



*С.В.Дмитриев  
(С.-Петербург)*

## ТЕМА ОТРУБЛЕННОЙ ГОЛОВЫ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (общеазиатский контекст)

**S.V.Dmitriev. The theme of the cut head and political culture of Central Asia's nations.** — The article treats attitude towards the cut head in ritual, magical and everyday practice of Central Asia's nations. The author discloses the fact that material of Central Asia organically fits in numerous Central European subjects and oftentimes serves as an addition to it. In this material there is present a common for Eurasia theme of specific position of head in the body and space, its possession of some particular force promoting fertility and arrangement of unarranged space.

Исторические источники, повествующие об отношениях в центральноазиатской степи в начале XIII в. в ходе политической борьбы, приведшей к возвышению Темучина, названного в дальнейшем Чингис-ханом, описывают любопытную ситуацию, связанную с именем одного из основных его соперников, а именно — Ван-ханом кереитским, и его кончиной. Разбитый, в одиночестве, он пил воду из источника и, будучи неузнанным, был убит одним найманом. Слухи о такой его кончине достигли Таян-хана, и мать последнего сказала: *“Ван-хан ведь был древнего рода. Пусть привезут сюда его голову. Если это действительно он, мы принесем ей жертву”*. Голову Ван-хана доставили в ставку и опознали. *“Разостлали большую белую кошму и, положив на нее голову, стали совершать перед нею жертвоприношение, сложив молитвенно ладони и заставив невесток, совершая положенную для них церемонию, петь под звуки лютни-хура. Как вдруг голова при этом жертвоприношении рассмеялась. «Смеешься!» — сказал Таян-хан и приказал вдребезги растоптать голову ногами”*, и это было истолковано окружающими как признак его слабости, что и подтвердило впоследствии поражение от Чингис-хана (Козин 1941: §§ 188-189; 141-142; Старинное могольское сказание 1866: 100; Рашид-ад-дин 1952: I, I, 137).

В связи с этим отрывком, который выглядит как эпитафия, возникает вопрос: в какой степени такое отношение к голове поверженного противника характерно для народов центральноазиатского региона и как оно выглядит в контексте культуры этих и окружающих народов Евразии.

Как известно, еще древние и средневековые авторы описывали подобные сюжеты и связанные с ними этнографические реалии; авторы нового времени неоднократно использовали эти материалы и составляли их сводки (Воеводский 1877; Миллер 1882: 196-197;

Лаппо-Данилевский 1877; Семенов 1899; Раппопорт 1971; Грантовский 1981; Кузнецова 1993; Клейн 1961; Басилов 1983). Эта же тема рассматривалась и непосредственно на материале центральноазиатских, в частности, тюрко-монгольских народов, и таким образом, она не является чем-то экстраординарным (Потанин 1893; 1893а и др.).

В русле общей нашей задачи целью непосредственно данной работы является расширение круга источников, связанных с темой отрубленной головы (так как из работы в работу кочует довольно ограниченный их круг), и систематизация сведений, в них представленных, выявление и уточнение мотивов, с ними связанных.

Прежде всего, необходимо отметить, что голова, череп, занимает исключительное положение в первобытной антропософии. Как указывал Леви-Брюль (1937: 375), обычно именно голова олицетворяет человека, так как с наличием или отсутствием ее связано физическое существование человека в этом мире. По выражению Штернберга, *“можно отрубить руку, ногу, ухо и т. п., и человек все же продолжает жить, но если отрубить ему голову, он погибнет”* (1936: 303).

Это исключительное положение головы в системе антропологии и космологии вообще находит разное идеологическое обоснование в соответствии с основными представлениями о мире, и далее, в связи с разными идеологическими установками, конкретными целевыми задачами и просто эмоциональным состоянием, например, победителей, отношение к голове как к ценности может быть различным.

Так, в ходе сражения при Шаше (Ташкенте) в 783 г. Наср б.Сайяр, арабский предводитель, приказал выстрелить головой вождя тюрков в лагерь последних из камнеметательной машины (Табари 1987: 269).

По легенде, приведенной Бируни, когда между



Брахмой, обладавшим четырьмя головами, и Шивой произошла ссора, а затем схватка, в результате которой одна голова Брахмы была оторвана, Шива, *“согласно существующему обычаю”*, взял голову противника в руки и держал ее подвешенно в знак унижения врага и собственной храбрости, вложив ей в рот уздечку. Таким образом, голова Брахмы была обесчещена рукой Шивы, который всюду носил ее с собой (Бируни 1963: 464).

У ранних мусульман, если головы убитых врагов использовались в качестве подставок под котлы (Лямменс 1931: 79), то голова убитого союзника могла быть омыта в тазу, умащена благовониями, обернута в саван, над ней должна была быть совершена молитва, после чего ее отсылали семье убитого (Табари 1987: 68).

Унижение убитого врага — обладателя головы зафиксировано и в монгольском эпосе, где Бум-Ердени, герой сюжета, убив силачей Хада и Харгая, оторвал, а затем пинал их головы (Бум-Ердени 1923: 90). Это действие, видимо, имеет ритуальный оттенок. Кармышева, вслед за Бернштам, высказывает мнение, что в игре мячом вообще, и в конное поло в иранской среде, в частности, у многих народов символика мяча или шара сливается с символикой солнца-шара и головой солнца в конечном счете. Она приводит материалы, собранные в Ферганской долине в 1940-х гг., где взрослые запрещали играть детям в тряпичный мяч — вырывать его друг у друга руками или состязаться в своеобразном поло, ударяя мяч палкой, говоря, что это равносильно игре с человеческой головой. Такая трактовка игры в мяч (как игры головой) является устойчивой ассоциацией, применяемой, в частности, в легенде о голове друга Али, за которую шла борьба между победителями — ее пинали ногами, как мяч (Кармышева 1987: 240). К этому можно добавить примеры подобных ассоциаций из “Дневника похода Тимура в Индию” Гийасаддина Али (*“голова начальника кидали, словно шары в чауган* (конное поло — С.Д.), *под ноги быстрых... коней”*, *“голова непокорных врагов под ногами коней, словно стали катающимися шарами для чауганов”*, *“много голов, бывало, которые из-за своего языка скатывались, как шары”*, *“хобот слона, действующий как чауган* (здесь: клюшка для поло — С.Д.), *подхватывающий шары, хватал и уносил людские головы”* (Гийасаддин Али 1992: 216, 253, 254, 261), “Книги шахской славы” Хафиз-и-Талыша (*“голова всех нас являются мячами для твоего чаугана”*: Хафиз-и-Талыш 1989: 91) и других персо-тюркоязычных памятников. Источники говорят, что приобретение головы неприятеля, убитого во время сражения, тесно связывали с правами при разделе добычи (Геродот IV, 64): только предоставивший голову убитого врага получал свою долю.

Особую ценность представляли головы именитых

противников, т.е. людей, известных убиравшему их по имени. Обычно в эпосе победитель задает вопрос побежденному о его имени — и только после этого процедурного момента его убивает. Нередко этим именем нарекают сына победителя. Например, Чингис-хан, до получения этого имени-титула, звался Темучином — по имени татарского вождя, убитого его отцом (Козин 1941: 85-86). Это напоминает мотивировки охотников за головами маринд-аним — они обычно стремились захватить людей живыми и узнать их имя, т.к. в противном случае голова считается “обесчещенной”. “Головные” имена у них давались также детям (Иванова 1980: 122-123).

Следующий пример относится ко времени борьбы арабов и тюрок в Средней Азии. В начале XIII в. арабы устроили засаду, в которую попало отборное войско согдийцев и тюрок. Большая часть последних была перебита, часть попала в плен. Узнав, что разбитое ими войско не простое, а элитное соединение, *“арабы написали имена убитых у них на ушах и повесили их отрубленные головы к своим поясам и в таком виде явились в лагерь”*. Последняя фраза из Табари, описывающая это событие, на русский язык переведена в двух вариантах — Смирновой (1970: 205) и Беляевым (Табари 1987: 137). Вариант Смирновой звучит следующим образом: *“И не было ни одного из нас, у которого на поясе не висело бы головы именитого противника”*. В переводе Беляева этот пассаж выглядит так: *“...утром оказалось, что нет среди нас воина, который не нес бы головы (человека), известного по имени”*. Варианты близки, но в первом из них делается акцент прежде всего на знатность убитого, в то время как во втором — на известность имени и знатность убитого и значимость этого факта для убившего. Видимо, поэтому победители и посчитали нужным отметить факт своего знания надписями имен убитых на ушах их голов. Таким образом, во втором варианте перевода отрывка сохраняется возможность трактовать его с точки зрения сакральности сюжета. В то же время в первом варианте сохранен такой нюанс, как подвеска голов убитых к поясам победителей. Подобный мотив неоднократно присутствует в письменных источниках. Так, по словам писателя XVII в. Ходжа Самандар Термези (1971:107), после победы над войском хорезмийцев *“слуги его величества, привязав к седельным ремням головы военачальников злодеев-тюрок, представили (их — С.Д.) пред очи прибежища наместника Мухаммеда Саида”*. Этот обычай привязывать отрубленные головы к лошадям или поясам был распространен довольно давно и широко (см., напр.: Страбон IV, 4,5; Диодор Сицилийский V, 29,4). Распространен он был и у монголов. В уже упоминавшемся эпосе Бум-Ердени, убив своих противников, затем вместе с братом *“привязали головы силачей к хвостам*





*своих лошадей как бунчуки*”; в другом варианте голова убитого шамана привязана к торокам (Потанин 1883: 291); в то же время братья Хоридой и Хортон в бурятском сказании, убегая от врагов и не имея возможности взять тело отца, и потому отрубив ему голову, подвешивают ее к спине одного из них (Потанин 1889: 96-97).

Мотив подвешивания головы, но уже в знак наказания, описан в китайском источнике в отношении кыргызов VI в.: они *“за воровство приговаривают к отсечению головы. Ежели вор имел отца, то голову вешают отцу на шею, и он до смерти обязан ее носить”* (Бичурин 1950: 353). А по Табари, когда в 730 г. тюрки в одном сражении захватили в плен мусульманина, то, связав его по рукам и ногам, привесили ему на шею голову одного из погибших мусульман; отбив пленника, мусульмане взяли голову и похоронили (Табари 1987: 226). В свою очередь, шариат позволяет мусульманину носить головы павших в сражении врагов, *“как для удовлетворения мести, так и для возбуждения ярости неверных”* (Гиргас 1865: 14).

Отсеченная голова (или череп), по распространенному представлению, может вести самостоятельную, довольно активную жизнь. Как отмечает Пропп (1946: 135-136), в сказке она обычно лежит на земле, на лубочных русских картинках и античных геммах — торчит из земли. Хотя, по его словам, это голова мертвеца, герой обычно ведет с ней диалог. На геммах около нее изображена склоненная слушающая голова, рот отрубленной головы несколько приоткрыт. Жуковский (1893: 63-72) также приводит притчу о разговоре Иисуса с черепом.

Широко распространены представления о возможности автономного от тела существования отсеченной головы у народов Сибири. Окладников приводит ряд такого рода материалов (1949: 73-109; 1971: 107), в частности, нанайскую легенду о голове мужчины. Обычно она лежала на нарах. Однажды к фанзе, где она находилась, прибежал конь, обежал фанзу несколько раз и, остановившись перед головой, заржал. Голова покатила по нарам и скатилась на спину коня. В дальнейшем, при помощи шамана, она превращается в мужчину. (См. также материалы Богораза 1939: 182; Эскимосские сказки и мифы 1988: 272 и др.)

В “Описании киданей” Е Лунли (Мэн-да бэй-лу 1975: 103) приводится рассказ о некоем киданьском владетеле по имени Най-ха, который представлял из себя *“всего-навсего череп, находившийся в куполообразной юрте... Люди не могли видеть его. Когда у государства появлялись важные дела, то убивали белую лошадь и серого быка для жертвоприношения, и только тогда он принимал вид человека и выходил смотреть. По окончании дела входил в куполообразную юрту и снова превращался в череп”*.

В этой связи, вероятно, интересно рассмотреть материалы, связанные с захоронением головы. Седов выделяет несколько вариантов таких захоронений на материалах финно-угорских народов (населявших, как известно, и регион Южной Сибири):

1) прежде чем похоронить, отчленили голову. Умершего хоронили согласно обряду, бытовавшему в регионе, а голову ставили на шейное основание около ног или верхней части тела. Имелись случаи устройства отдельных помещений для черепов, специальные отсеки-тайники. Иногда захоронялись вообще без голов;

2) помещались в могилу только головы умерших. Судьба остальной части тела неизвестна.

Иногда для головы устраивали сруб из брусьев (см. приведенный выше сибирский материал); были случаи наличия несожженной головы при кремации туловища.

По мнению Седова, *“захоронение человека с отсеченной головой или отдельно головы человека — особенность погребальной обрядности, связанная с анимистическими представлениями финно-угров. Обычай почитания головы обусловлен реинкарнацией — верой в возрождение души”* (Седов 1992: 91-92). По-видимому, структура археологически выявленного погребального обряда в значительной степени является отражением представлений, которые дали основу для создания приведенных выше легенд, и представления эти не являются чисто анимистическими.

Приведенные выше сибирские легенды близки также некоторым ближневосточным представлениям об отрубленной голове. Иванов, анализируя этот мотив, выделил еще один круг представлений, связанных с ней, а именно — представления о ее пророческой силе (1923: 122). Такова голова Иоанна Крестителя, голова Орфея, приплывающая от устья Стримона к берегам Лесбоса и там пророчествующая, а также, можно добавить, голова Адама, отпихнутая Василием Буслаевым, героем русской былины, прибывшим с дружиной в Иерусалим и буянившим там (Веселовский 1880: 3). Отделенная голова выступает в роли советчика (о чем я упоминал выше). В эддической саге голова Мимира, убитого Ванам, сохранена Одним от разрушения и сохранила способность говорить, и Один с нею часто беседует и советуется (Беовульф 1975: 188; Эдда 1917: 106).

На Востоке широко распространена сказка о выловленном в воде черепе. От порошка, в который толчется череп, обычно происходит зачатие героини с последующим рождением воплощения умершего владельца черепа (напр.: Газаров 1889: 77-79). Сюжет сказки, правда, может и не быть связан с водой (Арабские народные сказки 1990: 47-60; Веселовский 1886: 46; Афанасьев 1957: 82), но с плодородием он связан



обязательно.

Эта последняя функция мертвой головы специально рассмотрена Ивановым, который связывает ее с представлением о голове как вместилище половой, возбуждающей силы. В дионисийском и родственных с ним культурах, бог умерший и его голова, как его воплощение, почитались *“как мужское начало подземной растительной мощи и нового возврата из сени смертной на лицо земли”*. Иванов в связи с этим считает, что именно поэтому *“в Лерну сеяли, как это явствует из мифа о Данаидах, — мужские головы, как зрелые плоды, несущие в себе зародыш новой жизни, долженствующей возродиться и воскреснуть как семена, оплодотворяющие лоно подземной ночи”* (1923: 120-121).

Эта тема аграрного плодородия, связанного с головой, типологически прямо сближает культ головы с охотой за головами, которая фиксируется очень широко. Как отмечает Иванова (1980: 117), она существовала у народов Индии, Юго-Восточной Азии, Индонезии, Новой Гвинеи, Филиппин, она характерна для Африки, Южной Америки. Ею же приводится краткая сводка возможных значений, связанных с головой и охотой на нее, у разных народов мира. Так, у каза каждая отрубленная голова была необходима для основания новой деревни или проведения весеннего сева. В Камеруне для погребения вождя требовалось раздобыть две-три человеческих головы, на Калимантане для предотвращения мести покойника и совершения погребения также две — три головы человека. На Новой Гвинее охота за головами устраивалась в двух случаях: когда в доме устанавливали череп предка и когда юноша собирался вступить в брак. На Суматре юноша перед женитьбой должен был принести отрубленную человеческую голову, и т. д.

Охота за головами фиксируется у первобытных племен, занимающихся примитивным земледелием, и Чеснов (1968: 170) даже предполагает, что первоначальным осмыслением охоты за головами была земледельческая магия плодородия. В то же время, с точки зрения Ивановой, охота за головами возникает на той стадии развития человеческого общества, когда охота вообще, в том числе на людей, была основным источником существования человека. Со временем исчезает первоначальная экономическая основа охоты на человека, после чего она продолжает функционировать в качестве обряда и постепенно приобретает иной оттенок — охоты за головами (Иванова 1980: 118).

В связи с этим, видимо, можно сказать, что культ головы, в частности, культ отрубленной головы и, как следствие, охота за головами, является одним из проявлений общего мировоззренческого комплекса, свойственного человеку, существующему в рамках определенной культурной традиции. Возможно, что в разных концах мира основные предпосылки для созда-

ния первоначального представления, связанного с головой, были весьма похожи друг на друга. Наиболее общими проблемами были вопросы жизни и смерти, отношение к природе, представления о месте человека в природе, отношения с животным миром, землей, другими людьми — т. е. все то, что составляет, в конечном счете, культуру как целостную систему. В зависимости от того, как решались эти общие вопросы, каким образом создавалась мировоззренческая схема, можно сказать, “основной миф”, вокруг которого объединялись другие, вторичные мотивы, — таково было и конкретное проявление, в нашем случае — отношение к голове и сопутствующие ей темы.

Можно отметить, что мотив плодородия, земли и человека, связанный с головой, наиболее широко распространен в мире. Но в системе жизни-смерти, возрождения=воплощения этот мотив является только вариантом, проявлением более общего понятия — существования общей жизненной силы. Эта сила может уходить, приходить, концентрироваться, и в таком последнем виде ее могут стремиться использовать в вопросах, в частности, власти. Видимо, поэтому так часты случаи концентрации большого количества черепов и голов в какой-то определенной точке пространства или помещения. Этот обычай известен в разных концах Евразии. Так, ранние мусульмане, ведя борьбу против тюрок Средней Азии, после победы отправляли халифу туги (значки, знамена) кагана и головы погибших врагов (Табари 1987: 255). В Багдаде в IX в. при дворе существовала особая кладовая для хранения голов (*хизанар арруус*), куда эти головы складывались (Мец 1966: 294). По-видимому, в этом факте можно видеть прямые или отдаленные реминисценции с распространенным в Юго-Западной Азии со времен неолита обычая строительства специальных помещений на территории поселений, где археологи обнаруживают большое количество черепов, которыми они набиты буквально до потолка (Алексин 1994).

Благодаря знаменитой картине В.Верещагина “Апофеоз войны” (Гос. Третьяковская Галерея, Москва) хорошо известны такие варианты скопления черепов, как пирамиды. Это было довольно типичным явлением в ходе войн в Средней и Западной Азии. Так, в 704 г., когда мусульманский полководец Муса б.Абдаллах одержал победу над тюрками, его воины несли головы убитых до Термеза и поставили из тех голов две башни, сложив одну голову лицом к другой (Табари 1987: 197). Широко известны башни из голов побежденных, которые сооружались по приказу Тамерлана. Такие башни были сооружены, например, в 1387 г. после взятия Исфахана (Гийасаддин Али 1992: 205). Подобные четыре башни наблюдал испанский посол Руй Гонсалес де Клавихо, посланный в 1403 г. королем Генрихом III к Тамерлану (Клавихо 1990: 87).





Назывались такие пирамиды “каля-минора” — пирамиды голов побежденных (Гаврилов 1929: 11). Клавихо видел их вблизи Дамгана. Сделаны они были из черепов “черных татар” (туркмен племени кара-коюнлу), разгромленных Тамерланом, и были такой высоты, “как можно забросить вверх камень”. “А делали их так: ряд черепов и слой грязи” (Клавихо 1990: 87) — по-видимому, земли. Такие же башни из черепов строились по приказу Бабура (Бабур-наме 1958: 172, 237, 254-255, 271, 272, 277, 384) и других полководцев. О времени распространенности их говорит такой факт, что еще в середине XIX в. кашгарский ходжа Велихан-тюря воздвигал подобные сооружения (Велиханов 1964: 36).

Видимо, о подобном же скоплении голов говорится в “Истории Татар” брата Ц. из Бржега, записанной со слов брата Бенедикта Поляка, спутника брата Джiovанни дель Плано Карпини (текст любезно предоставил Юрченко): во время войн в Силезии, после победы монголы взяли в плен герцога Генриха, раздели его и заставили кланяться телу их убитого предводителя. “А затем его голову, словно башку барана, отвезли... к Батюю и после бросили ее среди голов других убиенных”.

По многим признакам, создавая такие концентрации голов, инициаторы подобных сооружений хотели получить ту силу, которая суммирует все отдельные силы разных людей, одновременно изымая ее у противника.

Эта сила выступает у разных народов под разными названиями (*харизма* — у христиан, *фарн* — иранцев, *барак* — у мусульман, *дэ* — китайцев, *мана* — Полинезии, *суу* (*сур*) или *сулдэ* — у тюрков и монголов). Каждая из них концептуально обоснована с точки зрения господствующей мировоззренческой схемы, характерной для отдельных историко-этнографических областей. В зависимости от установок, с этой силой могут бороться, разрушая ее, добывать, искать и, как мы уже отметили, концентрировать, используя для собственной цели. Аналогично, ее, в том числе вместе с головой, могут скрывать, охранять в рамках этнической или политической общности (напр.: Йохельсон 1897: 26). С утратой головы эта сила или часть ее совокупности, которая воплощается после смерти одного из ее носителей в каком-либо другом члене того же общества, покидает социум, уходя, вместе с именем, в другой этносоциальный организм. Утрата головы члена общества, морально оцениваемая как позор, освящает стремление вернуть ее назад либо добыть голову аналогичного качества для компенсации в социуме, утратившем ее, равновесия — для жизнестойкости социального организма (с возможным последующим подхоронением к чуждому для нее телу). Поэтому, видимо, в 1206 г. дети Тохта-беки меркитского,

одного из соперников Темучина в войнах в степи, не имея возможности взять труп отца, отрезали ему голову и увезли с собой (Старинное монгольское сказание 1866: 110; Козин 1941: 151). Аналогичный мотив присутствует в сюжете о братьях Хоридое и Хортое, приведенном выше (Потанин 1899: 333). Тем же, вероятно, можно объяснить убийства раненых родственников с последующим отчленением их голов в войске последнего хорезмшаха Джалал-ад-Дина после поражения и переправы через Инд (Насави 1973: 130), как и идею возможного отчленения головы участника пирушки, пришедшую в голову его сотрапезников, ввиду невозможности его транспортировки, когда в неудачный для них момент появились враги — сюжет описан Бабуром (Бабур-наме 1958: 285).

Кстати, этой же идеей концентрации силы и связи ее с большим количеством голов, объяснима, по-видимому, и многоголовость мифических и сказочных чудовищ — как правило, чем больше у них голов, тем они сильнее.

Без сомнения, в этой достаточно жесткой схеме возможны различные варианты логических ответвлений. При этом логику развития ответвлений достаточно трудно проследить и, соответственно, связать с императивной схемой. В таком случае одно из проявлений, связанных с культом головы, выглядит вроде бы несогласованным с основным корнем нашего логического куста. Либо, еще возможный вариант, с изменением общей мировоззренческой схемы (напр., смена язычества христианством) изменяется содержание связанного с отрезанной головой сюжета, в том числе меняется оценочный полюс. и тогда вновь возникшие эмоции, связанные с новым ценностным императивом, мешают правильно оценить логическое проявление этнографического явления.

Особая тема, связанная с отрубленной головой — ее утилизация. Кроме уже приводимых вариантов вторичного ее использования, наиболее известным является изготовление из черепной коробки человеческой головы сосуда для питья.

Уже древние авторы (Геродот и др.) отмечали этот обычай у центральноазиатских народов (скифов, сарматов и др.); такой же обычай они фиксируют и у жителей Европы — кельтов, германцев. Так, например, Тит Ливий (XXIII, 24), описывая разгром римлян во главе с консулом Постумием, который учинили им кельты-бойи, отмечает, что доспехи римского предводителя и его голова были снесены в храм, голову оправили в золото и из черепной коробки сделали чешу, которую использовали как освященный сосуд, из которого совершали возлияния в торжественных случаях.

Правитель лангобардов после разгрома гепидов сделал из черепа их вождя чашу для вина на пирах



(Павел Диакон 1, 27).

Позднее, в средние века, в начале IX в., когда болгары-кочевники разгромили войско византийцев во главе с императором Никифором I, из его черепа болгарский вождь Крум сделал себе чашу (Бартольд 1966: 421; Воеводский 1877: 42). Несколько позже такую же чашу сделали печенег из головы древнерусского князя Святослава (Летопись Ипатьевскому списку 1971: 48).

В 1510 г. войско основателя государства кочевых узбеков Шейбани-хана было разбито войском первого сефевидского шаха Исмаила I. Шейбани-хану отрубили голову. с нее была снята кожа, набита соломой и послана турецкому султану Баязиду II, его союзнику. Череп же хана шах приказал оправить в золото и употреблял его как кубок для вина на своих пирах (Семенов 1954: 79).

Последние примеры возвращают нас в степи Центральной Азии. Китайские источники древности и средневековья, в частности, в повествованиях о сюнну отмечают, что во времена Маодунь-шаньюя, когда сюнну разбили юэчжей, из головы юэчжийского предводителя они сделали чашу (Бичурин 1951: 147, 151).

Сведения об использовании черепной коробки в качестве сосуда сохранились в фольклоре монголов (напр., в обращении к Эрлику — владыке подземного мира: *“человеческие черепа — твои кубки”* (Радлов 1939: 362), в эпосе о Гэсэр-хане (Потанин 1897: 209-210, 1893а: 4,5, 1893б: 82-83; Хангалов 1889: 126-127). Киракоз Гандзакеци (1976: 228) описывая восстание “найнгам” в 1258 г. против Мэнгу-каана, пишет: *“это были люди воинственные... Они пожрали своих стариков и старух... А черепные кости отделявали золотом и из них пили весь год”*.

В религиозной обрядности ламаистов в качестве освященного предмета используется освященный сосуд, чаша, называемая *“габала”*. Она выпиливается из человеческого черепа и отделяется серебром или золотом. Габала используется при совершении тантристских обрядов. Приготовление этого сосуда считается у монголов делом чрезвычайной трудности. Обычно от человека, на голове которого обнаружены нужные знаки, еще при его жизни необходимо получить согласие на утилизацию его черепной коробки таким образом. После его смерти его череп еще раз исследуется, и если признается пригодным, то его опиливают кругом по параллели глазной орбиты, отделяют серебром, бирюзой, кораллами, освящают и вводят в употребление. Габалам приписывают способность доставлять богатство тому краю, где они находятся (Позднеев 1887: 98, 99, 103; Потанин 1893а: 209). Использование черепной коробки человека в качестве сосуда было распространено и в новое время (мы не будем останавливаться на бытовании подобных сосудов у аборигенов Австралии. Африки, Южной

Америки). Напр., горские евреи считали, что питье воды из черепа самоубийцы или крови самоубийцы, нюхание порошка из плесени, найденной в человеческом черепе, является сильным средством, выгоняющим из тела больных мучающих их духов (Спонсер 1895: 121-122). А в фольклоре адыгов женщину поят из чаши, сделанного из черепа ее убитого любовника (Фольклор адыгов 1988: 154-155).

К варианту чаш из черепов тесно примыкает оковка черепа убитого знатного человека золотом или серебром. В дополнение к упомянутому в начале статьи сюжету о голове Ван-хана отметим, что аналогичным образом поступил Гэгэг-хан в монгольской сказке: упрекая убийцу Цоктая за совершенное им действие, он оказывает голове убитого почести, кладет ее на престол, зажигает перед ней курительные свечи (Потанин 1893: 90-94).

Тема отсеченной головы тесно связана с темой расчленения трупа. Если считается, что человек, пройдя жизненный путь на этом свете, должен быть готовым к возрождению в новой ипостаси, то состояние готовности обычно заключается в наличии целостного скелета. Отсутствие хотя бы одной кости (а иногда и всех ногтей, зубов и волос, которые поэтому собирались на протяжении всей жизни) влечет за собой невозможность возрождения. В огромной степени это касалось и наличия головы как основногоместилища души. Отсечение головы, к примеру, было наиболее болезненным наказанием для преступников в Китае, и именно по этой причине. Они буквально молили, чтобы их хотя бы удушили. или чтобы, по крайней мере, их головы были приставлены после отсечения к телам и чтобы их захоронили в таком вот “целом” виде. Эта просьба удовлетворялась не для всех. Напр., отцеубийцам в ней отказывали (Васильев 1970: 149). А по уложению Юаньской (монгольской) династии в Китае, среди главных видов преступлений, на которые не распространялась амнистия, были: сыновья непочтительность, измена, кровосмешение, а также бесчеловечье. К последней категории относились: зверское убийство человека с целью принесения в жертву духам гор и облаков его внутренностей, конечностей и глаз, плюс колдовство и отравление животными ядами. За убийство была определена казнь через разрезание на куски, а за колдовство и отравление — через отрубание головы (Попов 1907: 0159).

Мотив расчленения трупа и отсечения головы прямым образом пересекается с легендарным сюжетом, связанным с одним из основателей первой религиозно-философской школы буддизма махаяны — мадхьямики (II — IV вв.) Нагарджуной. По легенде, он открыл эликсир жизни и достиг таким образом бессмертия. Его пытались убить, но это было безуспешно. Идя на религиозную жертву, Нагарджуна подсказывает,





как это можно сделать — и ему отрезают голову стеблем травы куша. Голову Нагарджуны после отсечения забрасывают на расстояние нескольких километров, но тело и голова с каждым годом сближались до тех пор, пока не соединились, — и тогда Нагарджуна воскрес (Будон 1990: 230).

Здесь мы неизбежно выходим на культ Диониса в Греции. Главным атрибутом культа была отрубленная голова, которая хранилась в Дельфийском храме. Этот элемент античного бога перешел в христианство вместе со святым Дионисием. Голова последнего находилась в его гробнице в парижском аббатстве Сен-Дени (Потанин 1899: 132; Басилов 1983: 127). По легенде, обезглавленный святой остается способным передвигаться, как Нагарджуна. Правда, он берет свою голову и несет ее в руках. Так же поступают в русской религиозной легенде св. Меркурий Смоленский (Басилов 1983: 119-124, Белецкий 1923, Кадлубовский 1902: 100) и другие христианские святые, а мусульманский святой обычно идет за своей катящейся головой (Гордлевский 1960: 331, 338, 339, 364, 393, 296, 427; Олесницкий 1910: 119, 126-127; Потанин 1899: 138; Овезов 1977: 69), как и монгольский

шаман после того, как его обезглавили — за своей увезенной головой (Потанин 1899: 129-130, 219).

Как мы видим, центральноазиатский материал органично вписывается во многие общеевразийские сюжеты, часто их дополняя, и эту вплетенность в общий контекст мировой культуры надо учитывать при общих интерпретациях. В нем есть общая для Евразии тема исключительного положения головы в теле и космосе, тема наличия в ней особой силы, способствующей организации космоса и социума, основанная на ней тема плодородия как проявления общей жизненной силы, Тема попытки лишить этой силы конкурирующий этнополитический организм и наивного желания суммировать силы разных голов. При этом необходимо отметить, что на уровне низшей формы осмысления роли головы в космической системе эти представления поразительно близки в самых отдаленных уголках Евразии, так же как и формы их проявления, которые, в принципе, достаточно органичны, легко вычленимы при помощи аллюзий и аналогий и достаточно логичны с точки зрения своего, по-своему рационального, взгляда на мир.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Алексин В.А. 1994. Черепа людей в обрядах неолитических земледельцев Юго-Западной Азии // Памятники древнего и средневекового искусства. СПб. 1994/Проблемы археологии. В.3.
- Абарские народные сказки. 1990. М.
- Афанасьев А.Н. 1957. Народные русские сказки... в 3-х т. М.
- Бабур-наме. 1958. Записки Бабура. Ташк.
- Бартольд В.В. 1966. Сочинения. Т. VI. М.
- Басилов В.Н. 1983. Следы умирающего-воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. М.
- Беовульф. 1975. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.
- Белецкий Л.Т. 1923. Литературная история повести о Меркурии Смоленском: Исследования и тексты // Сб. Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Т.99. Пг.
- Бируни. 1963. Избранные произведения. Т. II. Ташк.
- Бичурин Н.Я. 1950. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I-II. М., Л.
- Богораз В.Г. 1939. Чукчи. Т. II. Л.
- Будон. 1990. Жизнь Нагарджуны // Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М.
- Бум-Эрдени. 1923. Монголо-Ойратский героический эпос. Пг.
- Валиханов Ч.Ч. 1962. Собр. соч. в пяти томах. Т. II. Алма-Ата.
- Вамбери А. 1874. Путешествие по Средней Азии. М.
- Васильев Л.С. 1970. Культы, религии, традиции в Китае. М.
- Веселовский А.Н. 1880. Разыскания в области русских народных стихов. В.2. СПб.
- Веселовский А.Н. 1886. Мелкие заметки к былинам. XII. К сербской легенде о Константине Великом // ЖМНП.
- Воеводский Л.Ф. Этнологические и мифологические

- заметки. I. Чаши из человеческих черепов и тому подобные примеры утилизации трупов. Одесса.
- Гаврилов М.Ф. 1929. Материалы к этнографии "тюрок" Ура-Тюбинского района. Ташк.
- Газаров А. Армянские сказки: "Череп-царь" и "Невеста-всадник" // Сб. матер. для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис. 1889.
- Гийассаддин Али. 1992. Дневник похода Тимура в Индию. Тамерлан. Эпоха. Личность. Деяния. М.
- Гиргас В. 1865. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб.
- Гордлевский В.А.. 1960. Избр. соч. Т. I. М.
- Грантовский Э.А. 1981. О некоторых материалах по общественному строю скифов ("родственники" и "друзья") // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М. Джангар. 1990. М.
- Жуковский В. 1893. Легенда об Иисусе и черепе в персидском стихотворном сказе Аттара // Хап.Вост.Отд.РАО. Т. VII.
- Иванов Вяч. 1923. Дионисий и прадионисийство. Баку.
- Иванова Л.А.. 1980. Охота за головами у маринд-аним и время ее возникновения // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М.
- Иохельсон В.И. 1897. Предварительный отчет об исследовании инородцев Крайнего севера. Иркутск.
- Кадлубовский А. 1902. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава.
- Кармышева Б.Х. К вопросу о культовых значениях конных игр в Средней Азии. Душанбе.
- Киракоз Гендзакеци. 1976. История Армении. М.
- Клавихо. 1990. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403 — 1406). М.
- Клейн Л.С. 1961. Черепа, покрытые смолой, в погребениях эпохи бронзы // СЭ. М.
- Козин С.А. 1941. Сокровенное сказание. Л.
- Кузнецова Т.М. 1993. "Ποτήριον" скифского логоса



- Геродота // ПАВ. В.4. СПб.
- Лаппо-Данилевский А.С. 1887. Скифские древности // Зап. отд. русской и славянской археологии РАС. Т.4. СПб.
- Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М. 1937.
- Летопись Ипатьевскому списку. 1871. М.
- Лямменс. 1931. Колыбель ислама // Происхождение ислама. Хрестоматия, составленная Евг. Беляевым. Ч.1. — М.-Л.
- Мец А. 1966. Мусульманский ренессанс. М.
- Мухтаров А. 1964. Очерки истории Ура-Тюбинского владения в XIX в. Душанбе.
- Мэн-да бэй-лу. 1975. (“Полное описание монголо-татар”). Пер. с кит., введ., комм. и приложения Н.Ц.Мункуева.
- Насави. 1973. Шихаб ад-Дин Мухаммед ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны. Пер. с араб., предисл., комм., прим. и указ. З.М.Бунятова. Баку.
- Овезов К. 1977. Влияние религиозных организаций, духовенства и активных верующих на сохранение религиозных пережитков // Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. Ашхабад.
- Окладников А.П. 1949. Исторические рассказы и легенды Нижней Лены // СМАЭ. В.ХI. Л. 1949.
- Окладников А.П. 1971. Петроглифы Нижнего Амура. Л.
- Олесницкий А. 1910. Песни крымских турок. М.
- Позднеев А. 1887. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии... СПб.
- Потанин Г.Н. 1883. Очерки Северо-Западной Монголии. Т. IV. СПб.
- Потанин Г.Н. 1893. Тема об усеченной голове в Орде // ЭО. Кн.XVI.
- Потанин 1893а. Ордынские параллели к поэмам ломбардского цикла // ЭО. Кн. XVIII.
- Потанин Г.Н. 1993б. Тангуты-Тибетская окраина Китая и Монголии. Т.II. СПб.
- Потанин Г.Н. 1897. Восточно-ордынские параллели к кельтскому роману о чаше св. Грааля // ЭО. Кн.XXIX-XXX. М.
- Потанин Г.Н. 1899. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.
- Пропп Н.Я. 1946. Исторические корни волшебной сказки. Л.
- Радлов В.В. 1989. Из Сибири. М.
- Рашид ад-Дин. 1952. Сборник летописей. Т.I. Кн.I. М.-Л.
- Раппопорт Ю.А. 1971. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М.
- Седов В.В. 1992. Об одной особенности погребальной обрядности финно-угров // Древности славян и финно-угров. СПб.
- Семенов А.А. 1899. Легенда об отрезанной голове у восточных христиан и у магометан тюрко-монголов // ЭО. Кн.XL-XLI.
- Семенов А.А. 1954. Шейбани-хан и завоевание империи тимуридов // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. В.I. Сталинабад.
- Смирнова О.И. 1970. Очерки по истории Согда. М.
- Спенсер Г. 1895. Медики и хирурги // Новое слово. №1.
- Старинное монгольское сказание о Чингисхане // Тр. членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб. 1866. Т.IV.
- Сыма Цянь. 1972. Исторические записки. Т.I. М.
- Табари. 1987. История ат-Табари. Пер. В.И.Беляева. Ташк.
- Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX вв. Кн.2. Нальчик. 1988.
- Хангалов Н.М. и др. 1889. Бурятские сказки и поверья // Зап.ВСОИРГО. Т.I. В.I. Иркутск.
- Хафиз-и Талыш ибн Мир Мухаммед Бухари. 1989. Шараф-нама-йи шахи (Книга шахской славы). Пер. с перс., введ., прим. и указ. М.А.Салахетдиновой. Ч.2. М.
- Ходжа Самандар Термези. 1971. Даст ал-Мулук (Назидание государям). Пер. с перс., предисл., прим. и указ. М.А.Салахетдиновой. М.
- Чеснов Я.В. 1968. Народ кава // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М.
- Чеснов Я.В. 1976. Историческая этнография стран Индокитая. М.
- Шгенберг Л.Я. 1936. Первобытная религия в свете этнографии. Л.
- Эдда. 1917. М.
- Эскимосские сказки и мифы. 1988. М.

