



**И.В.Манзура  
(Кишинев)**

## **АРХЕОЛОГИЯ ОСНОВНОГО МИФА\***

*“Лингвистическая информация не предоставляет нам никаких оснований для того, чтобы определить тот момент во времени, когда индоевропейские народы начали заселять те ареалы, которые позднее станут областями их проживания. Данные по этому вопросу в большинстве своем происходят из археологии...”*

**Robert S.P.Beekes** *“Comparative Indo-European Linguistics”*. Amsterdam/Philadelphia, 1995.

*“Результат этой второй проверки заключается в том, что археология не способна принести что-нибудь новое в изучение прото-индоевропейской цивилизации”.*

**Bruce Lincoln** *“Priests, Warriors and Cattle”*. Berkeley — Los Angeles — London, 1981.

Igor Manzura. The archaeology of basic myth. — The article is an attempt to consider archaeological data in the light of the basic Indo-European myth, after Vyach.Vs.Ivanov and V.N.Toporov (1974), or the myth of the second creation in the Vedic sources, after W.N.Brown (1942; 1965) and Ph.Kuiper (1975). The general research background of the analysis is based on the inference that the myth represents a definite well-structured model of the Indo-European universe in terms of its organisation and creation and as such it can be correlated with the structure of a funerary ritual reconstructed after archaeological record.

The archaeological evidence comes from the small Chalcolithic cemetery (с. 4300 B.C.) in the vicinity of the village of Giurgiulești on the Lower Danube (the Republic of Moldova). The cemetery consisted of five graves and two sacrificial features. The layout of the burials and features, distribution of sacrificial animals and grave goods as well as other attributes show very close relation of the cemetery to the structure of the basic Indo-European myth evidenced first of all in the Vedic and Avestian mythological traditions.

It is like the myth that the ritual at Giurgiulești demonstrates the same pattern of basic binary oppositions including top–bottom, fire–water, south–north, sacral–secular, birth–death, etc. Moreover the ritual reveals the same concept a threefold organisation of the ordered cosmos with clear distinctions between two visible worlds/heavens and the highest or invisible world/heaven. Furthermore according to the Giurgiulești data the ordered cosmos is opposed to the zone of unordered cosmos or primordial chaos duplicating the basic structural dichotomy of the Indo-Iranian cosmogony.

It is besides the static aspect in the organisation of the cosmos that the ritual at Giurgiulești communicates the dynamics of the mythical plot in question. The latter narrates realising treasures hidden in a cave by a hero-demiurg and the creation of the ordered cosmos. It is shown that the motif of the destruction in this case is closely related to the idea of creative immolation.

It is the main conclusion that a ternary system indeed was a basic principle in cosmogonic, teologic, ritual, and social representations of the Indo-Europeans. In general the system included two members of binary opposition and the third element as a relationship between the first two.

Так звучат мнения лингвистов о познавательных возможностях археологии в области индоевропейских исследований. Эти мнения крайне противоположны, как все в этом мире, сотканном из противоречий. Впрочем, самих археологов мало занимают скептические оценки лингвистов, Они настроены более оптимистично относительно потенциальных возможностей своей дисциплины, в том числе и в изучении индоевропейской культуры. Свидетельством тому являются многочисленные работы, посвященные данной про-

блематике, которые благополучно продолжают появляться на свет и по сей день практически по всей территории, заселенной потомками древних индоевропейцев. Большинство из них сконцентрировано на вопросах происхождения различных культурных объединений, восходящих к некогда единой индоевропейской традиции, или же ориентировано на поиск некогда существовавших социальных структур, запечатленных в археологических реалиях.

Настоящая статья в той или иной мере затрагивает

---

\* Данная статья была подготовлена автором при поддержке фондов Александра фон Гумбольдта и Фрица Тиссена.



каждый из указанных аспектов, но основным объектом изучения в ней будет один из наиболее популярных индоевропейских мифов, точнее, его индо-иранская версия, рассмотренная с позиций археолога и на основе археологических материалов. Ясно осознавая, насколько опасны прямые параллели между Балканами и Индостаном, с одной стороны, и ранним энеолитом Европы и ведийским периодом в истории Индии — с другой, я все же надеюсь, что мне удастся, по крайней мере, показать возможность подобных параллелей.

Я также надеюсь, что мне простят, возможно, несколько легковесный стиль изложения, который может показаться не совсем уместным на фоне серьезных понятийно-терминологических дискуссий, непрерывно сотрясающих археологические издания. Однако трудно внять этим аскетическим призывам к умерщвлению языковой плоти, трудно писать сухим лабораторным языком о захватывающих событиях реальной жизни, пусть давно минувшей и почти забытой, но постоянно напоминающей о себе преданиями и мифами, памятниками письменности и археологии, той жизни, которая, в сущности, всегда остается с нами.

Одним из таких блестящих фрагментов прошлого можно, безусловно, считать тот яркий культурный феномен, который Вяч.Вс.Иванов и В.Н.Топоров обозначили как *“основной индоевропейский миф”* (1974: 164; 1987: 530), а В.Н.Браун (1942: 96-98; 1965: 23-24) и Ф.Кейпер рассматривали в качестве *“мифа вторичного создания”* (1975: 109). Ядро мифологического сюжета составляет поединок бога-громовержца с противником демонической природы, обитателем нижнего мира. Победа громовержца, которая, как правило, сопровождается убийством и расчленением поверженного противника, приводит к освобождению удерживаемых вод в виде дождя/рек, скота, солнца и т. д. Она расценивается в широком смысле как космогонический акт огромного значения, знаменующий переход от косного хаоса к динамичному порядку, от стесняющих границ к безграничному пространству, от непредсказуемого произвола к контролируемым процессам.

Как убедительно показали Иванов и Топоров, данный сюжет носит универсальный характер и, восходя к единому архетипу, присутствует практически во всех индоевропейских мифологических традициях. Это доказывается не только возможностью выражения отдельных его мотивов в общеиндоевропейской языковой форме (Иванов, Топоров 1987: 530), но также общим набором структурных элементов, образующих миф. Авторы не зря рассматривают последний как свернутую модель индоевропейского мира с четким распределением ключевых противопоставлений

в рамках двоичной символической классификации (Иванов, Топоров 1974: 164). Именно это понимание основного мифа как целостной символической структуры позволяет соотнести его с другими культурными явлениями прошлого, которые обнаруживают аналогичную структурную схему. Иными словами, в данном случае параллельный анализ может проводиться на уровне двух самостоятельных структур, а не посредством сопоставления каких-то изолированных и разобщенных признаков.

В различных индоевропейских традициях существуют самые разнообразные версии основного мифа. Только в ведийской литературе содержатся по крайней мере два главных и несколько второстепенных вариантов. Первый из них представлен так называемым *“мифом Вала”*, второй же, наиболее популярный в Ригведе, рассказывает о ликвидации демона Вритры. Оба мифических сюжета весьма одинаковы. Они повествуют о столкновении божественных героев с демоническими созданиями и освобождении всевозможных сокровищ (напр. вода, коровы и т. д.), укрытых в пещере или за скалой. В обоих сценариях бог грозы Индра выводится в качестве основного персонажа, что в общем-то не удивительно, принимая во внимание его воинские наклонности.

Вместе с тем в указанных версиях обнаруживаются некоторые существенные различия, выраженные целым рядом отдельных деталей. В то время как Вала не обладает какими-либо специфическими чертами (это имя означает буквально *“укрытие”*, *“пещера”*) (Иванов, Топоров 1974: 44; Елизаренкова 1989: 494), Вритра наделен змееподобным обликом. Далее. В мифе Вала наряду с Индрой нередко присутствует еще одно действующее лицо: божественный первожрец Брихаспати (Брахманаспати). Иногда он появляется в этом сюжете самостоятельно, но никогда не упоминается в контексте с Вритрой. Интересно, что победа над Валой, одержанная Индрой или Брихаспати, всегда понимается как безусловное благо, тогда как оценка убийства Индрой Вритры далеко не однозначна, в ней, помимо обычных ликующих нот, может звучать какой-то неясный мотив осуждения. Оба ведийских героя используют разные средства для сокрушения противника. Если Индра как бог-воитель или бог грозы вооружен молниями и ваджрой/палицей, то оружием Брихаспати как жреца являются главным образом молитвы и мощные голосовые связки: он ревом рассекает скалу. Впрочем, такую же способность в мифе Вала демонстрирует сам Индра, что, как отмечают исследователи, больше соответствует жреческой функции (Venkatasubbiah 1965: 127-128; Kreyenbroek 1994: 179-180).

Время от времени в рассматриваемых сюжетах возникают и другие персонажи, которые принимают





участие в устранении препятствия на пути индоевропейского прогресса. Наиболее часто в повествовании фигурируют Ангирасы — полубожественные певцы и Маруты — божества бури, хотя само понятие “*вритрахан — устраняющий препятствия*” связано со многими другими божествами ведийского и зороастрийского пантеонов, например, с Агни, Ушас, Ашвинами, Вишну, Сомой/Хаомой, Сраошой и др. (Macdonnel 1893: 470-472; Keith 1925: 127; Tieme 1960: 312-313; Venkatasubbiah 1965: 128-130). Тем не менее они выглядят достаточно бледно на фоне двух упомянутых героев и, как правило, лишь сопровождают их в момент совершения подвига.

Предполагают, что рассказ об убийстве Вритры

был создан позднее мифа Валу и представлял собой своего рода трансформированный дубликат последнего (Иванов, Топоров 1974: 44), хотя этой точки зрения придерживаются не все исследователи (Lincoln 1981: 161-162). Разумеется, сам факт хронологического развития изначальной мифической фабулы крайне важен, и было бы довольно интересно выяснить, что за ним скрывается. Однако эта проблема весьма специфична и требует самостоятельного исследования, которое невозможно в рамках настоящей работы. Поэтому мы переходим к изложению тех археологических материалов, которые, на наш взгляд, должны соответствовать структуре основного индоевропейского мифа.

### Свидетельства археологии

Бывают открытия разного рода: интересные, неожиданные, уникальные. Небольшой неолитический могильник у с. Джурджулешть на юге Молдавии, пожалуй, отвечает всем перечисленным определениям (Haheu, Kurciatov 1993). На этом памятнике удачно совместились неординарность погребальных конструкций, четкость пространственной организации комплексов, богатство и разнообразие могильных

приношений. В структурном отношении различные признаки реконструируемого ритуала образуют на редкость целостный ансамбль, который, как таковой, можно соотнести с не менее выдержанной структурой основного мифа.

Могильник располагался на левом берегу Нижнего Дуная, у места впадения в него р.Прут. Он состоял из двух жертвенных сооружений и пяти погребений (рис.1/2). Четыре могилы были сконцентрированы вокруг жертвенников, а пятая находилась на некотором расстоянии от этой группы.

Первое жертвенное сооружение представляло собой прямоугольную площадку, с трех сторон ограниченную ровиками и открытую к югу (рис.1/3). Вблизи одного из ровиков были выявлены остатки мощного, округлого в плане кострища, содержавшие пепел, золу и мелкие кальцинированные кости животных. Вторым жертвенником в виде глубокой округлой ямы был устроен у южной оконечности восточного ровика (рис.1/1). В верхней части заполнения ямы залежали черепа быков и козлов<sup>1</sup>.

Центральное по значимости место на могильнике занимало погребение мужчины 20-25 лет (№4)<sup>2</sup>, расположенное у южной оконечности западного ровика. Могила была оформлена в виде глубокого (до 5 м) колодца, округленного в верхней половине и прямоугольного у дна (рис.2/1). В верхней части заполнения колодца были размещены черепа коней и быков. Центральная часть заполнения представляла собой купольную конструкцию, сооруженную из чистой материковой глины и первоначально располагавшуюся на деревянном перекрытии могильной камеры.

Погребенный был уложен скорченно на спине, головой к юго-востоку. Дно могилы было разделено

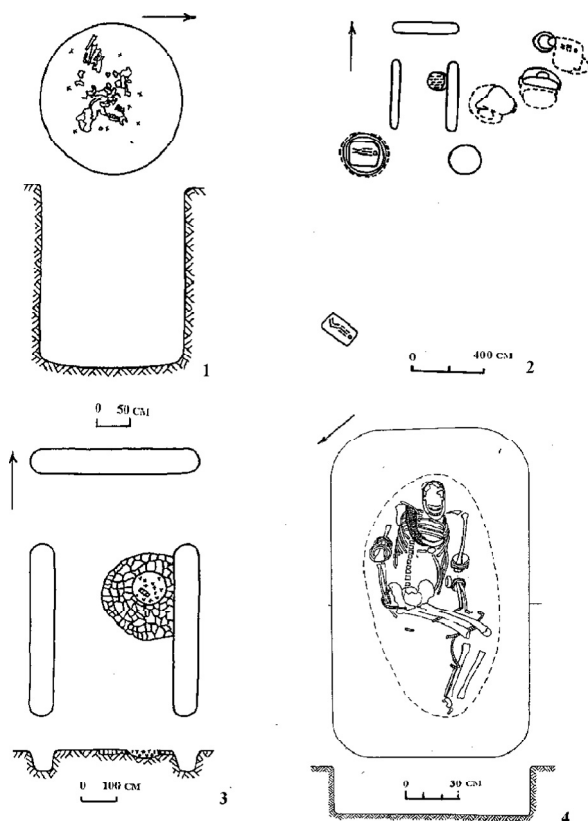


Рис.1. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

<sup>1</sup> Палеозоологические определения выполнены доктором биологии Г.Чемыртан.

<sup>2</sup> Палеоантропологические определения выполнены к.и.н. И.Д.Потехиной.

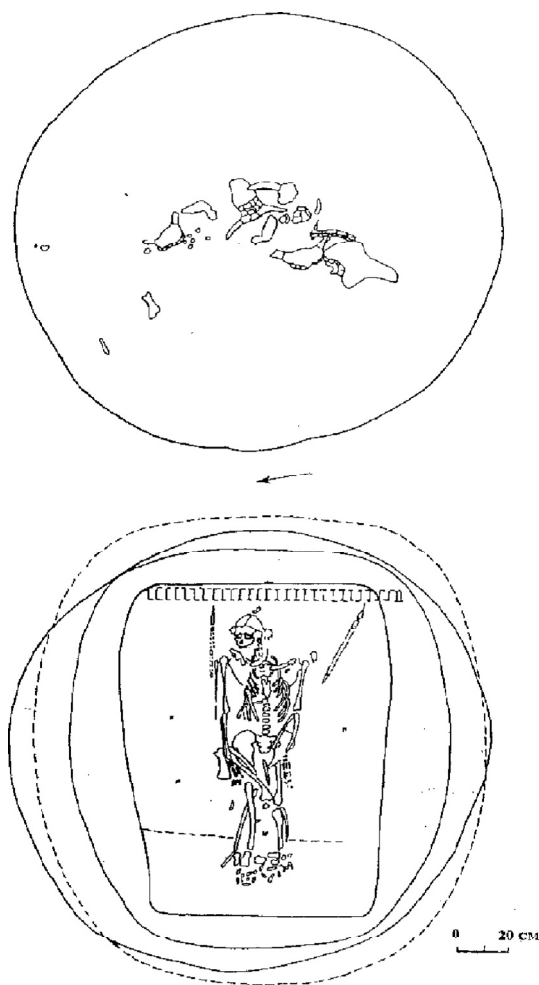


Рис.2. Материалы Джурджулеитского могильника (по В.Хачеу и С.Курчатову).

на две части линией, выложенной мелкими угольками. Восточная часть была покрыта слоем речного ила, в котором залежали останки усопшего. Придонное пространство в западной части могилы, где находились ноги погребенного, было заполнено древесными угольками. Непосредственно дно могильного сооружения покрывал толстый слой охры, но сам скелет окрашен не был. Вокруг усопшего были расставлены копытца овцы или молодого барашка, а у черепа лежали кости рыбы.

Погребальный инвентарь состоял из великолепного по своему оформлению и составу вооружения, символов высокого социального ранга и сакральных предметов. В оружейный набор входили четырехгранный медный стилет (рис.3/2), кремневый нож, наконечник копья из оленьего рога и составной меч (рис.3/1). Из могилы происходит еще одно составное изделие, копье или жезл, выполненное из золота, рога оленя и, по-видимому, дерева (рис.3/3). К числу осо-

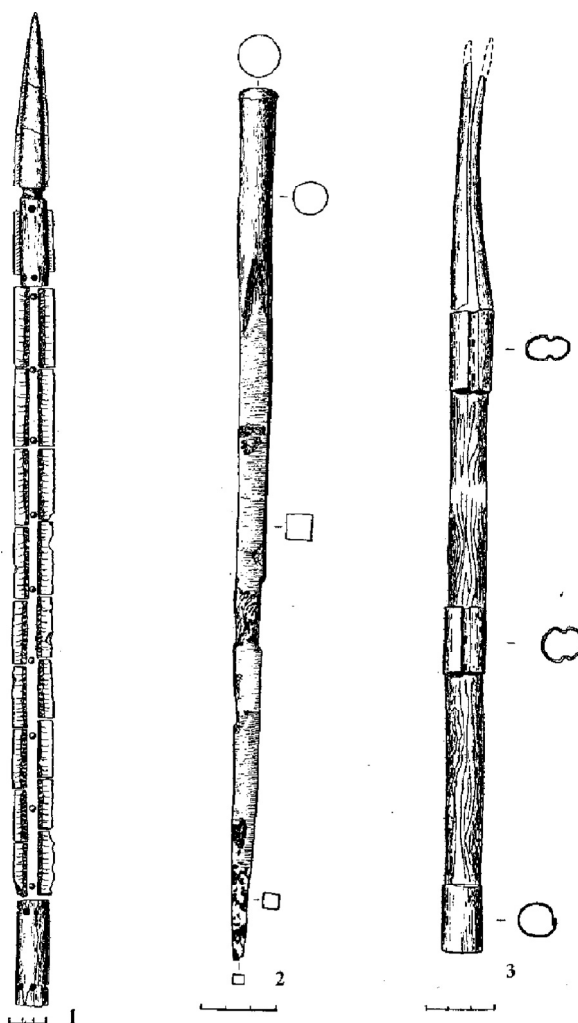


Рис.3. Материалы Джурджулеитского могильника (по В.Хачеу и С.Курчатову).

бых социальных символов можно отнести золотые спиральные кольца, лежавшие на груди погребенного, и сложные височные украшения в виде концентрических колец из мелкого известнякового бисера, нанизанного на шнурок или нить. С областью сакрально-магических функций, должно быть, связана баранья лопатка, помещенная рядом с правой рукой погребенного.

Среди прочих вещей, обнаруженных в могиле, выделяется предмет, который трудно обозначить как один из элементов погребального инвентаря, но который, в то же время, может рассматриваться то ли в качестве оружия, то ли как символ плодородия или могущества. Речь идет о модели фаллоса более 20 см длиной, изготовленной из оленьего рога и установленной между ног усопшего в состоянии эрекции (рис.4/19). Данное изделие весьма гармонично дополняет образ погребенного индивидуума, к чему мы вернемся немного позднее.



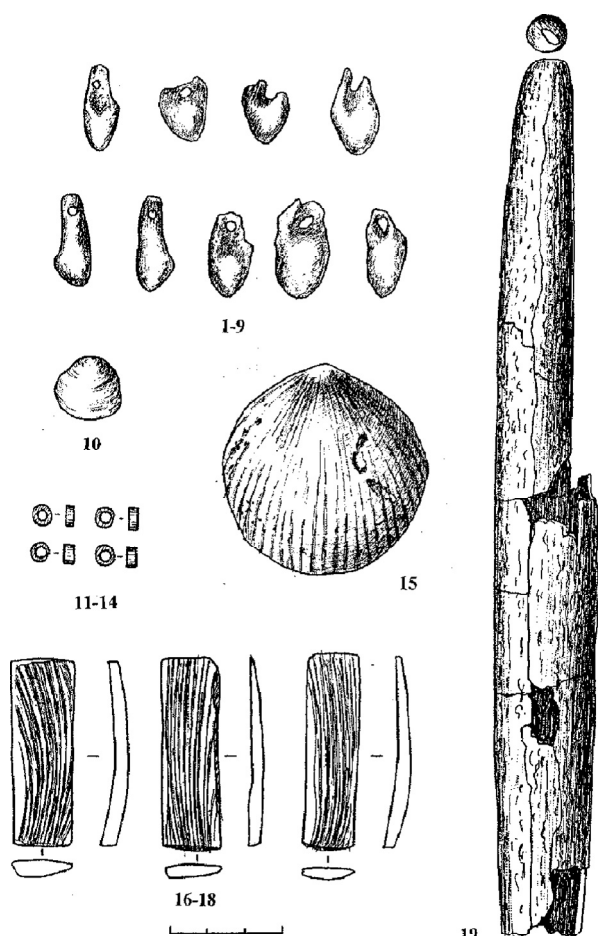


Рис.4. Материалы Джурджулеитского могильника (по В.Хачеу и С.Курчатову).

Помимо мужского захоронения, в центральную группу входили три детских погребения, расположенных к востоку от жертвенной площадки (рис.1/2). Они довольно близки между собой вследствие одинаковой конструкции могильных сооружений в форме катакомб и обилия разнообразных символов высокого социального статуса.

В первом погребении находились останки ребенка возрастом ок. 3 месяцев, уложенного в скорченном положении на спине, головой к юго-востоку. В качестве инвентаря в могиле находились восемь браслетов (рис.8/1), две подвески из клыков дикого кабана и раковин (рис.5/3) и ожерелье из медных бус (рис.5/4). Нить таких же медных бус обматывала нижнюю часть тела и ноги погребенного. Вокруг погребенного были уложены несколько кремневых пластин и одна пластина, самая длинная, была зажата в правой руке острием вверх.

Второе погребение было полностью разрушено в древности. Кости маленького ребенка (точный возраст не установлен) и предметы инвентаря были рассеяны

по дну погребальной камеры. Из погребения происходят каменное тесло (рис.6/4), медное шило (рис.8/3), многочисленные подвески из раковин и бусы из камня, меди и раковин (рис.4/11-14), прямоугольные пластинки, выточенные из створок раковин (рис.4/16-18), и плоскодонный горшковидный сосуд с высоко поднятыми покатыми плечиками и низкой прямой горловиной (рис.6/6).

В третьей катакомбе был погребен ребенок возрастом 2-3 лет в аналогичной позе и с такой же ориентировкой, как и младенец в первой могиле (рис.7/1). В погребении были обнаружены кремневые пластины и конический нуклеус (рис.6/1), каменное тесло, медная игла (рис.8/4), шесть медных браслетов, два медных височных кольца (рис.5/1,2), ожерелье из медных бус, две пекторали из клыков кабана, подвески из раковин и зубов оленя (рис.4/1-10) и каменные бусы. Ноги погребенного были обмотаны нитью медных бус (рис.5/5).

Последнее, пятое погребение, находившееся в стороне от основной группы, принадлежало взрослому индивидууму (пол и точный возраст не определены). Умерший был уложен в скорченном положении на спине, головой к юго-востоку (рис.1/4). На груди погребенного лежало богатое ожерелье, состоявшее из нескольких нитей медных бус, подвески из кабаньего клыка и просверленной створки раковины (рис.4/15). На обе руки были надеты по два медных браслета (рис.8/5) и еще один браслет размещался между телом и левой рукой (рис.8/2). На ноги погребенного были

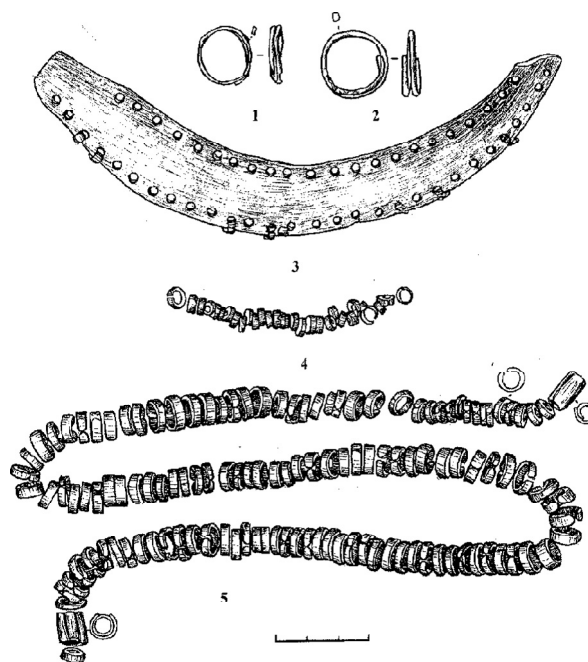


Рис.5. Материалы Джурджулеитского могильника (по В.Хачеу и С.Курчатову).



намотаны нити медных бус.

Относительная хронология памятника, несмотря на его несомненную оригинальность, устанавливается сравнительно легко. Большинство выявленных здесь признаков погребального обряда и инвентаря находят многочисленные параллели в материалах различных европейских культур периода раннего – начала среднего энеолита. Особенно важен для датировки сосуд из третьего детского погребения, который полностью соответствует одному из морфологических типов керамики культуры Гумельница периода А2 (Berciu 1956, p.518, fig.19.2 и 47; p.548, fig.80.1 и 81). Принимая во внимание хронологическое соотношение этого периода с другими европейскими энеолитическими объединениями, Джурджулештский могильник в целом можно синхронизировать, помимо культуры Гумельница А2, с культурами Кукутень А 2-3-Триполье В1, Тисаполгар, хвалынской и скелянской (по терминологии Ю.Я.Рассамакина). В этом случае абсолютный возраст памятника должен ограничиваться приблизительно третьей четвертью V тыс. до н.э. (по калиброванным датам).

Те же многочисленные параллели, достаточно однозначно определяющие хронологическую позицию могильника, порождают не менее многочисленные трудности при попытке соотнести его с какими-то

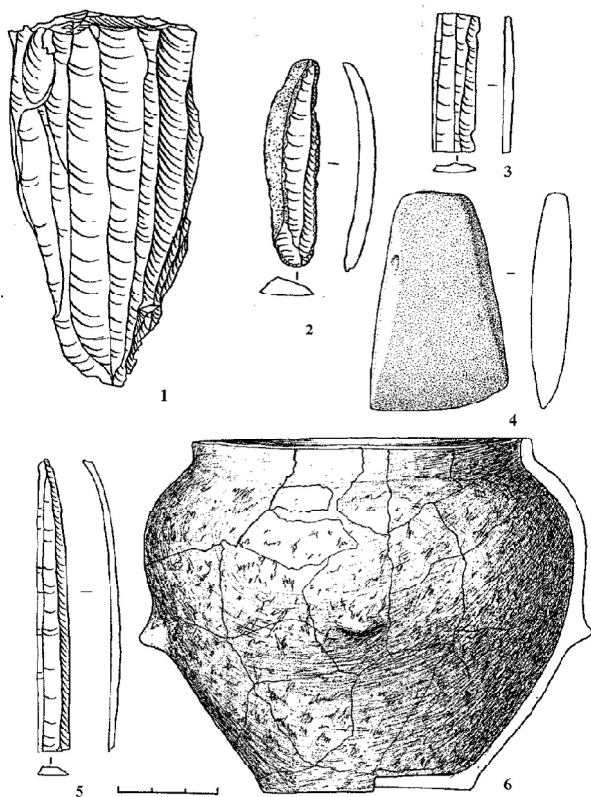


Рис.6. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

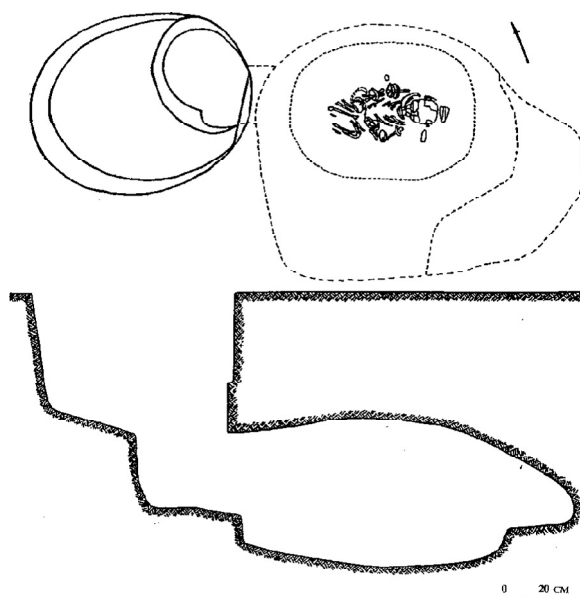


Рис.7. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).

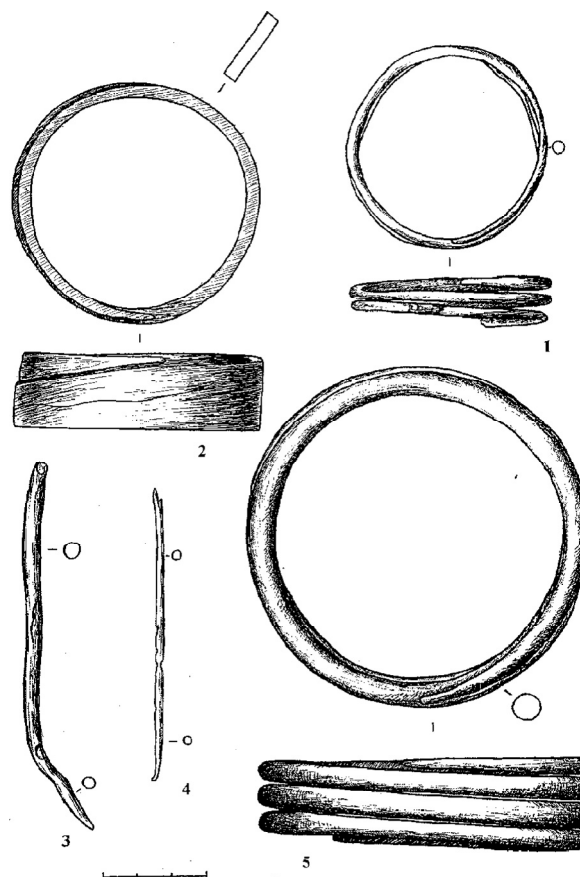


Рис.8. Материалы Джурджулештского могильника (по В.Хахеу и С.Курчатову).





конкретными культурными образованиями эпохи энеолита. Действительно, отдельные признаки, характеризующие Джурджулештский некрополь, встречаются в самых различных культурах Юго-Восточной, Восточной и Центральной Европы, но при этом остаются сугубо индивидуальными с точки зрения их компоновки в пределах единого погребального ансамбля. По всей вероятности, структурная конфигурация, отраженная в материалах могильника, представляла собой какое-то качественно новое явление в культурно-историческом контексте европейского энеолита,

истоки которого еще предстоит открыть.

В свою очередь, именно отчетливо улавливаемый единый замысел в структурной организации разнообразных обрядовых элементов позволяет детально сопоставить данный похоронный ритуал с четко выдержанной структурой основного индоевропейского мифа, причем не только в плане статичности базовых символических противопоставлений, но и в аспекте динамичности сюжетной линии мифа и реконструируемой погребальной церемонии. Иными словами, мы попробуем представить, как выглядит

### **Миф сквозь призму ритуала**

Похоронный ритуал Джурджулештского могильника должен был включать в себя, наряду с собственно моментом погребения усопших, какие-то целенаправленные действия, связанные с обеспечением соответствующих условий для благополучного перехода душ умерших (или умершего) в иной мир. Следы такой процедуры обнаруживаются прежде всего в пределах первого жертвенного сооружения, сама конструкция которого может содержать набор характерных признаков, передающих символическую классификационную систему задействованного в ритуале человеческого коллектива.

Напомним, что сооружение было оформлено в виде прямоугольной площадки с остатками кострища, с трех сторон оконтуренной ровиками и открытой к югу (рис.1/3). Показательно, что, согласно ведийским представлениям, именно южное направление ассоциировалось со смертью или с царством Ямы — владыки мертвых (Тайтт.-самх. 1,8,7; Мбх. 3,42,16). К тому же прямоугольная форма жертвенной площадки с круглым кострищем-алтарем внутри поразительно напоминает прямоугольную горизонтальную структуру схемы мирового дерева (Топоров 1987: 401-404). По крайней мере, она недвусмысленно тяготеет к четырехчастной организации горизонтального пространства, будучи строго ориентированной по странам света.

Данное место отчасти совпадает со священным прямоугольником для возжигания жертвенного огня у индоариев, известным из ведийских и брахманических текстов (напр., Шат.-бр. 7,2,2). Основное отличие состоит в том, что последний очерчивался бороздами от повозок, в то время как площадка в Джурджулеште была ограничена ровиками. Тем не менее этим отличиям можно найти объяснение, учитывая, что могильник функционировал задолго до появления колесного транспорта. Священная площадка ведийских ариев вполне могла быть дальнейшим развитием древнего образца, но в новых условиях и при помощи новых средств. Однако прежнее значение и форма сооружения, по-видимому, были сохранены.

Следует также отметить, что прямоугольной формой отличались дворец царя потустороннего мира Ямы (Мбх. 2,8) и его авестийский аналог Вара, выстроенный царем Йимой по указанию Ахуры Мазды (Вд. 2,25). Это совпадение кажется особенно примечательным, поскольку и в том, и в другом случае речь идет о реальных или мифических сооружениях, связанных со смертью.

Своего рода сгустком двоичных символических классификаторов является центральное мужское захоронение, которое может быть рассмотрено с точки зрения традиционной индоевропейской дихотомии. Так, экстраординарный оружейный набор, помещенный в могилу, весьма ясно обозначает главную социальную ориентацию усопшего, связанную прежде всего с военной функцией.

Отчасти такой вывод подтверждается фаллическим изображением, которое довольно органично вписывается в общую символическую структуру признаков. Хорошо известна тесная связь этого символа прежде всего с индоевропейскими божествами войны и грозы, особенно в ведийском пантеоне. Он мог служить в качестве оружия, например, палицы Индры, или выражать идею плодородия. И не случайно эротические образы Ригведы буквально заполнены поэтическими сравнениями Индры с быком, извергающим семя, а описание любовных приключений этого бога-воителя занимает в ведийских текстах, пожалуй, не меньше места, чем упоминание его воинских побед. Разумеется, довольно часто Индре приходилось отвлекаться от этого приятного занятия для свершения очередных героических деяний. Ничего не поделаешь. *À la guerre comme à la guerre!* Однако после ратных трудов он неизменно возвращался на этот порочный путь, пока не был лишен мужских признаков, неосторожно соблазнив жену одного из легендарных ведийских поэтов, впрочем, весьма ненадолго. Все-таки поразительно, насколько жизнь божественных персонажей нередко напоминает перипетии человеческой жизни, с той лишь разницей, что в последней далеко не все так легко исправимо.



Аналогичное соединение выдающихся воинских и сексуальных качеств наглядно демонстрирует погребенный индивидуум в могиле №1, по крайней мере такая символическая комбинация отнюдь не выглядит противоестественной в данном контексте. В то же время в номенклатуре погребального инвентаря присутствует еще один символ, который, казалось бы, полностью противоречит упомянутому выше. Речь идет о бараньей лопатке, размещенной у правой руки погребенного (рис.2/1). Такие предметы с древнейших времен являлись специфической принадлежностью шамана или колдуна и использовались в качестве особого приспособления для предсказания будущего (Тайлор 1989: 99). Присутствие шаманского атрибута в рассматриваемом погребении свидетельствует о способности умершего к медитации, возможно, о выполнении им какой-то посреднической функции между обитателем живых и миром ушедших или легендарных предков.

Таким образом, в образе усопшего оказались символически слиты в одно целое две абсолютно противоположных функции: воинская, или светская, и жреческая, или сакральная. Вместе с тем грандиозность могильного сооружения, уникальный характер сопровождающего инвентаря, наличие знаков высокого ранга недвусмысленно выражают идею социального лидерства, ясно указывают на особое место их обладателя в соответствующей социальной иерархии. Следовательно, в лице усопшего отчетливо совмещаются три жизненно важные общественные сферы деятельности: верховное главенство, воинская и религиозная функции, причем две последние, по-видимому, должны были всячески подчеркивать значение первой.

Социальная оппозиция “светское-сакральное” дополняется в погребении другими, не менее важными признаками двоичной символической классификации. Как указывалось выше, могильная камера в придонном пространстве была разделена на две половины, при этом в восточной части, где находилось тело, дно было покрыто слоем речного ила, тогда как западная, где располагались ноги, содержала большое количество древесного угля. Такое интересное распределение различных материалов в границах одного комплекса, по-видимому, должно было символизировать две основные субстанции индоевропейского космоса: воду и огонь, которые, условно разделяясь, все же воспринимались как некое единство противоположностей, тем самым выражая целостную сущность мироздания.

Этот универсальный принцип бинарности был четко соблюден и в определенной группировке жертвенных животных как в горизонтальной, так и в вертикальной проекции. Все животные были разделены на несколько отдельных пар, но, взятые вместе, без-

условно представляли собой самостоятельный структурированный вариант единого символического кода.

Первое структурное противопоставление выражалось животными двух разных уровней. Верхний уровень был занят лошадьми, быками и козлами, помещенными в верхней части заполнения центральной гробницы и соседней жертвенной ямы. На нижнем уровне, то есть на дне гробницы, находились баран/овца и рыба. Согласно индоевропейской символической классификации, рыба и нередко овца/баран, особенно в виде шерсти, ассоциируются с нижним, или потусторонним, миром, тогда как конь, бык и козел, как правило, являются обитателями верхнего, то есть земного, мира (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 535-536, 549, 581-582, 587). Следовательно, данное распределение животных, вероятно, передает вертикальную структуру индоевропейского космоса, отображая одну из главных оппозиций “верх-низ”.

Следующие ряды противопоставлений образованы отдельными парами животных как верхнего, так и нижнего уровня. На нижнем уровне такая пара была составлена из овцы/барана и рыбы, которую здесь, вероятно, можно считать именно в качестве животного-классификатора. В данной паре рыба однозначно сопряжена с нижним миром. В свою очередь, овца/баран в рамках символической классификационной структуры занимает двойственное положение. С одной стороны, это животное, как указывалось, часто выступает как хтоническое существо (например, овцы Полифема), с другой — оно в равной мере приурочено и к этому миру, занимая место у ствола мирового дерева. Более того, несмотря на свой хтонический характер, баран связан с огнем или светом, будучи, например, одной из аватар ведийского бога огня Агни, или представляя собой сверкающее золотое руно в мифе об аргонавтах. Такое сочетание темного/хтонического и светлого/земного, по-видимому, указывает на особую символику барана/овцы как скрытого, невидимого огня, который удален и отделен от людей. В этом случае поход аргонавтов во главе с Ясоном за золотым руном может быть приравнен к архаичной индоевропейской мифологеме, связанной с темой змеборчества и освобождения запертых вод, скота, солнца и т. д. Аналогичным образом можно найти объяснение присутствию останков овцы/барана на дне колодца-могилы в Джурджулештах в совокупности с костями рыбы. По всей вероятности, этой парой животных-классификаторов была обозначена двоичная оппозиция огня и воды, света и темноты и т. д. Однако эти элементы были заключены в особом скрытом месте или в отдельном мире, отличном от мира обычного, земного. Этот вывод, по-видимому, будет вполне уместным, если мы обратимся к особенностям распределения жертвенных животных верхнего уровня.





В горизонтальной плоскости животные верхнего уровня были разделены на две самостоятельные пары, по одной в пределах каждого сооружения. В то же время они составляли двоичную оппозицию более высокого порядка, где животные из жертвенника противопоставлялись животным из погребения 4. В погребении бинарный принцип был выражен совмещением в одной паре коней и быков. Эта комбинация является весьма традиционной для индоевропейской классификационной системы и, в частности, рассматривается как жертвоприношение ведийским Ашвинам или Насатям — божествам третьей, или хозяйственной, функции по Дюмезилю (Wikander 1947 — по: Littleton 1982; Иванов, Топоров 1974: 79). Присутствие приношений третьеступенчатыми богам, или Ашвинам, в комплексе с явными воинскими чертами выглядит вполне естественным, учитывая тесную взаимосвязь этих божественных персонажей прежде всего с богом грозы или войны, в данном случае с Индрой (Bergaigne 1963-II: 434, 494-495, 509; Dumézil 1985: 43-46).

Однако за чисто внешней связью между рассматриваемой парой животных и Ашвинами, возможно, скрывается более глубокая структурная дихотомия как в космогоническом, так и в социальном аспекте. Дело в том, что образ коня в индоевропейской, в частности, индо-иранской традиции, в значительной степени сопряжен с солярными классификационными признаками. К примеру, в различных ведийском гимнах постоянно подчеркивается солнечная природа коня или его тождественность солнцу (РВ 1,152,5; 1,163,2; 4,38,4; 7,77,3). В то же время символическое значение коня трактуется значительно шире с точки зрения его ассоциации с огнем (Агни) в его всевозможных проявлениях, в том числе с жертвенным огнем в обрядовой церемонии (Macdonell 1893: 471-472; ср. также мотив огненного коня в славянском фольклоре: Иванов, Топоров 1974: 48). Следовательно, жертвенные кони в погребении 4 в Джурджулештах могли символизировать стихию огня как одного из наиболее традиционных делений двоичной оппозиции.

Такой вывод кажется вполне правомерным, поскольку бык может трактоваться как зооморфный символ луны, темноты и, что важно, божественного напитка сомы/хаомы, то есть жидкой субстанции (York 1993: 204-205), тем самым образуя противоположное дихотомическое деление по отношению к коню. Тогда соединение указанных символических классификаторов в пределах одного сооружения на Джурджулештском могильнике в космогоническом отношении должно было представлять идею слияния, или единства, двух изначальных природных стихий: света и мрака, огня и воды, а в ритуальном плане выражать взаимосвязь жертвенного огня и жертвенных возлияний.

Однако этим не исчерпывается возможность иных интерпретаций данной пары жертвенных животных, например, в ракурсе социального дуализма как основного принципа организации общества. Весьма характерно, что в обряде жертвоприношения конь и бык, как правило, соотносятся с двумя противоположными социальными группами: конь с воинской категорией, а бык — с фигурой жреца. Этот принцип довольно строго соблюдается в самых различных культурах от Индии до Рима, что предполагает его глубокие корни, уходящие к единой индоевропейской общности (Dumézil 1954). Здесь уместно отметить, что, по мнению А.Бергена (1963-II: 494-499), пара Ашвинов/Насатьев, упомянутая выше, должна идентифицироваться с Индрой и Агни, которые, в свою очередь, чаще всего соответствуют: первый — воинской, а второй — жреческой функции, с одной стороны, и ассоциируются с быком и конем — с другой. Как полагал Берген (1963-II: 500-510), внешне неразличимая в Ригведе пара Ашвинов является лишь поздним развитием, ведущим к слиянию прежде противоположных понятий. На присутствие в Ригведе пары Индра-Насатя специально указывал П.Тиме (1960: 315), допуская изначальное существование лишь одного из Ашвинов. В силу этого вполне вероятно, что параллели между рассматриваемой парой животных и Ашвинами применительно к Джурджулештскому могильнику, в общем-то, не лишены основания и действительно могут предполагать наличие бинарной структуры “воины-жрецы” как основного концепта в определенной социальной иерархии.

Таким образом, двоичная классификационная система, по-видимому, выступает и в данном случае как универсальный организующий принцип, охватывающий природный, ритуальный и социальный параметры. Вместе с тем, опять и опять совмещение в одном комплексе двух различных частей оппозиции, скорее всего, подчинялось идее их взаимообусловленности, единства как неперемного условия нормального функционирования вселенной. Следует подчеркнуть, что такое понимание ритуального значения пары конь-бык на верхнем уровне хорошо согласуется с компоновкой признаков нижнего уровня, на дне могильного сооружения, демонстрирующей аналогичную схему.

Третья пара животных, располагавшаяся в верхней части заполнения жертвенной ямы и представленная быками и козлами, как будто внешне отличается от двух рассмотренных выше. Тем не менее эти внешние различия не обязательно предполагают различия структурно-семантические. Действительно, даже чисто формально данная пара фактически дублирует двоичную оппозицию верхнего уровня в погребении 4, учитывая тесную культовую, вплоть до взаимозаме-



няемости, связь козла с конем. Как и конь, козел в некоторых индоевропейских мифологических традициях обозначает божеств солярного или огненного круга (например, Пушан и Агни в Ригведе) или соотносится с богами грозы или воинской функции (козлы как упряжные животные Тора и Перкунаса) (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 586-587; Keith 1925: 192). Поэтому, как заместитель коня, он вполне мог выступать в роли последнего в структурной оппозиции по отношению к быку. В силу этого можно заключить, что животные в жертвенном комплексе демонстрируют, в сущности, ту же идею слияния противоположащих начал, которая отражена в соответствующей комбинации животных в четвертом погребении.

Таким образом, в распределении жертвенных животных можно раскрыть несколько типов двоичных противопоставлений. Первый тип оппозиции заложен в специфическом подборе животных в границах каждой из трех самостоятельных пар. При видимом различии в подборе животных внутри отдельной пары по отношению к двум другим, здесь все же трудно заподозрить какой-то произвольный подход, поскольку любая двухчленная структура в данном случае в собственной манере выражает одну и ту же генеральную идею взаимосвязи между двумя рядами противопоставлений. Исходя из этого, можно допустить, что все три пары входят в единую тернарную систему со строго фиксированным местоположением каждой ее части.

### Мотив трех миров

Мотив трех миров или небес в космогонических представлениях индоариев действительно является базовым для описания структуры ведийского, и, вероятно, не только ведийского, универсума, который заключает в себе два близких, или видимых, пространства и одну отдаленную, скрытую, невидимую сферу, так называемое “третье” или “высшее небо” (Bergaigne 1963-I: 1-3; Kuiper 1975: 117-118, fig.2). По Бергеню (рис.9/1), в пределах видимых миров развивается земная жизнь людей, животных, растений. Они насыщены солярными и атмосферными явлениями, которые находятся в постоянном движении, подчиняясь четко установленным законам организованного космоса. Оба этих мира обозначены в Ригведе термином *sat* (сущее; то, что существует), подразумевающим упорядоченную, дифференцированную часть мироздания.

Согласно Кейперу (рис.9/2), эти же два пространства фактически представляют собой только первую, организованную часть космоса, разделенную на два самостоятельных мира, причем последний, временная обитель Варуны и царство Ямы, содержит в себе элементы предшествующего состояния стагнации, хаоса, или *asat* (не-сущего; того, что не существует).

В пределах самой системы действуют особые типы бинарной оппозиции, предопределяющие специфику внутрисистемного строения. Одна из таких оппозиций представлена животными двух различных уровней: верхнего и нижнего, при этом одно из дихотомических делений образовано двумя парами верхнего уровня, другое — изолированной парой на дне погребения 4. В каком-то смысле две верхние пары могут пониматься как одно целое, но только лишь в оппозиции к животным нижнего уровня, то есть к барану/овце и рыбе. Следующее противопоставление состоит из двух пар животных верхнего уровня в заполнении жертвенной ямы и могильного сооружения. Оппозиция между ними выражена не так ярко, как в предыдущем случае, что подтверждается сравнительно одинаковым видовым набором животных. Это только лишь раз указывает на то, что две последние пары изначально мыслились именно в терминах крайнего, или достаточно резкого, противопоставления третьей паре. По-видимому, именно это противопоставление является ключевым для понимания глубинной сущности рассматриваемой трехчастной системы.

Но что же все-таки скрыто за этой своеобразной комбинацией символических классификаторов? Можно ли найти ей какие-то близкие параллели в образах и понятиях древних индоевропейских мифологических и религиозных концепций? Для этого нам необходимо обратиться к одному к одному из основных концептов ведийской космогонии, известном как

Помимо этой части, существует вторая, противоположная область неупорядоченного космоса, или собственно *asat*, которая, по Кейперу, тем не менее остается в границах видимого пространства (второе небо). Но именно эту область Бергеню (1963-I: 2; II: 74-80, 414-416) считал высшим или третьим, то есть невидимым небом, в котором скрыты космические воды, огонь и где находится высшая обитель Агни, Сомы, Вишну и других богов. Иными словами, то, что Кейпер рассматривал как второе небо, связанное с неупорядоченным космосом, для Бергеня было третьим или высшим небом. А.Бергеню специально не оговаривает природу этого третьего неба, что, по-видимому, означает принадлежность последнего к организованному пространству (*sat*). Примерно такой же точки зрения придерживался В.Н.Браун (1941: 79; 1942: 85; 1965: 23), соотнося все три мира с понятием *sat* или *rita* (универсальный порядок), хотя проблема третьего неба им специально не оговаривалась.

Ф.Кейпер, основываясь на одном из философских гимнов РВ 10,5,7, где упоминается “*sat u asat в высшем небе*”, интерпретировал третий или высший мир/небо как мир трансцендентальный, включающий в



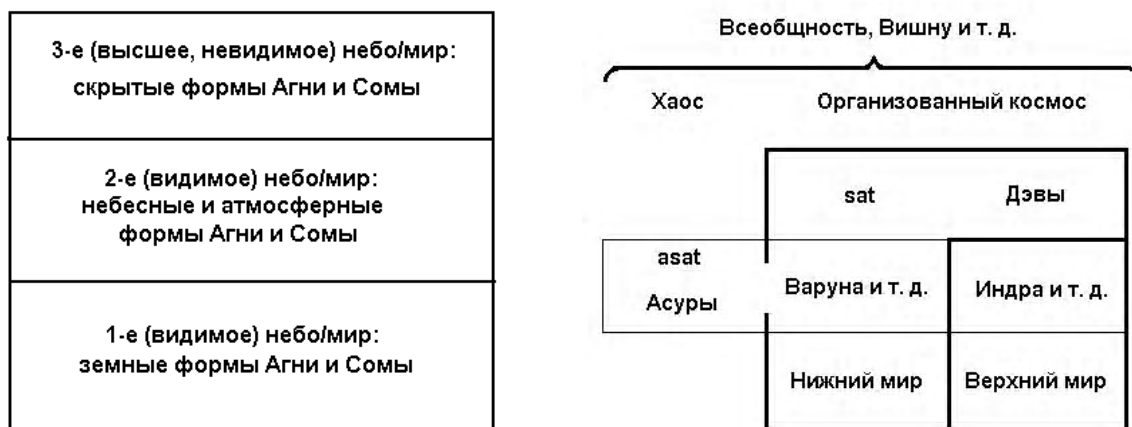


Рис.9. 1 — схема организации ведийского космоса по А.Бергеню; 2 — схема организации ведийского космоса по Ф.Кейперу.

себя как организованную часть космоса с ее подразделением на верхний и нижний уровни, так и неорганизованный, или хаотичный, космос. Фактически этот трансцендентальный, или невидимый, мир был приравнен Кейпером (1975: 117) к такому абстрактному понятию, как “взаимосвязь” (“relationship”), соединяющей два дихотомических деления, то есть организованный и неорганизованный миры. С точки зрения оригинальности эта идея выглядит просто замечательной и, как мне кажется, является самой важной в данной работе.

Вместе с тем, помещая царство Ямы в нижний отдел организованного космоса, то есть в первое небо, Ф.Кейпер почему-то не обратил внимание на то, что обитель этого царя мертвых также связана с третьим или высшим, то есть невидимым, отдаленным небом (РВ 1,35,6; 9,113,8; 10,14,8; 10,58,1; 10,123,6), на что специально обратил внимание Бергенъ (1963-I: 85-86). А это означает, что проблема третьего неба решается не так просто. Дело в том, что царство Ямы в Ригведе и более поздней литературе преподносится как место, вполне соответствующее понятию рая, где умерший становится бессмертным, где нет холода и жары, болезней и изнурительного труда и т. д. РВ 10,135,7 свидетельствует: “*Это место обитания Ямы, которое называется жилищем богов*”. Как справедливо отмечает Б.Линкольн (1991: 41), потусторонний мир в индоевропейской космогонической картине мироздания был создан как неотъемлемая часть организованного космоса, хотя и противопоставлялся миру земному. Но это была, тем не менее, оппозиция в рамках одной целостной структуры. В силу этого в древнеиндийской и иранской традициях иной мир, где обитают души предков, не носит столь ужасающий характер, а скорее является залогом грядущего бессмертия. И именно

поэтому так близки по своим признакам дворец ведийского Ямы (Мбх. 2,8) и Вара — убежище-ограда, выстроенная авестийским Йимой, или Арийана Вэджа — место встречи богов и избранных смертных (Вд. 2,21-43), на что неоднократно обращали внимание различные исследователи (Darmsteter 1965: LXXV; Dumézil 1965: 162-164; Lincoln 1991: 26-29, 41-42).

Таким образом, у нас есть все основания предположить, что все три неба или мира, включая высшее или невидимое, составляют единую трехчастную систему, соответствующую организованному космосу. Но как тогда быть с выражением “*сущее и не-сущее в высшем небе*” (РВ 10,57,7), которое недвусмысленно указывает на то, что третий невидимый мир состоит из двух противоположных частей: упорядоченной и неупорядоченной, *sat* и *asat*? Возможное решение этой проблемы можно найти в представлениях древних индоариев о посмертной участи усопших, которая всегда подразумевала некую альтернативу. Первый путь, уготованный достойным, вел к вечным пастбищам Ямы, где находились души предков и где “*под деревом с прекрасными листьями Яма пьет вместе с богами*” (РВ 10,135,1). Этот путь вел к спасению и вечной жизни.

Но существовал и другой путь, по которому предстояло пройти грешникам и который вселял ледящий ужас в сердца смертных. М.Фаулэр (1947: 60) очень хорошо почувствовал то безмерное ликование, которое испытал создатель гимна РВ 8,47,18, очистившийся от грехов и, вероятно, миновавший той неприятной перспективы, о которой говорилось выше: “*Теперь мы — победители, теперь мы достигли своего конца: мы стали безгрешными*”. Но что же так ужасало ведийских ариев? Как должно было выглядеть то место, которого так благополучно избежал поэт в



РВ 8,47,18? Как считает Б.Линкольн (1991: 41): “То, что индоевропейцы знали также область мертвых как страшное, тоскливое место, темное и печальное, или наполненное змеями и другими ужасающими созданиями, становится ясным из других источников, ...но были это отдельный загробный мир или та же самая область, рассматриваемая с совершенно противоположных перспектив, в настоящее время нельзя утверждать определенно”. Тем не менее, известная определенность в локализации и характеристике по крайней мере ведийского “ада” все же имеется.

В своем путешествии по пути предков души умерших, как праведников, так и грешников, следуют за божественным психопомпом Пушаном — олицетворением солнца или солнечной энергии. Пушан, как солнечное божество, ведет их по нисходящей траектории дневного светила, по “злому пути”, то есть на запад, в направлении смерти. Он приводит души в глубокую яму, где рождается невидимым сам, то есть в невидимый, скрытый мир. Этот мотив ямы как невидимого мира крайне важен, поскольку дорога для умерших-праведников в потусторонний мир — это не только путь предков, но одновременно и “путь богов” в третье, или высшее, а значит и скрытое, невидимое небо (Kramrish 1961: 107-109, 120-121). Фактически здесь уравниваются такие понятия как “яма” и “высшее небо”, то есть глубокая яма осознается как третье невидимое небо, светлая обитель владыки царства мертвых Ямы. Также весьма существенно, что высшее небо в данном случае рассматривается только в положительном аспекте.

Однако ниже дна этой ямы находится другая область или бездонная пропасть (РВ 7,104,3), ведийский ад, по В.Н.Брауну (1941: 79-80), куда исчезают души грешников и откуда уже нет возврата. Там залегает ужасный змей и царствует ее величество Смерть, или Ниррити — персонифицированное Разрушение (РВ 7,104,9). Эта бездонная пропасть и есть *asat*, не-сущее, то, что не существует и что также находится в третьем или невидимом небе-яме. Это царство хаоса и стагнации, стеснения и ограничения, связанности и бездвижности, вечного мрака. Примечательно, что мотив связывания, то есть ограничения движения, очень хорошо согласуется с образом Ниррити, которая вооружена петлей и путами (АВ 6,63,2; Шат.-бр. 7,2,1,15).

В области, где обитает Ниррити, некогда присутствовали все элементы организованного космоса, потому что *sat* происходит из *asat*, сущее из не-сущего (РВ 10,72,3), но они пребывали в неупорядоченном, нерасчлененном состоянии, и “*тьма была скрыта тьмою*” (РВ 10,129,3). В этой области душа умершего разрушается, дезинтегрируется без всякой надежды на восстановление, без всякой перспективы когда-либо увидеть вожделенные луга Ямы. Душа сама становит-

ся частью *asat* — тем, что не существует. Ну как тут не понять ликование ведийского риши, ставшего безгрешным!

Итак, действительно, именно в невидимом третьем мире мы находим искомую оппозицию “*sat* и *asat* в высшем небе”. Это оппозиция между царством Ямы, или третьей частью организованного космоса (раем), и царством Ниррити, или неорганизованным космосом (адам). Отсюда вытекает другая дихотомия, между самими Ямой и Ниррити, которые, будучи приуроченными к противоположным областям загробного мира, по сути являются в этом качестве двумя сторонами одной медали. Подобное разделение обязанностей вполне может означать, что истоки наблюдаемой дихотомии, возможно, скрываются в истории рождения Ямы, который появляется на свет от пары Вивасват-Саранью не один, а вместе с сестрой-близнецом Ями. В РВ 10,10 и АВ 18,1,1-16 пересказывается диалог между братом и сестрой, в котором последняя пытается склонить Яму к кровосмесительному браку, или инцесту. Прямых указаний на то, что это все-таки произошло, в ведийских источниках не имеется. Тем не менее полностью исключить развитие ситуации именно в этом русле все же нельзя, так как мотив инцеста между двумя близнецами является чуть ли не универсальным для различных мифологических традиций (Ward 1968).

Дальнейшая карьера Ямы, первого, открывшего дорогу смерти, завершилась в воцарении его как владыки потустороннего мира, вернее, благоустроенной половины последнего. “*Яма был первым, кто нашел этот путь для нас, это пастбище, которое никто не отнимет*” — утверждается в РВ 10,14,2. Вместе с тем смерть Ямы может расцениваться не столько как таковая, сколько как своего рода переход в иное состояние, так как вечная жизнь на том свете, в сущности, является лишь одной из форм бессмертия. Следовательно, куда вел путь Ямы, как будто ясно, но проблема состоит в том, чтобы определить, откуда он начинался. Другая сторона проблемы — это участь Ями, его сестры, о которой практически ничего не сообщается.

Решение названной проблемы опять уводит нас к понятию третьего неба. Дело в том, что новая обитель Ямы в высшем небе, как одно из подразделений организованного пространства, не могла существовать до возникновения самого этого пространства. Фактически смерть Ямы и создание упорядоченной вселенной, включавшей и невидимый третий мир, представляют собой одномоментные события. Но в этом случае прежнее местонахождение будущего царя мертвых должно было локализоваться в области, предшествующей созданию, то есть в поле не-сущего, в *asat*. Именно оттуда он вместе с другими богами





переместился под сень универсального закона вселенной — *rita*. Но именно там, в *asat*, должно быть, осталась его сестра-близнец Ями-Ниррити, превратившаяся в хранителя недифференцированного мира.

В свете этих рассуждений привлекает внимание одна любопытная деталь. В Майтт.-самх. 1,52,12 описывается плач Ями по ушедшему брату, в котором она повторяет: “Только сегодня он умер”, поскольку тогда еще не существовало ночи. Но боги, сжалившись над Ями, даровали ей ночь, и похоже, что навсегда. Этот эпизод как будто свидетельствует об одном весьма значительном событии в организации вселенной, а точнее, об отделении света от тьмы. И если немеркнущий свет стал одним из главных атрибутов царства Ямы, то вечная беспросветная тьма осталась в пределах *asat*.

Отчасти это предположение согласуется с выводами А.Матаса (1991: 107-115), также идентифицировавшего Ями с Ниррити, но в несколько ином контексте. В интерпретации Матаса сюжет о Яме и Ями, как и его угаритская параллель в мифе о Баале и Моте, представляет собой идею креативного саможертвоприношения верховного божества, в данном случае Ямы, путем слияния его с хтонической богиней смерти Ниррити-Ями, которую исследователь, вслед за А.Бергенем (1963-I: 97), отождествляет с образом Земли. Вместе с тем такая трактовка в известном смысле противоречит самой концепции вторичного создания в индоевропейской мифологии, поскольку сказание об этом событии, в чем в общем-то и заключается его безусловная оригинальность, по сути является мифом-катастрофой, повествованием о разъединении, разведении двух противоположных начал, пребывавших до этого в слитном состоянии. Яма и Ями, которые и в самом деле могли персонифицировать небо и землю, но не только их, действительно представляли собой одно целое в чреве матери. Попытки Ями склонить брата к кровосмесительному браку — это желание сохранить статус-кво, это своеобразный протест против неминуемого разрыва. Трагедия Ями состоит в том, что этот разрыв все-таки произошел, и ее плач по ушедшему брату — лучшее тому доказательство.

Но связь между Ямой и Ями, скорее всего, не прервалась окончательно, насколько может сохраниться связь между членами одного двоичного противопоставления. Близость между Ямой и Ниррити с точки зрения совпадения функциональных обязанностей, их совместная локализация в невидимом третьем небе, вернее, в противоположных областях этого пространства, сопряженность одного с югом и мужским началом, а другой с севером и женским началом — все это как будто подтверждает тезис о тождестве Ниррити и Ями, поскольку обе одинаково входят в бинарную

оппозицию с царем мертвых Ямой.

Миф Ямы, несмотря на его явно редуцированный характер в ведах, по-видимому, должен занимать одно из центральных мест в представлениях индоариев о структуре вселенной. В современных попытках реконструировать эту структуру в ее оригинальном виде особенно важным является, если можно так выразиться, выбор наиболее адекватной точки наблюдения. Интерпретация Ф.Кейпера (рис.9/2), заключающая видимый (*sat*) и невидимый (*asat*) для человека миры в трансцендентальное третье небо (второй аспект невидимости?), предполагает высшую степень абстрагированности. Структура здесь рассматривается с позиции самого третьего неба, с позиции божества, например, Вишну, поскольку трудно вообразить, что простой смертный мог осознавать извне тот видимый мир, в котором он пребывал. Скорее всего, создатели ведийских гимнов мыслили более конкретно и, находясь в пределах видимого пространства, понимаемого как оппозиция земля-небо, экстраполировали свое видение в область, недоступную для обозрения, в область невидимого. Точкой наблюдения здесь оставалась земля.

Основным принципом в устройстве вселенной, вероятно, было противопоставление видимого и невидимого пространств (рис.10/1). В границах видимого, или внутреннего, пространства дихотомическими делениями являлись поверхность земли, занятая животными, растениями, земными водами и огнем и, конечно же, человеком, с одной стороны, и купол неба с воздушной средой — арена солярных и атмосферных феноменов — с другой. За куполом видимого (второго) неба, но также и под землей, на-

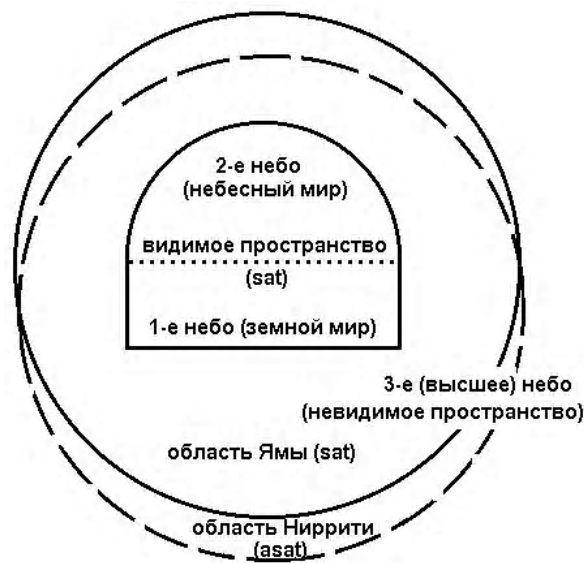


Рис.10. Схема организации ведийского космоса, предложенная в настоящей работе.



ходилось скрытое от глаз человека третье небо, которое со всех сторон окружало внутреннее пространство. Этот нюанс окружения представляется особенно важным, так как умерший, помещаясь под видимую поверхность плоской земли, мог очутиться на другой стороне этого “блина”, под куполом другого неба, на вечных пастбищах Ямы. Отсюда вытекает другая важная деталь, сближающая царство Ямы с образом матери-земли, которая служит убежищем для покинувшего земной мир человека.

Третье небо также было устроено по принципу оппозиции, членами которой выступали царство Ямы (ведийский рай) и царство Ниррити (ведийский ад). Сложность структуры состояла в том, что область Ямы, противопоставляясь внутреннему пространству, в то же время образовывало с ним трехчленный организованный космос (*sat*) и, следовательно, понималась как прямая противоположность по отношению к неупорядоченному космосу (*asat*), владениям Ниррити. Это двойственное положение обитатели Ямы, должно быть, предопределило ее сравнительно легкую проницаемость как с одной, так и с другой стороны. Не исключено также, что с понятием *asat* ассоциировались изначальные космические воды, откуда был некогда экстрагирован огонь и где залегал мистический Ахи Будхья — Змей Глубин. В этом случае к оппозиции

“свет-тьма” добавляется другое близкое противопоставление “огонь-вода”.

В силу такого сравнительно жесткого разграничения противоположностей в паре Яма-Ниррити потусторонний мир предков в каком-то смысле несет в себе элементы, свойственные зоне не-сущего: он также вечен, постоянно иллюминирован, лишен явного развития и потому на редкость статичен, то есть это мир аномальный, но также и идеальный, с точки зрения земной жизни. Если его и можно рассматривать как некое отображение области не-сущего, то это не-сущее со знаком плюс, или, точнее, своего рода концентрат всего положительного, что когда-то содержалось в первозданном хаосе. Более того, именно в этом мире, в отличие от земного, парные противопоставления не доведены до крайности, они гармонично взаимосвязаны в такую вечную целостную структуру, которая сама может выступать в роли идеального универсума. Эта структура, скорее всего, понималась как высшее воплощение единства противоположностей, высшее и буквально, и метафорически по отношению к двум подразделениям видимого пространства, вмещающая в себя всю гамму противоречий последнего. Вполне естественно, что подобный жизненно важный комплекс представлений каким-то образом должен был транслироваться и в сферу ритуала.

### Структура ритуала в контексте мотива трех миров

Столь пространственный экскурс в проблему третьего неба и миф Ямы был совершенно необходим, поскольку без четких представлений о строении ведийского и, шире, индо-иранского космоса практически невозможно в полной мере расшифровать символический код той структуры, которая заложена в аранжировке признаков Джурджулештского могильника. То, что мы имеем дело именно с индо-иранской моделью вселенной, весьма красноречиво демонстрирует принцип распределения жертвенных животных и некоторые другие детали похоронного ритуала. Как указывалось выше, животные образуют единую тернарную структуру, в которой различаются несколько типов двоичных противопоставлений. Первый тип оппозиции образован различными видами животных в рамках каждой отдельной пары, которая может пониматься как самостоятельная единица организованного космоса. Другой тип дихотомии, в отличие от первой, несколько смягченный по характеру, выражен двумя парами верхнего уровня, что, по-видимому, свидетельствует об их тесной взаимосвязи. Согласно третьему типу, две пары верхнего уровня резко противопоставляются паре нижнего уровня, и это противопоставление, действительно, оказывается решающим. Подобная расстановка животных безусловно не случайна, она отчетливо репродуцирует устройст-

во упорядоченной части вселенной, где пары верхнего уровня отображают два видимых неба/мира, а нижняя пара — одно из подразделений третьего невидимого неба/мира, или царство Ямы/Ймы.

Но почему все-таки животные нижнего уровня должны воплощать именно мир мертвых предков? Ответ на этот вопрос могут дать сами Ригведа и Авеста. Эти детали мне кажутся настолько важными, что я привожу оригинальные переводы А.Бергена с санскрита (1963-I: 77) и Дж.Дармстеттера с древнеиранского (1965: 16), сопровождая эти пассажи русским переводом. В РВ 10,18,13 мы находим: “*J'élève la terre en vouîte au-dessus de toi; puisse-je, en déposant cette motte d'argile, ne pas te blesser!...*” (Я воздвигаю эту землю над тобой как купол; пусть я не пораню тебя, когда кладу этот ком глины...). В Вд 2,24 мы читаем: “*Before that winter, those fields would bear plenty of grass for cattle: now with floods that stream, with snows that melt, it will seem a happy land in the world, the land wherein footprints even of sheep may still be seen*” (Перед этой зимой те поля родят обильную траву для скота: теперь с потоками, которые текут, со снегами, которые тают, она [Вара — И.М.] покажется счастливейшей землей во всем мире, землей, на которой даже отпечаток овечьего копыта будет долго заметен).

Первый из приведенных пассажей является





фрагментом погребального гимна, в котором нас интересуют прежде всего купол, второе — мотив ранения, повреждения, третье — ком глины. Именно эти детали полностью соответствуют конструктивным элементам центрального мужского погребения в Джурджулешть. Напомним, что нижняя часть заполнения колодца была оформлена в виде глиняного купола, покоящегося на деревянном перекрытии собственно погребальной камеры. Но отсюда возникает следующий вопрос: почему купол и глина? Каково их значение? Все дело в том, что очертания полусферы тесно сопряжены с формой небосвода, наблюдаемого с земли, поэтому купольная конструкция в Джурджулешть передает именно полукруглое небо, но небо не этого, а иного, невидимого мира. На это указывает материал, из которого сооружен купол, поскольку желтая глина символизирует немеркнущий свет в царстве Ямы. Перекрытие, на котором находился глиняный купол, может интерпретироваться двояко: с одной стороны, оно действительно предохраняло тело покойного от разрушения, повреждения, с другой — вместе с прямоугольной могильной камерой, должно быть, представляло собой жилище, которым Яма обеспечивает новоселов в своем царстве (РВ 10,18,13).

Интересно отметить, что благодаря своей форме глиняный купол в Джурджулешть может трактоваться как своеобразный курган, “утопленный” в землю. В известном смысле он мог служить предтечей тех наземных глиняных насыпей, которые сооружались в Северо-Западном Причерноморье на более позднем этапе энеолита. Следует подчеркнуть, что в гимне РВ 10,18 вообще содержится почти что “археологическое” описание монументального надмогильного сооружения, состоящего из различных конструктивных элементов. Помимо упоминания глиняного кургана, мы находим здесь: *“Я возвожу эту стену для живых...”* (18,4) (процесс сооружения кромлеха-ограды) и: *“Пусть земля, открывшись, останется твердой, так как должна быть установлена тысяча столбов”* (18,12) (подкурганые столбовые конструкции). Именно это сочетание глиняной насыпи, кромлеха-ограды и столбовых сооружений характеризует тот набор признаков, которые прежде всего присущи погребальным памятникам культуры Чернавода I-Хаджидер (Manzura 1994: 96; Leviṭki, Manzura, Demcenko 1996: 72-75). Если вывод о связи глиняного купола в Джурджулешть с более поздними энеолитическими курганами приемлем, тогда можно говорить о непрерывном развитии на данной территории одной и той же культурной традиции, причем традиции, смею заметить, местной, карпато-балканской, а не привнесенной откуда-то извне.

Не менее показателен пассаж из Видевдата, который является частью строительного плана Ахуры

Мазды, изложенного последним Йиме при сооружении Вары, этого авестийского аналога царства Ямы. Здесь наше внимание привлекает упоминание отпечатков овечьих копыт, поскольку именно копытца овцы или барашка были аккуратно расставлены вокруг погребенного в центральной могиле. Все, как обещал Ахура Мазда.

Таким образом, мы видим, что пара животных нижнего уровня, овца/баран и рыба, составляет лишь один из признаков потустороннего мира, или ведийско-авестийского рая, устроенного в центральной могиле или, что равнозначно, в третьем невидимом небе. То, что дно могилы действительно понималось как обитель Ямы/Йимы, и то, что эта обитель входила в трехчленную структуру организованного космоса, параллельно подтверждается общим набором животных, принесенных в жертву в ходе похоронной церемонии. Взятые вместе, эти животные образуют единый символический ряд, который в иерархическом порядке включает лошадь, быка, овцу/барана, козла и рыбу и представляет собой целостную классификационную структуру, характерную для подавляющего большинства индоевропейских ритуальных, мифологических и социальных систем (Иванов, Топоров 1974: 79-81,300). К примеру, рыба входит в список жертвенных существ, включающий многих животных, птиц и рептилий, а также человека (Kümmel 1967: 159). Но особенно близок данный ряд древнеиндийской последовательности с ее четкими соответствиями космическим, ритуальным и социальным признакам организованного космоса (Oldenberg 1917: 361).

Итак, мы можем заключить, что жертвенные животные использовались в погребальном обряде Джурджулештского могильника в качестве особого ритуального кода, содержавшего информацию об устройстве упорядоченной части ведийской вселенной. Но за этим выводом возникают очередные вопросы. Во-первых, где же тогда находилась область хаотического космоса, или *asat*? Во-вторых, в иерархической линии жертвенных животных есть еще одно существо, которое обычно возглавляет эту скорбную колонну. Этим существом является человек. Каким же образом мог фигурировать человек в качестве жертвенного существа в контексте общего ритуала на Джурджулештском могильнике? В поисках ответа на эти вопросы мы должны перейти к другим материалам могильника. Теперь пришло время рассмотреть три детских погребения с точки зрения устанавливаемой символической парадигмы.

Прежде всего необходимо акцентировать внимание на признаках, присущих всем трем погребениям, поскольку в них заложены основные параметры исследуемой модели. Во-первых, все три захоронения являются не просто детскими, а принадлежат



индивидуумам младенческого или очень раннего возраста. Во-вторых, все три погребения совершены в ка-такombaх. В-третьих, в подборе погребального инвентаря был четко соблюден бинарный принцип, который не был прослежен только во втором, разрушенном погребении. В остальных же могилах мы находим по две пекторали из кабаньих клыков, по две раковинные подвески, по-видимому, первоначально прикрепленных к пекторалам, и четное количество медных браслетов. Следует подчеркнуть, что это правило распространяется только на категорию украшений, которые должны, безусловно, интерпретироваться как символы высокого социального статуса. В-четвертых, весьма интересной и необычной выглядит такая обрядовая черта, как связывание ног погребенных нитями медных бус. Все перечисленные признаки достаточно выразительно отделяют детские могилы от остальных захоронений могильника. В то же время каждое детское погребение обнаруживает определенные отличительные элементы, подчеркивающие индивидуальный характер того или иного комплекса.

Так, в погребении 1, помимо многочисленных украшений, содержались исключительно кремневые ножевидные пластины. Следует отметить, что расположение пластин вокруг тела весьма напоминает размещение предметов вооружения в мужском погребении. Это впечатление особенно усиливается вследствие того, что самый длинный нож был зажат в правой руке младенца наподобие реального кинжала. Похоже, что в данном случае кремневые изделия выступают как имитация реального оружия, и, следовательно, само погребение в социальном плане, по-видимому, должно было символизировать сугубо воинскую функцию.

Во втором, разрушенном, погребении кремневые пластины отсутствовали, но вместо них, наряду с многочисленными украшениями, обнаружены шило, тесло и глиняный сосуд. Символика шила и тесла является крайне интересной проблемой, но здесь мы не будем касаться этой темы в силу ее довольно обширного характера. Необходимо лишь подчеркнуть, что эти изделия хорошо согласуются с сосудом, согласно которому данное погребение может быть соотнесено с фигурой жреца. Дело в том, что сосуд или чаша традиционно ассоциируется с жертвоприношениями в виде разнообразных ритуальных напитков типа амброзии, сомы/хаомы, амриты и поэтому восходит к первой, или жреческой, социальной функции (Dumézil 1924).

Было бы крайне заманчиво соотнести третье детское погребение с функцией работника и тем самым получить полную индоевропейскую социальную триаду, по Ж.Дюмезилю (1986). Действительно, здесь были обнаружены орудия труда в виде тесла и медной иглы, а также кремневый нуклеус, который также

может как-то увязываться с хозяйственной деятельностью. И первоначальная интерпретация предлагала именно такое символическое содержание данного комплекса (Manzura 1996). Тем не менее, некоторые детали не позволяют принять эту трактовку безоговорочно. Прежде всего, тесло и иглу можно сравнить с аналогичными изделиями из второй детской могилы, которая, вероятно, классифицировала жреческую функцию. К тому же конический нуклеус мог воплощать не производственную сферу, а являться мужским символом плодородия, что, правда, также может пониматься в аспекте производства (Govedarica, Kaiser 1996: 78-79). Во-вторых, рассматриваемое погребение выглядит самым богатым среди других детских захоронений с точки зрения разнообразия и количественных показателей инвентаря. Оно наиболее близко по своим характеристикам центральному мужскому погребению и, как последнее, демонстрирует сходную тенденцию к максимальному охвату различных символических признаков. Наконец, по составу инвентаря данное погребение обнаруживает самые тесные параллели с хорошо структурированнымикладами культуры Кукутень-Триполье, происхождение которых связывается с особыми формами социально-престижной деятельности (Шнирельман 1988: 120). Вполне очевидно, что в обоих случаях использовался если не идентичный, то, по крайней мере, во многом общий семиотический код.

Таким образом, по набору признаков третье захоронение, с одной стороны, как бы противопоставляется каждому из двух других детских погребений, с другой — образует с ними самостоятельные парные комбинации. Более того, в силу отчетливо выраженной тенденции к совмещению разнородных классификационных символов оно может пониматься как некая структурная оппозиция по отношению к двум детским комплексам одновременно. Действительно, если первое и второе погребения как будто обозначают по отдельности воинское и сакральное начала, то третья могила, по всей видимости, должна была олицетворять идею верховного лидерства, объединяющего все социально значимые формы светского и духовного авторитета. Получаемая вследствие этого трехчленная символическая структура, вероятно, моделировала некогда существовавшую в рамках данного общества иерархическую схему организации власти, явно эволюционирующей в сторону единоличного первенства. Она могла возникнуть или вследствие слияния в одном образе прежде разделенных оппозиций, либо как результат последующей дихотомии одного из членов изначальной двоичной классификационной системы, что было прослежено на многочисленных исторических и этнографических материалах в различных культурах Старого и Нового Света (Иванов, Топоров





1974: 279-305).

Однако социальный аспект рассматриваемой трехчленной структуры является далеко не единственным. Ее можно поместить и в более широкий, космогонический контекст. Наверное, не будет преувеличением сказать, что три катакомбы с погребениями детей в значительной степени копируют три пары жертвенных животных в центральной могиле и культовой яме. Действительно, по крайней мере два из них, сохранившиеся в непо потревоженном состоянии, содержат парные символы, причем погребенный в третьей могиле демонстрирует поразительное сходство с мужским захоронением, вплоть до того, что он более всего удален от жертвенной площадки, то есть расположен в самом отдаленном, высшем третьем небе. Следовательно, мы вправе предположить что три детских комплекса отражают ту же самую идею трех миров организованного космоса с той лишь разницей, что в данном случае все три мира остаются пока еще скрытыми, невидимыми. Здесь очень важны именно эти два момента: невидимость миров и временный характер этой невидимости. Для того, чтобы объяснить эти моменты, мы должны обратиться к таким признакам, как форма могильных сооружений, обычай связывания и возраст погребенных.

Один из основных мотивов в основном индоевропейском мифе соотносится с темой препятствия или преграды, сокрушаемой божественным героем. Как правило, это пещера или скала, за которой скрыты разнообразные сокровища (воды, коровы, солнце и т. д.), освобождаемые в результате героического деяния положительного мифического персонажа (Иванов, Топоров 1974: 40-44). На могильнике этот же мотив должна была отражать конструкция детских могил в виде катакомб, которые своим строением достаточно точно имитируют мифическую пещеру. Разумеется, ни крупного рогатого скота, ни тем более космических вод или солнца в катакомбах-пещерах не обнаружено. Тем не менее в различных мифологических повествованиях существует единый ассоциативный ряд, состоящий из воды, скота и душ людей (Иванов, Топоров 1974: 71). По меткому замечанию Я.Пувела, "...в лирической манере (Ригведы — И.М.) иногда трудно разобраться, когда раскаты грома отступают и верх берут ревущие стада" (Puhvel 1988: 51). К раскатам грома и ревушим стадам, вероятно, можно вполне уверенно добавить шумящие толпы. По крайней мере, в Ригведе такой мотив выражен вроде бы недвусмысленно:

*Ты, Индра, открыл камень неба, расколов его гимнами.  
Сияющие лучи подступающей зари вышли наружу.  
Он открыл загон с коровами; солнце вышло наружу  
И бог открыл ворота для людей.*

(РВ 5,45,1)

Так сказать, человеческий фактор действительно должен занимать значительное место в мифологическом сюжете, потому что создание универсального мирового порядка подразумевает установление не только космических законов, но и соответствующих социальных, моральных и ритуальных норм, которые регулировали бы жизнь общества.

Таким образом, три катакомбы должны интерпретироваться как зона хаоса, стагнации, или *asat*, противопоставленная упорядоченному космосу в центральном погребении и культовой яме. Обмотанные нитями ноги погребенных дополнительно свидетельствуют о правомерности этого заключения, так как область не-сущего ассоциируется с неподвижностью, связанностью, застывшими формами. Но как же тогда совместить черты не-сущего в катакомбах-пещерах с явными признаками бинарной оппозиции, присутствующими здесь же и выражающими совершенно противоположную идею разумного, организованного строения вселенной? По-видимому, ответ на этот вопрос содержится в утверждениях типа: "**В первом поколении богов сущее было рождено из не-сущего**" (РВ 10,72,3) — или: "**Поэты, с мудростью ищущие в своем сердце, нашли связь сущего в не-сущем**" (РВ 10,129,4). Это означает, что в зародышевой форме элементы организованной вселенной уже существовали в первоначальном хаосе, и это зародышевое состояние сущего в не-сущем как раз и передают погребения младенцев. Детские захоронения — это не просто царство хаоса, это также земной мир накануне своего рождения. Не хватает только одного толчка, порыва героя-демиурга, чтобы привести в движение этот мир, освободить его от скованности, связанности, стагнации.

По сути, дихотомия между центральным погребением и детскими могилами скорее всего представляет собой самое значительное и самое драматичное противоречие в пределах вселенной, противоречие между рождением и смертью. В этих комплексах четко обозначены начальная и конечная точки земного существования, где последняя локализовалась на вечных пастбищах Ямы. Этот путь от рождения к смерти в общем-то был достаточно очевиден, поскольку он пролегал в земном, видимом мире. Гораздо сложнее было постигнуть обратное направление, тот путь от смерти к рождению, который, вероятно, был намного важнее с точки зрения залога бессмертия. И здесь возникает образ матери, в чреве которой человек защищен от всех невзгод земного мира с его безжалостной, доведенной до предела оппозицией между холодом и жарой, беззаботной жизнью и каторжным трудом, добром и злом. Только в лоне матери эти оппозиции гармонично слиты и способны даровать состояние абсолютного комфорта и покоя. Поистине ностальгические нотки по материнскому чреву звучат в словах



одного из погребальных гимнов Ригvedы, где после обращения к умершему следует удивительно трогательный призыв к матери-земле:

10

*Ступай глубоко под землю, нашу мать,  
Под необъятную землю, которая добра и приветлива;  
Мягкая, как шерсть, для тех, кто делает приношения,  
Пусть эта юная мать защитит тебя и сохранит от  
оков Ниррити.*

11

*Останься поднятой, о, земля; не сокруши его;  
Будь доступной и легкой для него.  
Укрой его, о земля,  
Как мать оборачивает сына концом своих одеяний.*

(РВ 10,18)

Фактически образ земли как матери, принимающей в свои ласковые объятия дорогого сына, сравним здесь с понятием рая, или светлым царством Ямы, в котором можно пребывать вечно и с которым так трудно расстаться. А расставаться приходится все равно, поскольку мать-земля не только укрывает в своем чреве, но и вновь рождает, выпускает свое чадо

в этот земной мир. Возможно, именно поэтому столь двойственным является отношение древних не только к феномену смерти, но и к такому событию, как рождение. Действительно, нельзя не заметить, как разумно, гармонично устроен невидимый мир в катакомбах на Джурджулештском могильнике, тот мир, который вот-вот должен родиться. Он еще заключен в лоне матери-земли, где так уютно и спокойно, но уже очень скоро будет извлечен оттуда в результате катастрофического по своей природе подвига героя-демиурга.

Отражая такую вечную оппозицию, как рождение и смерть, ритуал могильника иллюстрирует не только статический аспект мироздания в его различных проявлениях. Здесь не менее ярко представлена динамика сюжета, раскрываемого в основном мифе. И одним из главных динамических элементов мифической фабулы является противостояние между богом-освободителем и силами, препятствующими рождению нового мира. Дальнейшее развитие сюжета влечет за собой разрушение препятствия и освобождение скрытых сокровищ. Итак,

### Мотив разрушения

Согласно почти что каждой версии, так или иначе восходящей к единой мифологической схеме, разрушение, расчленение или обезглавливание поверженного врага, как правило, является непереносимым условием любого столкновения (Dumézil 1985: 43-55; Иванов, Топоров 1974: 157). К примеру, ведийские Вишварупа и Намучи и греческий Герийон лишились своих голов, Вритра был раздроблен на несколько частей, Метгий Фуфетий, вероломный союзник легендарного римского царя Туллы Гостилия, был просто разорван на две части, будучи привязанным к двум колесницам, неисчислимое количество отрубленных голов фигурирует в русских сказках и былинах и т. д. Иными словами, победа божественного героя рассматривалась не окончательной без полного, или по крайней мере частичного, разрушения жертвы. Истоки этого до некоторой степени неприятного обычая, скорее всего, следует искать не просто в диких нравах тех отдаленных времен, а в особой культовой практике человеческого жертвоприношения, зафиксированной во многих древних индоевропейских ритуальных традициях. Все-таки не стоит забывать, что в подавляющем большинстве символических классификационных систем именно человек возглавляет печальную вереницу жертвенных животных и наравне с ними служит важным строительным материалом в деле творения вселенной.

Другая характерная деталь в образе противника положительного героя заключается в его безусловно божественной природе. Более того, в некоторых слу-

чаях речь может идти о фигуре, наделенной жреческими функциями (напр., Вишварупа, жрец богов), или о родственных узам, связывающих двух противостоящих мифических персонажей. Недаром боги и демоны в ведийской мифологии традиционно рассматриваются не в ракурсе непримиримого антагонизма, а в плане сбалансированной оппозиции, придающей системе необходимую устойчивость (Kuiper 1975: 111-113; Puhvel 1988: 53; Matas 1991: 69).

Расчленение жертвы, как один из наиболее устойчивых мотивов основного мифа, может быть прослежено и в ритуальной практике Джурджулештского могильника. Роль жертвы в данном случае, очевидно, была отведена индивидууму во второй детской могиле. Здесь, как указывалось выше, кости скелета и предметы инвентаря были рассеяны по дну камеры. В данном случае речь вряд ли может идти о заурядном ограблении, поскольку остальные захоронения, содержавшие, безусловно, не менее ценные вещи, сохранились в непо потревоженном состоянии. То, что это событие произошло в глубокой древности, подтверждается стратиграфией памятника, перекрытого более поздним курганом ямной культуры. Следовательно, мы имеем дело именно с преднамеренным разрушением как одним из важных элементов обрядовой процедуры. Такое обхождение с усопшим вполне могло означать, что в процессе обрядовой церемонии тело символического "жреца" было разрушено в соответствии с требованиями мифической фабулы. Но тогда мы получаем ту самую человеческую персону, кото-





рая наряду с животными включена в список жертвенных существ, и этой персоной является жрец.

Разумеется, здесь достаточно трудно совместить в одном образе в общем-то разные мотивы освобождения и разрушения. Логически рассуждая, нельзя разрушить то, что освобождаешь. Но эти мотивы не менее сложно различимы и в самом мифе, по крайней мере в индо-иранской традиции, в которой, по-видимому, переплетены два сюжетных толкования: жреческое и воинское. Как удачно показал Ф.Г.Крайенброэк (1994), противоречивость заложена уже в различной оценке ведийскими и авестийскими источниками первичного состояния мира, которое по ведам понимается как зло, а по Авесте — как благо. Кроме того, мотив освобождения в значительной степени перекликается с темой создания, а последняя, в свою очередь, тесно связана с идеей креативного жертвоприношения, когда новый мир возникает лишь при условии расчленения, разрушения существа, олицетворяющего макро- и микрокосм.

Характер погребального ритуала в Джурджулешть как будто указывает на то, что здесь была разыграна воинская версия, хотя центральная фигура как мифа, так и ритуала, представленная мужским погребением, выглядит достаточно противоречиво, поскольку в равной мере обладает как воинскими, так и жреческими признаками. К сожалению, проблема идентификации этой интересной личности, связанной с идеей демиурга, будучи крайне сложной и обширной темой, на данном этапе изложения рассматриваться не будет. Тем более, что у нас остался еще один персонаж, которому также необходимо уделить какое-то внимание.

Речь идет о последнем, пятом погребении, расположенном на значительном расстоянии от основной группы, и, вероятно, противопоставленном этой группе по замыслу устроителей обряда. Антропологические определения скелета отсутствуют, лишь достоверно известно, что он принадлежал взрослому человеку. С одной стороны, его можно интерпретировать в качестве третьфункционального персонажа, то есть работника, и тем самым все же получить тернарную мифологическую и социальную структуру Дюмезиля. То, что оппозиция между двумя элитарными группами и рядовыми общинниками могла существовать, не отрицал и сам Дюмезиль, как, впрочем, и другие исследователи (Дюмезиль 1986: 195; Lincoln 1981: 136-138; Littleton 1982: 218-219).

С другой стороны, как-то мало походит этот индивидуум на представителя трудящихся масс. Во всяком случае, в погребении нет ни одного достоверного признака, который хотя бы намекал на какой-нибудь вид трудовой деятельности. Наоборот, в погребении содержатся исключительно украшения, или символы далеко не низкого социального статуса. В то же вре-

мя, привлекает внимание некая, что ли, ущербность, или скорее индивидуальность, этого погребенного по сравнению с другими умершими. Действительно, в отличие от них, он выглядит абсолютно “непарным”. Достаточно, например, вспомнить, что в 1-м и 3-м детских захоронениях находились по две пекторали из кабаньих клыков, по две раковинные подвески, составлявшие один орнаментальный набор с пекторалиями, и четное количество браслетов, то есть принцип парности, разделенности здесь был выдержан довольно четко.

В пятом погребении мы обнаруживаем одну пектораль, одну раковинную подвеску и нечетное количество браслетов. И все это накладывается на изолированный характер погребения, расположенного в стороне от основной группы. Оно как бы умышленно вынесено за пределы охарактеризованной структуры, но все же незримо присутствует в ней, сообщаясь прежде всего с детскими захоронениями посредством практически идентичного символического кода. Казалось бы, персона погребенного безлика и абстрагирована, отдалена и уединена, но тем не менее глубоко уникальна в своем одиночестве. На ногах погребенного пути — знак “связанности” и бездонного пространства. Но это не младенец-зародыш, который готов перейти из царства хаоса, аморфности, какофонии цвета и звука к строго очерченным силуэтам упорядоченной вселенной. Этот образ присутствует уже в развитом состоянии в недифференцированном мире, что предполагает его постоянную связь с этим миром.

С этой фигурой сопряжены нечетные числа, которые резко диссонируют с четной символикой остальных комплексов и, по-видимому, выражают идею слитности, нерасчлененности, отсутствия уравновешенных дихотомических делений. Но особенность нечета, кроме того, заключается в том, что в двоичных рядах символических противопоставлений он сопряжен с женским началом (Иванов, Топоров 1974: 262, табл.2). Следовательно, этот образ объединяет в себе такие признаки, как отдаленность и противостояние по отношению к организованному миру, пути и непарность как символ неупорядоченного космоса, или *asat*, нечет в аспекте женского начала. В ведийской мифологии есть, пожалуй, лишь один персонаж, который полностью соответствует этой комбинации признаков. Этим персонажем является Ниррити-Ями, хозяйка темного и бездонного не-сущего. Именно она выступает как олицетворение деструктивных сил, которые так же нескончаемы, как вечен мир. И именно поэтому данный комплекс был столь категорически вынесен за пределы центральной группы, связанной с идеей мирового порядка. Эта дихотомия фактически представляет собой последнее звено в общей картине мироздания, изложенной в основном индоевропейском



мифе и средствами погребального ритуала на могильнике в Джурджулешть.

Джурджулештский некрополь отделен от Ригведы тысячелетиями. Тысячи километров отделяют Дунай от Инда. Казалось бы, даже сама мысль о каком-либо сравнении этих двух памятников должна выглядеть преступной. Те параллели между ними, которые были прослежены в настоящей статье, можно объяснить случайными совпадениями, не скрывающимися за собой какой-то глубинной взаимосвязи. Однако совпадения бывают случайными лишь на уровне отдельных признаков, элементов. Совпадение на уровне структур — это уже нечто большее, чем простая случайность.

Возвращаясь к монографии Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова (1974), ссылка на которую предваряла настоящее исследование, необходимо еще раз отметить, что одним из самых ценных достижений этой работы, пожалуй, следует считать понимание основного мифа как целостной структуры, передающей статический и динамический аспекты индоевропейской космогонии, теологии, ритуалистики и т. д. Значение этого основополагающего вывода заключается в том, что он может экстраполироваться на самые различные виды источников, связанных с индоевропейской тематикой, в том числе и на археологические данные.

Примером тому, несомненно, может служить Джурджулештский могильник, который должен рассматриваться не просто в качестве обычного места погребения умерших, а как свернутая модель индоевропейской, точнее индоиранской, вселенной, с одной стороны, и как повествование о создании этой вселенной — с другой. Эта вселенная была устроена на основе системы двоичных противопоставлений, которые охватывали абсолютно все области универсума. И поэтому не удивительно, что мы находим здесь такие базовые оппозиции, как огонь — вода, свет — тьма, верх — низ, чет — нечет, светское — сакральное, мужское — женское, созидание — разрушение, и, наконец, рождение — смерть.

Конечно же, можно возразить, что эти ряды дихотомических делений универсальны и присущи любой культурной традиции, не обязательно индоевропейской. Но дело в том, что здесь также присутствуют такие признаки, как троичность организованного космоса, катастрофический характер вторичного со-

здания, не говоря уже о всевозможных мелких деталях, которые, скорее всего, восходят именно к индоевропейской системе культурных ценностей.

Этот принцип троичности является весьма существенным для понимания специфики индоевропейской картины мира в целом и общества в частности. В целом, он мало соответствует трехчленной мифологической и социальной структуре Ж. Дюмезиля. Последняя предполагает скорее линейную, последовательную иерархию трех компонентов структуры, тогда как на самом деле она, скорее всего, была организована в форме пирамиды, в основе которой находились два противоположных начала, а на вершине располагался третий элемент, выражающий связь между этими противоположностями. Без этого третьего элемента, соединяющего дихотомические деления, система не способна функционировать, поскольку будет выражать дискретный хаос разобщенных единиц. В силу этого, по-видимому, не совсем оправдан излишний скепсис Я. Пувела (1996: 152) относительно значения числа “три” в идеологии и космогонии древних индоевропейцев. Скорее всего, это число действительно обладало каким-то сакральным значением. И здесь опять нельзя не вспомнить имя Ф. Кейпера, который, наверное, первый сформулировал понятие “*третьего элемента*” как “*взаимосвязи*”, хотя применительно к ведийской космогонии эту идею в различных контекстах можно встретить, начиная с прошлого века, в трудах Бергена, Макдонелла, Фаулэра и др.

Приведенная выше интерпретация погребального ритуала на основе мифологических данных, разумеется, не претендует на полноту или завершенность и поэтому предполагает дальнейшие уточнения и дополнения. К тому же далеко не все элементы погребального обряда, так или иначе сопряженные со структурой мифа, были охарактеризованы в данной статье. К примеру, остались нераскрытыми мотивы браслетов, ожерелий, охры, колец, шильев, нуклеуса и т. п. Осталось неясным, почему же все-таки жрец должен выступать в роли жертвенного существа, на что когда-то попытался обратить внимание Ж. Дюмезиль (1935)? И можем ли мы назвать имя божественного героя или его заместителя, помещенного в рукотворный рай на дне основного погребения? Мне кажется, да, мы можем назвать это имя. Когда-нибудь в следующий раз.





## ЛИТЕРАТУРА

- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. 1984. Индо-европейский язык и индоевропейцы. Т.2. Тбилиси: изд-во Тбилисского университета.
- Дюмезиль Ж. 1986. Верховные боги индоевропейцев. Москва: Наука.
- Елизаренкова Т.Я. 1989. Ригведа. Мандалы I-IV. Составление, перевод, статья, примечания. Серия "Литературные памятники". Москва: Наука, 1989.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. 1974. Исследования в области славянских древностей. Москва: Наука.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. 1987. Индоевропейская мифология. Мифы народов мира. Т.1. Москва: Советская энциклопедия, 527-533.
- Тайлор Е.Б. 1989. Первобытная культура. Москва: Политиздат.
- Топоров В.Н. 1987. Древо мировое. Мифы народов мира. Т.1. Москва: Советская энциклопедия, 398-406.
- Шнирельман В.А. 1988. Производственные предпосылки разложения первобытного общества // История первобытного общества. М.
- Berciu, D. 1956. Cercetări și descoperiri arheologice în regiunea București. MCA 2. 491-562.
- Bergaigne, A. 1963. La religion védique. I-IV vols. Paris: Librairie Honoré Champion.
- Bloomfield M. 1964. Hymns of the Atharva-Veda. 2d ed. SBE XLII ed. F.Max Muller. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Brown, W.N. 1941. The Rigvedic Equivalent for Hell. JAOS 61, 76-80.
- Brown, W.N. 1942. The Creation Myth in the Rig Veda. JAOS 62, 85-98.
- Brown, W.N. 1965. Theories of Creation in the Rig Veda. JAOS 85, 23-34.
- Darmsteter, J. 1965. The Zend-Avesta. Part 1. Vendidad. 2d ed. SBE IV ed. F.Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Chand, D. 1990. The Atharvaveda. With English translation, Glossary and Index. 2d ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd.
- Dumézil, G. 1924. Le festin d'immortalité: étude de mythologie comparée indo-européenne. AMG 34. Paris: Geuthner.
- Dumézil, G. 1935. Flamen-Brahman. AMG, Bibliothèque de Vulgarisation 51. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Dumézil, G. 1954. Rituels indo-européens à Rome. Collection "Etudes et Commentaires" 19. Paris: Klincksieck.
- Dumézil G. 1965. La sabhâ de Yama. Journal asiatique 253. Paris, 161-165.
- Dumézil, G. 1985. Heur et malheur du guerrier. Paris: Flammarion.
- Eggeling, J. 1963a. Satapatha-Brahmana. Part I. 2d ed. SBE XII ed.F.Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Eggeling, J. 1963b. Satapatha-Brahmana. Part II. 2d ed. SBE XLIV ed.F.Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Fowler, V.: 1947. Trita Soter. JAOS 67:1, 59-60.
- Govedarica, B., Kaiser, E. 1996. Die äneolithischen abstrakten und zoomorphen Steinzepter Südost- und Osteuropas. Eurasia Antiqua 2. Mainz am Rhein, 59-103.
- Haheu, V., Kurciatov, S. 1993. Cimitirul plan eneolitic de lângă satul Giurgiulești. Revista arheologică 1. Chișinău, 101-114.
- Keith, A.B. 1925. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kramrisch, S. 1961. Pușan. JAOS 81:2, 104-122.
- Kreyenbroek, Ph.G. 1994. Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies. Studies in Mithraism. Ed. by John R.Hinnels. Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 173-182.
- Kuiper, F.B.J. 1975. The Basic Concept of Vedic Religion. HR 15:2, 107-119.
- Kümmel H.M. 1967. Ersatzrituale für den hethitischen König. Studien zu den Bogazköy-Texten 3. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Levițki O., Manzura I., Demcenko N. 1996. Necropola tumulară de la Sărăteni. Bibliotheca thracologica XVII. București: Institutul român de tracologie.
- Lincoln, B. 1981. Priests, Warriors, and Cattle. Berkeley - Los Angeles — London: University of California Press.
- Lincoln, B. 1991. Death, War, and Sacrifice. Chicago: The University of Chicago Press.
- Littleton, C.S. 1982. The New Comparative Mythology. 3d ed. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Macdonnel, A.A. 1893. Mythological Studies in the Rigveda. JRAS, 419-496.
- Manzura I. 1994. Culturi eneolitice în zona de stepă. Thracologica 15:1-2, 93-101.
- Manzura, I. 1996. Long before Rig Veda. The Thracian World at the Crossroads of the Civilisations. The 7th International Congress of Thracology. May 20-26 1996. Constanța-Mangalia-Tulcea, România. Reports and summaries. Bucharest, 208-209.
- Matas, E.A. 1991. Rgvedic society. Leiden: E.J.Brill.
- Müller, F.M. 1964. Vedic Hymns. Part I. 2d ed. SBE XXXII ed. F.Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Oldenberg H. 1917. Die Religion des Veda. 2. Auflage. Stuttgart und Berlin: J.G.Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
- Oldenberg, H. 1964. Vedic Hymns. Part II. 2d ed. SBE XLVI ed.F.Max Müller. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Puhvel, J. 1988. Comparative mythology. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Puhvel, J. 1996. After Dumézil, What? Indo-European Religion after Dumézil. Ed. Edgar Polome. JIES Monograph 16. Washington D.C.: Institute of the Study of Man Inc., 147-155.
- Thieme, P. 1960. The "Arian" Gods of the Mitanni Treaties. JAOS 80:1, 301-317.
- Venkatasubbiah, A. 1965. On Indra's Winning of Cows and Waters. ZDMG 115, 120-133.
- Ward, D.J. 1968. The divine twins: an Indo-European myth in Germanic tradition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Wikander, S. 1947. Pandava-sagan och Mahabharatas mytiska förutsättningar. Religion och Bibel 6, 27-39.
- York, M. 1993. The Mithraic Tauroctony as a Derivative of an IE Soma/Haoma Sacramental Cult. JIES 21:3-4, 193-206.