

Т.Н. Дмитриева

О НЕОДНОЗНАЧНОСТИ ПОНЯТИЯ «ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ»

Одной из особенностей любой гуманитарной науки, в частности науки, имеющей своим предметом изучение различных аспектов Архаики — ее мировосприятия, мифологии, религии, — является наличие проблем, связанных с упорядочением системы понятий и, соответственно, с терминологией. Тем не менее проблема упорядочивания и систематизации понятийного аппарата, при всей ее важности и значимости, еще далека от разрешения. Это касается практически всех обобщающих понятий. Существует множество определений тотемизма, шаманизма и т.п., что далеко не всегда вызвано изучением разных сторон явления, когда определения дополняют друг друга. Чаще всего различия в трактовке явлений зависят от теоретических позиций авторов.

Но главная, фундаментальная, на мой взгляд, причина проблем с определениями понятий связана с самим характером, природой архаического мировосприятия — его синкретичностью, целостностью, непрерывностью, нерасчлененностью, «всесвязанностью» (термин В.Р. Арсеньева), которую мы хотим разложить на отдельные элементы и зафиксировать в четко определенных понятиях. Именно В.Р. Арсеньев неоднократно писал о трудности перевода на язык науки реалий архаического мировосприятия [См., например: Арсеньев 1990: 192–193; Арсеньев 2000: 104–105]).

Кроме того, такие понятия, как «тотемизм», «анимизм», «шаманизм», «культ предков» и т.п. — это конструкты научной мысли, т.е. обобщения, сделанные учеными на основе наблюдений и анализа.

В отличие от них, понятия «жертва», «жертвоприношение» пришли в науку из обыденного сознания и сохраняют с ним связь. Они обладают значениями и смыслами, которые складывались тысячелетиями независимо от развития науки.

Эти слова встречаются в контексте обрядовой жизни и идеологии архаических культур, ранних цивилизаций, мировых религий, в частности христианства, в традиционной культуре цивилизованных народов. Мы говорим: «жертва богам», «жертва первинкам», «кровавая жертва», «искупительная жертва». В жизни, в неритуальной сфере также может идти речь о переживании состояния «жертвы», «жертвенности». Это отражено, в частности, в таких ситуациях: «он пожертвовал собой во имя...» или «сбор пожертвований для...», которые отражают психологию, в некотором смысле сходную с ритуальным жертвоприношением. Возможны и другие контексты, например «жертва любопытства» или «жертва обстоятельств» и т.д.

Таким образом, спектр употребления данных слов чрезвычайно широк: бытовое, религиозное и научное. Нас интересует только последнее, но чувства, смыслы и образы, вызываемые бытованием этого слова в житейском и религиозном контекстах, уводят от четкости, размывают границы возможного научного определения понятия. Итак, термин «жертвоприношение» неоднозначен, и мы попробуем описать разновидности его значений.

Многообразие вариантов принесения жертвы можно описать, указывая цель, адресат, характер и способ религиозного ритуала.

Адресаты, т.е. те, кому приносится жертва, бесконечно многообразны: это любые персонажи и объекты поклонения. В качестве жертвы может выступить практически все: объекты природы и вещи, изготовленные человеком, пища, растения, животные и их части, кровь, части тела человека и человек в целом как живое существо, а также в определенном смысле — его действия и поступки и т.д. Многообразны способы принесения в жертву: оставление в особых местах, возлияние, сожжение, умерщвление, расчленение, поедание, воздержание от действий и поступков и многое другое.

Не рассматривая все это необъятное множество вариантов, укажем лишь на различные цели, ради которых приносится жертва, иными словами, на различные функции жертвоприношения.

Именно на функцию жертвоприношения, на его роль в ритуале обращали внимание многие исследователи, стремившиеся описать явление теоретически.

Функцию жертвы как дара божествам и другим сверхъестественным существам для обеспечения их благосклонности и уменьшения враждебности считал важнейшей Эдуард Тейлор [Тейлор 1939: 490–491]. Близких взглядов придерживался Марсель Мосс: «Жертвы

были обычно в некоторой степени дарами, дающими верующим право на их бога» [Цит. по: Рикман 1983: 173]. Разнообразные функции различных видов жертвоприношений рассматривал в своей книге Э.О. Джемс [James 1937]. Под категорию дара или обмена подпадают жертвы: умиловительная; жертва-кормление; доля божества или умерших; жертва, пробуждающая внимание богов; искупительная; благодарственная; жертва, совершаемая как акт благочестия. Но в эту категорию не могут быть отнесены такие функции, как жертва-посланник, жертва-сопроводитель или транспорт в иной мир.

И уже совсем не являются даром или обменом строительные жертвы или жертвы, совершаемые в новогодних ритуалах, которые воспроизводят, «реактуализируют» космогонию, сотворение мира. Как писал М. Элиаде, «каждое жертвоприношение, совершаемое брахманом, означает новое сотворение мира», «реактуализирует архетипический космогонический акт» [Элиаде 1987: 85, 86]. Если жертва-дар, подношение, доля имеют адресат, то ни жертва-транспорт, ни жертва-спутник, ни тем более жертва, приносимая в разного рода инициальных ритуалах, адресата иметь не могут по определению. При этом обратим внимание, что именно в этих последних случаях обязательным является убиение жертвы, а в случае повторения космогонии — еще и ее расчленение.

Рене Жирар в книге «Насилие и священное» [Жирар 2000], Вальтер Буркерт в книге «Номо Несанс» [Буркерт 2000] подчеркивали в ритуале жертвоприношения связь священного переживания с убийством живого существа, т.е. с преступлением, насилием, которое, тем не менее, дает выход — и тем самым нейтрализацию — природной склонности человека к агрессии. «Преступно убивать жертву, потому что она священна <...>, но жертва не станет священной, если ее не убить» [Жирар 2000: 7]. Само жертвоприношение теснейшим образом связано с насилием: оно не что иное, как *violence criminelle*, но, как это ни парадоксально, оно ведет к святости, к тому, что жертва становится священной: «Подлинное сердце и тайную душу священного составляет насилие» [Жирар 2000: 42]. В человеческой психике глубинная связь переживания священного, смерти и возрождения с насилием, агрессией, страданием и сексуальностью подмечена в психоанализе и в трансперсональной психологии [См., например: Гроф 1993: 226]. Однако это совершенно особый аспект темы жертвоприношения, на котором мы не будем останавливаться.

Принесение жертвы-дара является частью церемоний, обусловленных в большей степени ритуальными традициями и мифологическими представлениями «об устройстве вещей». Например, ульчи перед началом очередного сезона рыбной ловли проводят обряды кормления хозяина воды. Ему предлагаются праздничные угощения, традиционно употребляемые людьми, которые на специальных блюдах опускают в прорубь. Все это сопровождается молениями об удачных промыслах. Хозяин воды и вообще люди воды мыслятся как обычные люди, но более могущественные: они владеют всей рыбой в реках и море. Такие же кормления, но приобретающие значения благодарения, устраиваются ульчами в случае особо удачного лова [Золотарев 1939: 92–94].

Жертвоприношение, связанное с началом нового временного цикла, строительства храма, дома, вообще каким бы то ни было значимым началом, бывает связано с конкретным космогоническим повествованием [Элиаде 1987: 43 и след.].

Термин «жертвоприношение» употребляется и в рамках мифологических текстов о происхождении животных, растений, небесных светил и других природных объектов, а также в контексте создания мира в целом из тела убитого живого существа. Это еще один смысл научного толкования слова. В рассказах об убиении отсутствует адресат. Так, миф о происхождении огородных растений у папуасов киваи повествует о том, что девушка Пекаи подсмотрела запретный для нее мужской обряд — танец, который мужчины исполняли, чтобы вызвать рост бананов. Мужчины тут же убили девушку Пекаи и разбросали в огороде части ее тела. Из них выросли побеги сладкого картофеля и других огородных культур, а из головы вырос ямс [Путилов 1980: 301].

Е.М. Мелетинский называет подобный сюжет, характерный для раннеземледельческих обществ, «мифологемой Хайнувеле»: принесенная в жертву девушка (первая умершая) превращается в злаки, дает жизнь растительности и т.п. [Мелетинский 1995: 203]. В этот же ряд он ставит сюжеты об умирающих и воскресающих богах и сюжеты создания мира из тела некоего антропоморфного первосущества. В аккадской мифологии это Мардук, в сражении убивающий богиню Тиамат и делающий небесный свод из верхней части тела, а из нижней — землю, растения и животных.

В ведийской мифологии боги расчлняют великана Пурушу, из частей которого возникают элементы космоса и социальной органи-

зации, а в китайской мифологии из тела умершего первочеловека Пань-гу создаются все элементы мира. В скандинавской мифологии боги убивают великана Имира и создают землю из его плоти, небо — из черепа, горы — из его костей, реки — из его крови.

Эти мифологические сюжеты описываются обычно в терминах жертвоприношения. Но от жертвоприношения-дара данное употребление слова отличается по ряду признаков.

Во-первых, такие жертвоприношения — это события, происшедшие в мифические времена первотворения, а не ритуалы, совершаемые в реальной жизни обычными людьми. Эти события, конечно, повторяются и в ритуалах — в новогодних или других инициальных, но символически и именно как «реактуализация творения».

Во-вторых, эти «жертвоприношения» не имеют адресата — это события, происшедшие «во время оно» в силу определенных причин: мужчины убивают девушку Пекаи, потому что она нарушила запрет, Мардук убивает Тиамат в силу вражды между богами и т.д.

Вместе с тем предполагается, что именно реальное жертвоприношение послужило прототипом подобных космогонических идей [Мелетинский 1995: 202–203]. Таким образом, этот смысл слова «жертвоприношение» существенно иной, чем тот, который имеется в виду в ситуации дара, обмена и т.п.

Есть еще одна группа ритуалов, при которых убивается живое существо, но ситуации дара (обмена) в прямом смысле слова нет. Это ритуалы, в которых убиваемое живое существо отправляется в иной мир с разными целями: сопровождения души умершего; транспорта, которым умерший будет пользоваться в ином мире; передачи подарков и пожеланий существам иного мира.

Характерным примером является медвежий праздник в той форме, в которой он распространен у народов Дальнего Востока. Медвежий праздник — это торжественные проводы медведя, возвращающегося домой — к лесным людям, к хозяину тайги. Так, ульчи, нивхи, айны несколько лет выращивают медвежонка, пойманного в тайге (или купленного). Когда наступает время праздника, его развлекают играми, танцами, угощают вкусными кушаньями, а затем «отпускают» с богатыми подарками и собаками. Эти дары он должен передать своим сородичам и рассказать, как хорошо и приятно было ему жить у людей, с каким почетом его провожали. Внешне это выглядит как убиение медведя, но понимается нивхами, ульчами и другими народами как возвращение медведя к «таежным людям» и его возрождение.

Не медведь, убиение которого дает ему возможность вернуться «к своим», а именно подарки и отсылаемое лесным людям угощение считается жертвоприношением. Ульчи говорят, что медведь ходил к людям «за продуктами» [Золотарев 1939: 125]. То же отмечает и Л.Я. Штернберг: медведь, убиваемый на медвежьем празднике, не является жертвой в представлении нивхов, для которых «приносить жертву — значит давать богу нечто реальное» [Штернберг 1936: 19]. Это еще раз показывает, что не всякое ритуальное убийство является жертвой-даром и вообще жертвой.

Итак, можно видеть, что явления, охватываемые понятием «жертвоприношение», оказываются неоднородными. Во-первых, жертва-дар, в процессе принесения которой главным стержнем действия оказывается не убийство живого существа (убийство здесь вообще не является обязательным — широко распространены бескровные жертвы), а именно дарение, отдавание (с любой мотивацией: возвращение в виде ожидаемых благ, выражение почтения и признательности, стремление разжалобить божество и т.п.). Во-вторых, жертвоприношение как мифологическое событие и его ритуальное повторение, при котором центральными событиями оказываются убиение и расчленение жертвы.

Глубинное психологическое различие этих двух «форм» жертвоприношений подчеркивается еще и тем, что каждая из этих разновидностей жертвоприношения тяготеет к разным ритуальным комплексам и по-разному локализуется в культурно-историческом пространстве. Жертвоприношение-дар встречается чрезвычайно широко в традиционных обществах, а распространение ритуального повторения мифического убийства времен первотворения ограничено, и это ограничение, скорее всего, стадийного характера, связанное с обществами периода формирования ранних цивилизаций.

При отнесении ритуала к категории «жертвоприношение» учитываются два существенных признака — дар (обмен) и убийство. Работает то один, то другой, а иногда оба вместе. Если мы встречаем ритуал, где духам или богам делаются подношения (предметов или убитых живых существ), мы называем его жертвоприношением. Если мы встречаем ритуал, при котором никому ничего не подносится, но убивается живое существо, мы называем этот ритуал также жертвоприношением. Эта двойственность, так сказать, «скольжение смысла», может быть принята как факт. Слово «жертвоприношение» использовать как научное понятие невозможно, т.к. оно прочно укоренено в естественном языке и имеет противоречивое и нечетко очерченное поле

значений. Необходимо предварительно оговаривать конкретное значение данного слова перед его использованием в научных текстах.

Попробуем теперь выйти на более высокий уровень обобщения и попытаемся посмотреть, что объединяет все или многие контексты, где употребляется слово «жертвоприношение».

Таким объединяющим началом может быть ощущение сопричастности окружающему миру в его обыденной и священной ипостаси и желание обозначить эту сопричастность, связь. По крайней мере, относительно жертвы-дара, жертвы-посланника можно сказать, что они выражают ощущение единения человека с окружающим миром, включенности в единое целое природного жизненного потока; бессознательное стремление поддержать, не нарушить динамическое равновесие, которое должно существовать между разнообразными и разнонаправленными процессами природы и культуры; соблюсти традиции и порядок, связывающие жизнь людей и природы. Даже вполне меркантильная, с нашей точки зрения, цель такого жертвоприношения — *do ut des* — подразумевает это ощущение священной взаимосвязи дающего и того, от кого он ждет за это благ [См., например: Штернберг 1936: 19; Вдовин 1971: 295].

Очень ярко и рельефно это чувство единения с окружающей природной средой выражено в мировосприятии аборигенов Австралии, которое получило название тотемизма. Но при этом именно у них мы не находим ритуалов и представлений, которые можно было бы назвать жертвоприношением хотя бы в одном из рассмотренных выше смыслах.

Тотемистическая философия аборигенов Австралии включает представление о тесной, чрезвычайно интимной и ярко переживаемой связи между всеми существами, предметами и явлениями, имеющимися на данной территории, с самим ландшафтом. Причем человеческие существа рассматриваются в одном ряду с прочими, не занимают более высокого положения, чем, например, кенгуру, личинка жука, водяная лилия и прочие животные, растения, явления природы [См., например: Элькин 1952; McCarthy 1957]. Эта связь реализуется через идею об общих предках, живших во времена Сновидений — в мифические времена первотворения — и устроивших все это в том виде, в котором существует ныне: и ландшафт, и животный и растительный мир, и человеческие существа с их культурными установлениями, обрядами, традициями, песнями, священными церемониями, предметами, и т.п.

Отношение аборигенов к священным тотемическим центрам, к связанным с ними персонажам отличается от того, что принято называть поклонением, почитанием. Это, скорее, благоговейная забота членов тотемической группы о сохранности самого места и находящихся там священных предметов и рисунков, выражающаяся в совершении в нужное время необходимых действий, а также в запрете женщинам и непосвященным приближаться к священным местам.

Такие действия — это продуцирующие обряды, обеспечивающие, по мнению аборигенов, размножение тотема, с которым связан данный центр. Они не включают жертвоприношений в узком смысле этого слова, тотемическому предку не приносят еды или каких-либо других предметов. Но в таких обрядах у различных племен широко используется собственная кровь из вскрытых вен, которой обильно поливают землю, поверхность скалы, дерева и т.п. Часто практикуется различного рода воздержания — от пищи, половых актов и т.д.

Некоторые исследователи (Робертсон Смит, О.М. Фрейденберг) видели генетически исходную форму жертвоприношения в особом ритуальном действе — «разрывании и поедании тотема», однако оно не наблюдается ни у австралийских аборигенов, ни у других народов, законсервировавших архаичные черты культуры. У ряда центрально-австралийских племен считается полезным во время продуцирующего обряда съесть немного мяса тотема. Пищевые запреты не являются абсолютными и у других австралийских племен.

Как правильно отметил М. Мосс, «тотемическое таинство не называют жертвоприношением. В тотемическом причастии действительно поедается священная пища, но здесь не хватает важнейшей характеристики жертвоприношения: жертвы, представления ее священным существом. В тотемической церемонии, наиболее полно наблюдаемой у арунта, не видно существенного механизма жертвоприношения» [Hubert, Mauss 1929: V]. Таким образом, жертва-дар, имея самостоятельную и довольно широкую психологическую основу, у наиболее архаических племен не составляет самостоятельного института, как бы растворяясь в отдельных чертах, свойственных разным сферам ритуальной жизни.

Это может быть объяснено тем, что обмен предполагает определенный уровень выраженности структуры (общества, представлений о мироустройстве), т.е. вычлененности тех единиц, между которыми обмен происходит. У аборигенов Австралии мы встречаем развитый обмен материальными и духовными ценностями между группами лиц

и отдельными лицами, в который включены и сырье, и изделия, и пища, и женщины, и исполнение ритуалов и церемоний, и священные предметы, мифы, рисунки, песни, сновидения и многое другое [Берндт Р., Берндт К. 1981: 89–102]. Но обмен между миром профанным и миром сакральным, т.е. жертвоприношение, не встречается в такой яркой предметной форме, как обмен сакральными сущностями между людьми. Как уже отмечалось, здесь можно говорить только о том широком психологическом основании, ощущении единства мира и взаимозависимости всех его частей, которое проявляется в различных мировоззренческих представлениях и ритуальных действиях, в определенном смысле однородных жертвоприношению (пролитие собственной крови, ритуальные страдания, воздержание), но не являющихся им в строгом смысле слова.

Можно предположить, что именно в австралийском тотемизме и в других аналогичных мировоззрениях мы находим ту стадию развития человеческого мировосприятия, когда мир священный и мир профанный еще не настолько противопоставлены друг другу, что требуют особой формы коммуникации, или, другими словами, они не вычленены как такие отдельные единицы, между которыми может совершаться обмен. Таким образом, жертвоприношение — только один из способов связи с иным миром.

Итак, очевидна неоднородность, комплексность и даже внутренняя противоречивость смысла, вкладываемого в понятие «жертвоприношение». Причины этого следующие. Во-первых, существует сложность перевода реалий архаического мировосприятия на язык строго определяемых научных понятий. Во-вторых, в отличие от многих других обобщающих научных понятий, слово жертвоприношение относится к естественному языку, и его неоднозначность сложилась, скорее всего, не в науке, а в процессе исторического развития языков и культуры.

Библиография

Арсеньев В.Р. К проблеме реконструкции иноэтничных культурных стереотипов // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 191–204.

Арсеньев В.Р. Бамбара: от образа жизни к образам мира и произведениям искусства. Опыт этнографического музееведения. СПб., 2000.

Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.

Буркерт В. Из книги «Номо Несанс. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М., 2000. С. 405–478.

Вдовин И.С. Жертвенные места коряков // Сб. МАЭ. Т. XXVII: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — нач. XX века. М., 1971. С. 275–299.

Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993.

Жирап Р. Насилие и священное. М., 2000.

Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 2-е изд. М., 1995.

Путилов Б.Н. Миф—обряд—песня Новой Гвинеи. М., 1980.

Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 173–185.

Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

Элькин А. Коренное население Австралии. М., 1952.

Hubert H., Mauss M. Mélanges d'histoire des religions. P., 1929.

James E.O. Origins of sacrifice. A study in comparative religion. L., 1937.

Mauss M. Oeuvres. P., 1968. Т. 1.

McCarthy F.D. Australia's aborigines. Their life and culture. Melbourne, 1957.