МИНИСТЕРСТВО ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Приобье глазами археологов и этнографов

Материалы и исследования к "Энциклопедии Томской области"

Издательство Томского университета
1999

Сакральные стрелы южных селькупов

Ожередов Ю.И.

Антипатия духов к металлу дает в руки человека оружие, которое он может при случае обратить против них...

Дж. Дж. Фрезер

Военное дело архаичных обществ, так же, впрочем, как и другие сферы жизнедеятельности, содержит два нерасчленимых, плотно увязанных между собой пласта представлений о реальном и ирреальном. При этом данные сферы мировоззрения традиционных культур различаются между собой даже менее, чем научные термины, их характеризующие. Для традиционной культуры характерно не разделение, а, напротив, синкретическое соединение, при котором в определенной ситуации «утилитарное – символическое и обыденное – сакральное мгновенно меняются местами» (Кулемзин и др., 1998, с. 8).

Дуальность восприятия окружающего мира точно так же распространялась и на оружие, во-первых, как на вещную часть мира, а во-вторых, как на составную и едва ли не самую главную часть военной практики. Сакральность оружия, его божественное происхождение, магические свойства повсеместно подчеркивает и даже выпячивает фольклорная мифопоэтическая традиция практически всех сибирских этносов и их евразийских соседей (Бахрушин, 1935, с. 26; Вербицкий, 1995, с. 175; Голан, 1994, с. 25; Головнев, 1995, с. 122; Деревянко, 1987, с. 151–153; Дугаров, 1991, с. 162–163,172; Дьяконов, 1990, с. 142; Кардини, 1987, с. 67; Ким, 1997, с. 177; Кузьмина, 1994, с. 191; Маковский, 1996, с. 220; Махабхарата. Книга лесная, 1987, с. 733,734,736,737 и др.; Мифы народов мира, 1992, т. 2, с. 75–76; Молодин и др., 1995, с. 66–67; Никифоров, 1995, с. 79,174; Пелих, 1994, с. 170; 1998, с. 58; Потапов, 1934, с. 74; Раевский, 1981, с. 46,47; Савостина, 1983, с. 48,55; Темкин, Эрман, 1982, с. 20; Хомич, 1995, с. 262 и др). Подобного рода примеры известны и в культурах других континентов: так в древнеегипетской мифологеме луком и стрелами оснащена богиня войны Нейт (Вардиман, 1990, с. 23–24).

Традиции освящения – обожествления оружия зародились в глубокой древности и распространились в первую очередь на наиболее ранние его категории, в частности на лук и стрелы (Савостина, 1983, с. 48, и др.; Молодин и др., с. 65). Я. Гарматта писал, что лук мог стать символом власти, а затем превратиться в магическое оружие в обществах , где ему придавалось большое значение как боевому оружию (Цит по: Обельченко, 1984, с. 173). Обожествление именно этого оружия, по мнению Л.П. Потапова, кроется в его функциональных особенностях, непонимание физических закономерностей которых обусловило мистическую трактовку свойств лу-

ка и стрелы (1933, с. 75): придание стреле усилия – движения, передвижение стрелы по воздуху, поражение цели на большом расстоянии и с высокой точностью.

Фольклорные и раннеписьменные источники, соотносимые с эпохами металла, показывают, что сакрализация оружия, в том числе лука и стрелы, часто взаимосвязана с материалом, прежде всего с металлом, входящим в его конструктивный состав (Маковский, 1996, с. 216–217). В широком этнокультурном плане речь идет о сакральности того или иного металла, характерного для определенного этноса (Гемуев и др. 1989, с. 78; Павлинская, 1988, с. 75–76), а в доисторический период – для определенной культуры. К сожалению, источники крайне редко указывают на материал священного предмета, не вычленяя его в этом смысле из разряда бытовых вещей. При многочисленных упоминаниях ритуального использования стрелы весьма редко уточняется, какая стрела применялась – рядовая или специальная, а если специальная, то чем она отличается от обычной. Замалчивание такого рода информации, возможно, обусловлено спецификой культовой традиции. В поздней этнической среде существовало представление о некоей переходности сакральных свойств к бытовому предмету при употреблении его в культовых церемониях в окружении священных атрибутов (Молодин и др., 1995, с. 65). Помимо этого, бытовало представление, отмеченное, например, в культовой практике алтайцев, согласно которому, «...ритуальные функции бытовых предметов во многом являлись продолжением их утилитарных свойств» (Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 194). Более того, «...в хантыйской традиционной культуре нет ни одной, даже самой внешне неброской вещи, которая имела бы только одну-единственную функцию – утилитарную: все вещи многофункциональны» (Кулемзин и др., 1998, с. 9). По другим данным, предмет приобретал культовое значение после смерти его владельца (Соловьев, 1987, с. 49). В связи с таким пониманием сакрального, вероятно, не всегда требовались специализированные культовые предметы, отличные по форме или материалу от утилитарных. В то же время специализированный ритуальный атрибут могли по каким-либо причинам не называть, а только лишь подразумевать в контексте святости самого ритуала.

В археологических комплексах, когда идет непосредственное соприкосновение с вещественными свидетельствами некогда совершенных ритуальных действий, особенно погребальных, разделение такого рода часто происходит на формальном уровне: по материалу, форме, иногда по особенности местоположения. Таким образом появляется возможность отделить артефакты, выбивающиеся по каким-либо признакам из общего ряда, в группу для специального изучения.

В трех исследованных автором археологических памятниках Нарымского Приобья II тыс. н. э., наряду с железными и костяными, собрана серия из девяти наконечников (фото 4) и трех предположительно заготовок, вырубленных из медного листового материала.

Изученные памятники располагались на территории традиционного расселения локально-диалектной группы южных селькупов – шиешгула

(Пелих, 1981, с. 49 и др., рис. 2): курганная группа Барклай в среднем течении р. Чаи, а Кустовская курганная группа и Кустовское селище I – в среднем течении р. Кенги. Аналогичные находки, синхронные в границах 2–4-х столетий, известны из иноэтничных памятников сопредельных территорий Барабы и Сургутского Приобья. Но, в отличие от нарымских, они бронзовые, о чем упоминают авторы публикаций (для упрощения в дальнейшем пишу медные). Архаичность материала для наконечников стрел данного времени и конструктивные особенности находок требуют нестандартного подхода и прежде всего выхода за рамки привычных систематизации – типологизации и обращения к семантике данного явления.

В настоящей работе учтено 18 экземпляров наконечников, изготовленных из медных сплавов: курганная группа Барклай – 7 экз. (рис. 1, *1–7*), Кустовская курганная группа – 1 экз. (рис. 1, *8*), Кустовское селище I – 1 экз. (рис. 2, *5*) (Ожередов, 1995, с. 144–145); курганный могильник Кыштовка I – 1 экз. (рис. 2, *1*) (Молодин, Мыльникова, 1980, с. 179–180); Черталинский курганный могильник I – 1 экз. (рис. 2, *3*), Черталинское поселение I – 1 экз. (рис. 2, *1*), поселение Бергамак III – 1 экз. (рис. 2. *13*) (Мельников, 1996, с. 89–90)[1]; могильник Усть-Балык – 5 экз. (Семенова, 1995, с. 72. Имеются сведения об аналогичных находках наконечников в жилище городища XVII в. Частухинский Урий. Там же.)[2].

Круг исследованных на сегодняшний день памятников II тыс. н. э. в Западной Сибири довольно широк. Но сведения о находке медных наконечников пока ограничиваются перечисленными публикациями. При этом количественные соотношения медных с железными или костяными – роговыми всегда в пользу последних с большим перевесом. Так в коллекции могильника Усть-Балык из 245 наконечников стрел только 5 изготовлены из бронзы – соотношение 48 : 1 (Семенова, 1995, табл. I – IV); в курганной группе Барклай соответственно 39 : 1; в Кустовской курганной группе 48 : 1.

Использование меди для изготовления наконечников несомненно связано с определенными причинами и скорее всего не с дефицитом материала для наконечников: кость и рог в обществах охотников и скотоводов были всегда под рукой и могли восполнить недостаток в металле (Молодин и др., 1990, с. 49–50). Кроме того, костяные наконечники много прочнее, а следовательно, надежнее рассматриваемых медных и бронзовых. По сведениям В.М. Кулемзина, когда у хантов был дефицит на железо, наконечники выделывали из острого клюва гагары (1992, с. 140). Вместе с тем медные наконечники, несмотря на их редкость, встречаются на широкой территории и у разных этносов, что, вероятно, обусловлено какой-то универсальной традицией. В курганной группе Барклай медные наконечники

[1] Искренне благодарен Б.В. Мельникову, позволившему использовать его неопубликованные материалы из Черталинского курганного могильника I и Черталинского поселения I.

[2] Сведения о количестве, месте находки, метрических параметрах приведены в таблице. Учтены только экземпляры, непосредственно обследованные автором.

Основные данные и метрические параметры использованного материала

Курган № жилище №	Погребение № насыпь	№ экз.	Длина. мм	Ширина. мм	Толщина. мм	Нижний обрез пера				Заточка		Отверстие			Искусственная деформация	Пол муж.
						прямой	вогнутый	слабошипастый	шипастый	есть	нет	круглое	овальное	нет		
Курганная группа Барклай																
1	15	1	25	1,6	0,9			+			+	+				+
2	41	1	69,3	42,8	0,9	+	+			+		+			+	+
2	41	2	61	43,5	1,3	+				+		+			+	+
2	64	1	53	23,6	0,7					+		+				+
7	14	1	83,1	33,7	1,1	+	+			+						
3	Нас.	1	58	25,3	0,8						+		+		+	+
6	Нас.	1	45,5	32,4	1,3			+		+		+				
Кустовская курганная группа																
16		1	85	35	1,2				+	+			+		+	?
Кустовское селище																
3		1	31	18	1,1			+			+			+		
Черталинский курганный могильник I																
79		1	35,6	27,2	0,7	+				+		+				+
Черталинское поселение I																
		1	54	27						+		+				

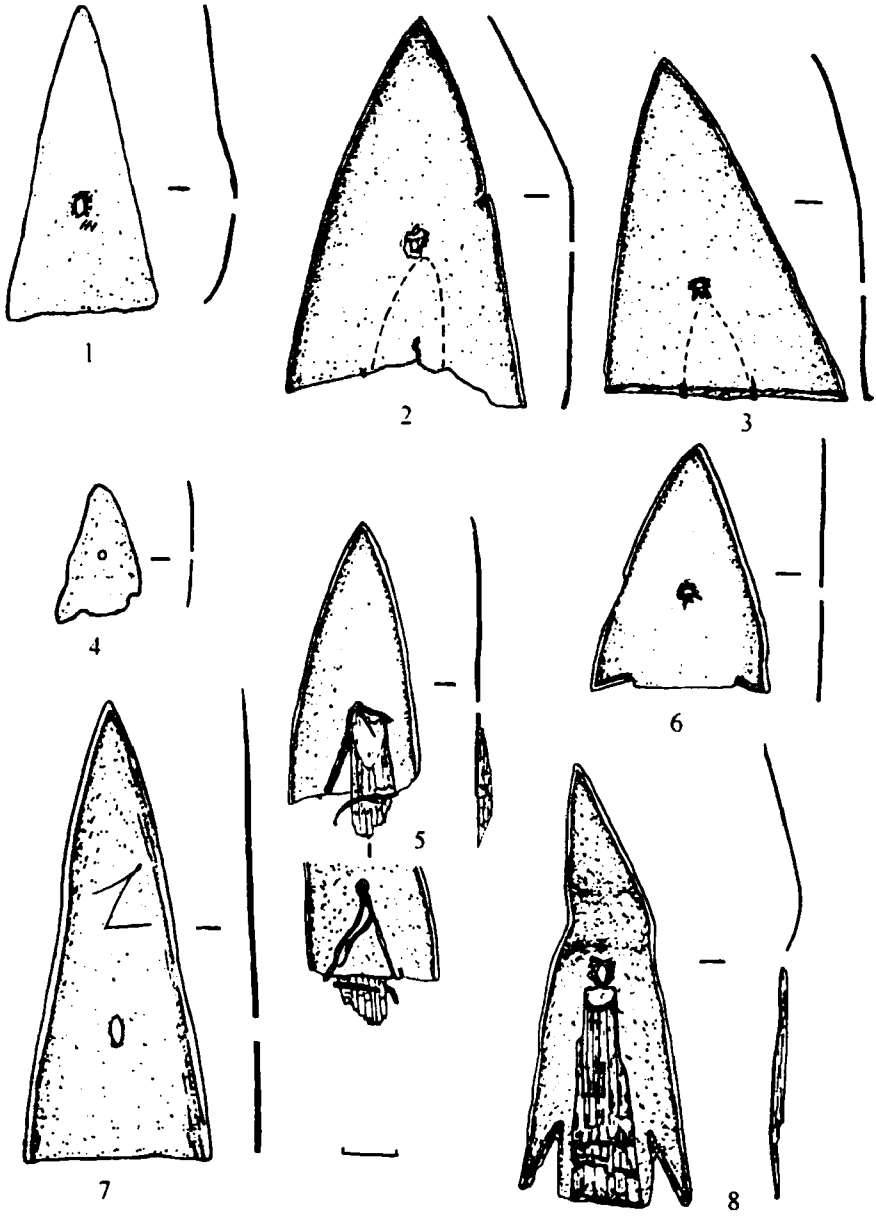


Рис. 1. Наконечники стрел из нарымских погребений: *1–7* – курганная группа Барклай; *8* – Кустовская курганная группа

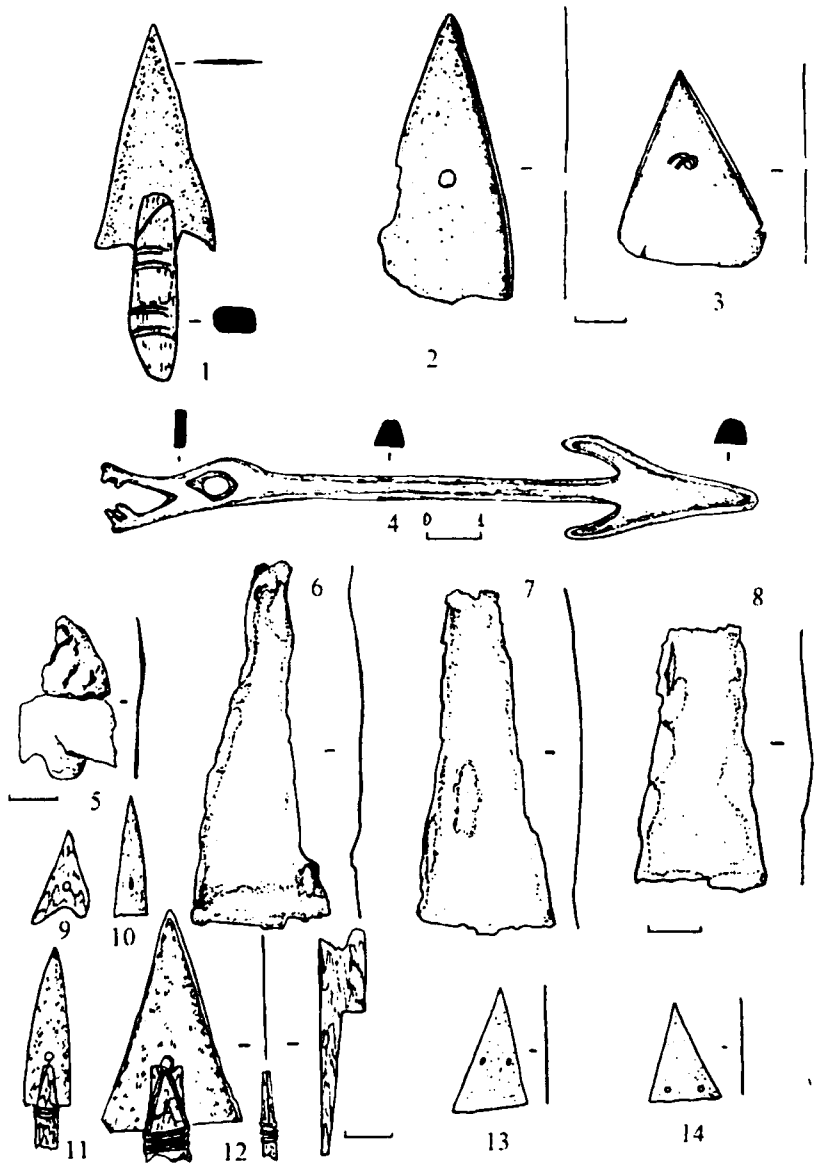


Рис. 2. *1* – курганный могильник Кыштовка (по В.И. Молодину и Л.Н. Мыльниковой); *2* – Черталинское поселение I; *3* – Черталинский могильник I; *4* – Поселение Самусь II (по Л.М. Плетневой (Старцевой); *5–8* – Кустовское селище I; *9* – культовое место на р. Ый (по Г.И. Пелих); *10* – курган Огуз; *11* – наконечник хантыйской стрелы (по Ф.Р. Мартину); *12* – наконечник стрелы из МАЭС ТГУ; *13* – Поселение Бергамак III (по Б.В. Мельникову); *14* – могильник Усть-Балык (по В.И. Семеновой)

собраны в четырех погребениях XVI–XVII вв. и в насыпях. Все они треугольной формы с круглым или овальным отверстием на продольной осевой пера. Метрические параметры в пределах: длина 25–83,1 мм, ширина 16–43,5 мм, толщина 0,7–1,3 мм (таблица). По форме пера различаются изделия с прямым или вогнутым обрезом нижней части (что, впрочем, всего лишь случайное, но не типологическое различие) и со слабо намеченными шипами. У первых присутствует только схематичная форма наконечника, вторые дополнительно доработаны и абрисом имитируют боевые шипастые наконечники. Как уже упоминалось выше, нарымские наконечники изготовлены из листовой меди. Материалом скорее всего служили вышедшие из употребления медные изделия, возможно, котлы русского производства, популярные у автохтонного населения Западной Сибири. В этом отношении любопытна деталь у нижнего обреза одного из названных наконечников (рис. 1, *3*): кромка одной из сторон оформлена низким валиком шириной, чуть превышающей 1 мм. Валик проработан механическим способом, путем чеканки коротким (не более 3 мм) пуансоном с узким притупленным рабочим краем. Пока трудно сказать определенно, является ли данный элемент деталью убранства наконечника или это фрагмент декора предмета, послужившего материалом для наконечника. Отдельные экземпляры по периметру несут следы в виде насечек от узколезвийного инструмента, которым вырубалось изделие из листа (рис. 1, 7). Не исключено, что некоторые из них являются следами раскроя. У пяти наконечников по краям сохранились следы заточки (рис. 1, *2, 3, 5, 6, 7*). Отверстия пробивались с одной стороны круглым или удлиненным пробойником. В качестве второго вполне мог быть использован нож. Зауселцы по краям отверстий и по тыльным, не заточенным кромкам тщательно приплющены, вероятно, чтобы не затрудняли вытягивание стрелы из колчана.

На четырех наконечниках обнаружены фрагменты дерева и нитей – остатки древков и крепежа, позволившие реконструировать способ крепления наконечника в расщепе древка стрелы. Наглядно это демонстрирует наконечник (рис. 1, *5*), с одной стороны которого сохранился фрагмент верхней части древка (21×6–8 мм). В передней части оно было выстругано в виде трапециевидной фигуры с овальным поперечником. Толщина сохранившегося фрагмента 1–3 мм с утоньшением к его началу. Общая толщина древка в месте насада наконечника не превышает 6 мм. Не исключено, что далее, в сторону окончания, оно утолщалось так же, как на рисунке наконечника из курганного могильника Кыштовка I (Молодин, Мыльникова, 1980, табл. X, 6) (см. рис. 2, *1*). Данное предположение подтверждают этнографические примеры: стрелы с наконечниками, близкими по общим конструктивным чертам способу насада и расположению крепежной нити, дважды проникающей в отверстие и опоясывающей древко. Один из них – стрела из этнографического фонда в Музее археологии и этнографии Сибири Томского университета (рис. 2, *12*), другие три – изображения хантыйских стрел, опубликованные Ф.Р. Мартином (стрела на оленя из Сургутского Приобья) (Martin, 1897, рис. 50) и У.Т. Сирелиусом (две стре-

лы с р. Васюгана, ориентированные на поражение лося, оленя и медведя; одна из них принадлежала самострелу) (Sirelius, 1983, с. 273, 289). Единственным серьезным отличием можно назвать только материал этих наконечников, так как они изготовлены из железа и в связи с этим требуют отдельного рассмотрения в рамках настоящей проблематики.

На двух других барклайских наконечниках (рис. 1, *2, 3*) обнаружены следы древков в виде пятен окисла более темного оттенка и обрывки крепежных нитей. Последние зафиксированы в отверстии (рис. 1, *3*) и на закраинах нижней части пера. Фрагмент нити также сохранился в отверстии одного из слабошипастых экземпляров (рис. 1, *6*). Аналогичное крепление имела стрела из Черталинского курганного могильника I, на которой найдены обрывки такой же крепежной нити (рис. 2, *3*).

Приведенные факты красноречиво свидетельствуют о том, что названные предметы изначально были наконечниками и некогда венчали стрелы, а не служили, например, украшениями одежды.

Еще более убедительно в данном аспекте выглядит наконечник из Кустовской курганной группы (рис. 1, *8*). В отличие от предыдущих он обладает характерной для боевого наконечника формой. Это крупный шипастый экземпляр с заточенными краями, продолговатым отверстием и остатками черешка (40×10–5,5 мм) с одной из сторон. Черешок в передней части сужается и, как в предыдущем случае (см. рис. 1, *5*), имеет в плане трапециевидный контур. Но в отличие от барклайского образца древко здесь по всей длине одинаково по толщине и расширяется только в горизонтальной проекции. Поэтому при ширине в 10 мм в толщину оно было не более 6 мм, а это предполагает овальное сечение, что совершенно не характерно для боевых и охотничьих стрел (Молодин и др., 1990, с. 173).

В литературе уже отмечено, что в позднесредневековых могилах воинов в изголовье, отдельно от железных, иногда укладывались бронзовые наконечники стрел (Гемуев и др., 1989, с. 78). По нарымским материалам это только один из пяти ныне известных вариантов местоположения медных стрел в захоронениях: 1) под головой подростка (поперек) вместе с тремя костяными и одной железной (колчанный набор у левого бедра); 2) близ головы мужчины 30–50 лет вместе с костяными и железными (место колчанного набора не установлено); 3) у стопы правой ноги мужчины 30–40 лет два экземпляра в пачке друг на друге (колчанный набор вдоль левой руки и бедра); 4) у стопы левой ноги мужчины около 30 лет вместе с костяным (колчанного набора не было); 5) воткнут вертикально у шеи подростка (колчанного набора не было). При наличии колчанного набора стрел медные в большинстве случаев лежали отдельно от него.

Четыре из семи нарымских наконечников подверглись намеренной деформации, видимо связанной с требованиями погребальной традиции, имеющей древние корни (Косарев, 1991, с. 180–181), а этнографически отмеченной, например, в погребальном обряде хантов (Карьялайнен, 1994, т.1, с. 112; Зенько, 1997, с. 103) и ненцев (Грачева, 1971, с. 252). Вместе с тем некоторые селькупские погребальные ритуалы предусматривали от-

правление в потусторонний мир непорченных вещей (Кулемзин, 1994, с. 356).

Завершает нарымскую серию медных наконечников находка из третьего жилища Кустовского селища I (рис. 2, *5*). В отличие от предыдущих он без отверстия. Кроме того, у него более чем у других (кроме изображенного на рис. 1, *8*) выражен черешок и шипы. По этим признакам он сближается с кыштовским экземпляром и в некоторой степени с усть-балыкским черешковым наконечником.

По признаку однообразия материала все учтенные в работе наконечники относятся к одному классу. Но, помимо этого, имеются и другие объединяющие их особенности, в частности, конструктивные: отверстие в пере и способ насадки на древко. Следует оговориться, что при принципиальном сходстве крепления наконечника через отверстия в этой части есть и отличия, а именно по количеству отверстий в пере. Если все нарымские наконечники с одним, то среди барабинских и сургутских имеются образцы с двумя отверстиями, расположенными в одну поперечную линию. При этом на бергамакском наконечнике они расположены в средней части (рис. 2, *13*), а на усть-балыкских – в нижней (рис. 2, *14*). В связи с разнообразием вариантов в количестве и местонахождении отверстий явно существовали отличия и в способах крепления. И если для первых удалось его реконструировать на основе западносибирских образцов, то вторые находят аналогию в оружейном комплексе айнов. Последние крепили свои медные лодковидные наконечники на древко, продергивая нить через два отверстия и «...вокруг древка на подобии пуговицы» (Адлер, 1903, с. 184)

Черешковые наконечники из Усть-Балыка и Кустовского селища I едва ли отличались по способу крепления от обычных железных. Не все ясно с кыштовским наконечником. Из публикаций видно, что это черешковый экземпляр с «веревочным креплением» (Молодин, Мыльникова, 1980, с. 180, табл. X–6; Молодин и др., 1990, рис. 43, *10*), но было ли у него отверстие, не понятно, хотя в рисунках отмечена нить, уходящая к началу древка, так же, как у барклайского наконечника.

Помимо готовых изделий, в работу включены три медные пластинки подтреугольной и трапециевидной форм из слоя хозяйственной площадки Кустовского селища I, которые, возможно, служили заготовками для изготовления наконечников (рис. 2, 6–*8*). Это предположение базируется на сходстве материала, близости метрических и контурных параметров с готовыми изделиями, а главное по наличию следов намеренного придания им настоящих форм. Кроме того, находка на селище медного наконечника свидетельствует об изготовлении его обитателями таких изделий, заготовки для которых могли остаться не востребованными.

Вопрос о назначении наконечников из меди, а в более широком смысле – стрел, оснащенных такими наконечниками, у позднесредневекового населения Западной Сибири актуален в контексте общей проблематики генезиса духовной культуры коренных обитателей региона. Понятно, что истоки данного явления не локализованы в рамках мировоззрения отдель-

ных этносов или культур региона. Их следует искать в широком хронологическом и географическом пространстве, что мы и попытаемся сделать.

В настоящее время существует две точки зрения, по-своему трактующих назначение стрел с медными наконечниками. Первая характеризует их в качестве некоего вида промыслового снаряжения и не склонна приписывать им культовое значение за отсутствием к тому оснований. Данная позиция мотивируется тем, что все они «положены в могилах вместе с обычными топорами, железными и костяными наконечниками стрел» (Семенова, 1995, с. 72). Другая прямо противоположна первой: ее сторонники считают данные наконечники, а следовательно, и оснащенные ими стрелы сакральными, игравшими ритуальную роль (Молодин и др., 1990, с. 173; Ожередов, 1995, с. 144; Мельников, 1996, с. 89–90).

Сомнение по поводу боевого назначения стрел, снаряженных описанными наконечниками и овальными в сечении древками, было высказано еще относительно кыштовского экземпляра, ставшего известным ранее других (Молодин, Мыльникова, 1980, с. 173). И действительно, основания к сомнению имеются. Толщина использованной пластины у половины обмеренных наконечников не превышает 1 мм (табл. I), что недостаточно для проникателя из бронзы или меди, ориентированного на поражение предметной цели. У многих из них нет заточки. Несимметричность и грубая обработка отдельных экземпляров часто не гарантируют соосность наконечника и древка. При обычной насадке такой наконечник может отклоняться в сторону, что недопустимо при стрельбе. Продевание нити через отверстие явно служило упрочению крепления, но вряд ли могло гарантировать прочность. Известно, что непрочный крепеж употреблялся для отравленных наконечников стрел у населения Дальнего Востока и Камчатки (Адлер, 1903, с. 184). В алтайском героическом эпосе имеется упоминание об использовании яда отрицательными персонажами сказаний: «Отравленные стрелы ложат на упоры (луков)» (Цит. по: Соенов, 1994, с. 179), кроме того, отравленные стрелы названы в перечне фольклорных типов стрел хакасов (Бутанаев, 1981, с. 192). Сведений об использовании яда в боевых или охотничьих целях в Западной Сибири обнаружить не удалось. Только фольклор манси содержит глухое упоминание о магической силе наконечника, закаленного змеиной кожей (Чернецов, 1935; Яковлев, 1993, с. 174). Расценивается такая закалка наравне с отравлением стрелы или нет, источник не сообщает. Б. Адлер придерживался мнения, что в северных зонах континента отравленные стрелы не получили распространения в связи с отсутствием возможности получать яды из природной среды (1903, с. 185). На этом основании предположение об использовании стрел, снабженных слабозакрепленными наконечниками для войны или охоты, маловероятно.

В то же время обилие сведений о бытовании стрел сакрального назначения позволяет всерьез обратиться к ритуальной стороне в военной, промысловой и бытовой практике архаичных обществ, а в более узком смысле – к ритуалам с оружием.

Появление и распространение лука и стрел широко отражены в первобытном искусстве, запечатлевшем ритуальные сцены промысловой магии, где данное оружие играло первостепенную роль. Первые свидетельства о существовании специальных ритуальных наконечников приходятся на эпоху неолита. По мнению ряда авторов, к разряду обрядово-магических относятся костяные наконечники шигирского типа из Зауралья и Западной Сибири (Молодин и др., 1980, с. 92–93). Сугубо ритуальными считают другие исследователи каменные наконечники стрел эпохи энеолита – бронзы из поселения Ташково II на Урале. Основанием для такой трактовки послужил их цветовой подбор: по 5 экземпляров черных, белых, зеленых, желтых и красных, и то, что разноцветные наконечники доставлены на поселение за сотни километров (Ковалева, Шаманаев, 1993, с. 78–79). Тема ритуальности цветных наконечников, в том числе каменных, имеет развитие в этнографии. Так, например, в бурятском обряде возвращения громовой стрелы в призывах шамана к богам звучит: «Стрелу из голубого камня подставляя (руки), примите, стрелу из черного камня ожидая и встречая, примите». Громовая стрела бурятам представлялась в виде большого каменного наконечника копья или стрелы (Цит. по: Дугаров, 1991, с. 163). В приведенном заклинании могли, таким образом, законсервироваться древние цветовые обрядовые символы сакральных стрел. Возможно, глухим отголоском обычаев древней цветовой символики сохранилось у тибетцев правило втыкать в платье невесты стрелу, украшенную пятью драгоценными камнями и пятью лентами пяти цветов (Веселовский, 1921, с. 282).

В контексте сакральности оружия тема сакральности цвета представляет не только интерес, но и открывает возможности для перехода к другим сюжетам, поэтому попытаемся обратиться к наиболее древним примерам с целью по возможности полной реконструкции намеченных в этом направлении взаимосвязей. Наиболее интересен в рамках данной проблематики красный цвет и ритуально сопоставимый с ним желтый – золотой.

В представлениях древних индоиранцев о цветовом обозначении сторон света красный цвет соответствовал востоку (Ковалева, Шаманаев, 1993, с. 78), а покровительствовал ему бог огня Агни (Кузьмина, 1977, с. 99; Мифы ..., 1992, т. 1, с. 538). В индоевропейских языках понятия огонь и свет взаимозаменяемы (Маковский, 1996, с. 289), поэтому прослеживается связка понятий «красный» – «огонь» – «свет» – «восток» – «восход солнца» (огня, света). Неоднозначная трактовка взаимосвязи огня, солнца и персонифицированных с ними божеств в ранней индоевропейской мифологии не позволяет оперировать данной понятийной связкой ранее II тыс. до н. э. (Голан, 1994, с. 22–32). До реформ Заратуштры в индоиранском пантеоне божеств Митра воплощал в себе бога войны (Мифы..., 1992, т.2, с. 157), а согласно индоевропейской традиции одним из символов касты воинов и царей был красный цвет их одеяний (Кузьмина, 1977, с. 94). Вместе с тем поздняя трактовка образа Митры в качестве солнечного божества содержит слияние понятий «огонь» – «солнце» (Дьяконов, 1990, с. 150; Мифы..., 1992, т. 2, с. 154, 156, 158). Еще более наглядно воплощает в себе

связь солнца с красным цветом верховный бог индоевропейского пантеона Индра. Он порождает солнце, небо и зарю. В то же время он полководец, который борется за солнце с демоном, с помощью солнца он покоряет враждебные племена и т.п. (Мифы..., 1992, т. 1, с. 533). Таким образом, через персоны божеств прослеживается древнейшая связь красного цвета с культом солнца. Что же касается отношения к данному вопросу сибирской культовой практики, то, по мнению А. Голана, именно сибирские племена – одни из немногих носителей древней традиции культа солнца (1994, с. 28; Алексеенко, 1971, с. 264–265). Подтверждением этой мысли служит мнение ряда ученых о том, что угорский Мир-Суснэ-Хум, он же Сорни-Торум (Золотой Бог), Сорни-Пос (Золотой Луч) и др., не кто иной, как трансформированный иранский Митра (Косарев, 1991, с. 195), причем восточно-иранский его вариант, отличающийся от авестийского «солярной ипостасью» (Топоров В.Н. цит. по: Полосьмак, Шумакова, 1991, с. 61). В дополнение к этому отметим, что в пантеоне нганасанских божеств одно из ведущих мест отводилось Солнцу-матери, материальным выражением которой были культовые предметы (дети Солнца) из светлого или желтого металла (Грачева, 1981, с. 165; 1984, с. 68). Сюда же, к солнечным персонажам, относилась Дялы-койка, являющаяся в понимании нганасан ипостасью Солнца (Грачева, 1981, с. 163).

В отличие от южносибирских, и прежде всего тюркоязычных, народов население Западной Сибири вплоть до этнографической современности сохраняло за медью и ее сплавами сакральную семантику (Павлинская, 1988, с. 74–76) в связи с ее солнечным красным цветом. В культовой практике манси красная ткань и медь символически были заместителями друг друга (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 157). Красная половина шаманской колотушки символизировала у северных селькупов верхний (небесный) мир (Прокофьева, 1949, с. 343); в культуре нганасан шаманский костюм для камланий в верхний мир оформлялся подвесками из желтого металла, а у кетов – подвесками из листовой меди (Павлинская, 1988, с. 76), в то же время оружием кетского шамана было медное копье (Анучин, 1914, с. 79), а «священная нарта» шамана коссул отделывалась листовой медью (Алексеенко, 1981, с. 169); у нганасан на шаманских бубнах отмечены медные подвески – модели лука и стрелы (Попов, 1984, 138), подвески из меди в составе комплекса Дялы-койка (Грачева, 1981, с. 156 и др.), на костюмах – красные ленты и того же цвета шапка, а в фольклоре присутствует персонаж Красная девка, на которой «полно меди; красная совсем» (Симченко, 1996, ч. 1, с. 148 и др.), красная половина шаманского костюма символизировала «юг (восток), свет, солнце» (Грачева, 1981, с. 164). В представлениях ненцев медь обладает очистительными способностями (ею даже лечатся) и считается благородным металлом (Теребихин, Овсянников, 1990, с. 228). У кетских домашних покровителей алэлов непременным условием оформления были медные лицевые пластинки (Алексеенко, 1971, с. 266). Вполне понятно, что красный цвет и металл символизировали верхний мир солярных божеств. В этом случае то и другое ассоциировалось с небесным солнечным светом или огнем. Любопытно, что у бурят и монголов

в жертвоприношении огню стрела была обязательным атрибутом (Потанин, 1883, с. 90; Потапов, 1934, с. 75). Вероятно, традиция, обрядово связующая оружие с огнем, восходит к глубокой древности, что, например отчетливо демонстрируют находки в очагах прокаленных каменных топоров в VI и других горизонтах южноболгарского поселения Эзеро. Н.Я. Мерперт считает, что здесь имеет место сочетание двух древнейших культов, огня и топора. Культ же топора фиксируется по находкам миниатюрных каменных топориков-тесел докерамического Иерихона, то есть «не позднее VII тысячелетия до н. э.» (1975, с. 172). В этой связи, вероятно, находится и стрела, в чем убеждает частое мифопоэтическое замещение стрелы топором в понятии «громовая стрела», когда под стрелой фактически фигурирует каменный топор, найденный, якобы, на месте падения молнии. В этом случае, как можно понять информаторов манси, топор воспринимается наконечником громовой стрелы-молнии (Сведения автора полученные в п.Хулюм-Сунт, р.Северная Сосьва).

Наблюдения за солнечным светилом и небесной сферой уже в древности привели к формированию представлений о солнечном луче и молнии, а также к отождествлению их со стрелами небожителей. В сибирских этнографических источниках проводятся параллели со стрелами Ичи и Нума у селькупов (Прокофьева, 1961, с. 56; Головнев, 1995, с. 519; Пелих, 1998, с. 58); Мир-Сусне-Хума у манси (Соловьев, 1987, с. 117); Хухе-дэй-Мэргэна, бога – громовержца, у бурят (Дугаров, 1991, с. 126–127) и т.п. В фольклоре селькупов отмечена огненная стрела Кюль-тыщща – молния (Пелих, 1998, с. 58). Примеры подобных мифологем распространяются на обширный круг сибирских и сопредельных этносов и требуют длительного перечисления.

Ритуализация луча, посланца солнечных божеств, в образе стрелы происходит, видимо, в эпоху бронзы (Голан, 1994, с. 25). В среде каких племен это случилось, можно только догадываться, но, исходя из общей археологической картины на территории Сибири и сопредельных регионов этого времени, вероятнее всего носителями идеи стали индоевропейцы, в том числе индоиранцы – андроновцы. Именно с ними фиксируется распространение культа священного оружия (Кузьмина, 1994, с. 191), который впоследствии становится столь популярным у саков, скифов, сарматов и других ираноязычных народов. Данное представление отразилось в иранских языках, где стрела именовалась tir, что одновременно означало – солнечный луч. Основываясь на этом, лучники почитали солнечного бога Митру как своего покровителя (Тревер, 1939, с. 243).

В.М. Флоринский на лингвистических примерах ряда европейских языков индоевропейского происхождения продемонстрировал единство понятий «стрела» – «луч» – «молния», закрепившихся, например, в славянской мифопоэтике. Слово «стрела» персонифицируется, по его мнению, в имени славянского бога грозы Стрибога: «Се ветры, стрибожи внуци, веют с моря стрелами» (т. е. из дождевой тучи молниями) – повествует «Слово о полку Игореве» (Цит. по: Флоринский, 1888, с. 131; 1898, с.506;). Точка зрения В.М. Флоринского в этом случае спорна, по мнению

других исследователей, Стрибог – отец–бог. Бог воздушных течений и стихий. Бог ветров (Кайсаров, 1993, с. 83, 65); божество, наказывающее беззаконников в преисподней, и бич злодеяний в сем мире. ... Его мести предавались заслужившие проклятия (Глинка, 1993, с. 128). Авторы энциклопедической статьи выводят имя божества из индоевропейской лексической формы «отец-бог» и приписывают ему связь с атмосферными функциями, а на основании сближения в древнерусских текстах – с именем Дажьбога еще и функции в значении дать, распространить долю, благо (Мифы..., 1992, т. 2, с. 471). Тем не менее В.М. Флоринский не остался одинок в своих убеждениях. Современные исследования приводят к тем же выводам (Голан, 1994, с. 25). Несмотря на формальные различия, сущностные функциональные признаки в определениях во многом совпадают. Стрибог сам или посредством своих внуков насылает молнии-стрелы, уничтожающие зло.

Ж. Дюмезиль, цитируя М. Гране, писал, что от ирландского до манчжурского побережья существовала только одна цивилизация, в том смысле, что никакое естественное препятствие начиная с доисторических времен не мешало прерывным или постоянным контактам от одного до другого конца всей североевразийской равнины, которую разрезает только легко преодолимая цепь Уральских гор. По мнению ряда авторов, степные пространства от Енисея до Восточного Средиземноморья на протяжении III – сер. I тыс. до н. э. были тем просторным коридором, по которому свободно распространялись культурные и идеологические влияния (Косарев, 1991, с. 194; Мачинский, 1997, с. 279). Он же служил и путем распространения мифологем, посвященных сакральным стрелам, таких как авестийский миф о вручении золотой стрелы царю Йиме, которой он «раздвигал землю», и более поздний – о гиперборее Абарисе, владельце символа Аполлона – золотой стреле, указующей путь (Кузьмина, 1977, с. 62; 1994, с. 191; Мачинский, 1997, с. 269), мифы саков и скифов о золотом оружии из небесных даров (Кузьмина, 1977, с. 93; 1994, с. 191; Раевский, 1977, с. 130), предание о царе скифов Иданфирсе, передавшем Дарию среди других символов стрелу как знак смерти (Лесков, 1981, с. 116). К развитому средневековью относится легенда о магической стреле из золотого колчана Чингиз-хана, наказавшей ойратского предводителя Тогон-тайши (Бартольд, 1921, с. 71). В манчжурском средневековом эпосе божество-змей дарит охотникам стрелы, а воинам – меч (Деревянко, 1987, с. 157). В осмыслении ишкинских шаманов зеркала, находимые среди камней, олицетворяли собой золотые стрелы, упавшие с неба (Дьяконова, 1981, с.150). В североалтайских сказках упоминается медная боевая стрела о 60 концах, рассекающая скалы (Вербицкий, 1893, с. 175; Потапов, 1934, с. 67); в хакасском фольклоре говорится о стреле с медным наконечником, имеющим три утолщения (Бутанаев, 1981, с. 192); в бурятском обращении шамана к духам последние именуются владельцами медных стрел величиной с лопату (Дугаров, 1991, с. 169), а в селькупском космогоническом мифе фигурирует стрела с особым наконечником Анги-кызы, которым была убита Великая небесная лосиха (Пелих, 1998, с. 18). Не исключено, что в

последние из перечисленных текстов идея магии оружия проникла из индоиранского мира или, что тоже вполне допустимо, сосуществовала параллельно с ним, базируясь на единстве первобытной мифологии.

Мифологические сюжеты распространяются не только посредством речи, но и через художественные образы: изображения луков и лучников в торевтике, керамике, камне эпохи раннего железа (Раевский, 1977, с. 123 и др.; 1981, с. 45 и др.; Савостина, 1983, с. 45 и др.), фигурка мальчика – лучника, символа дня и стрелы бога солнца Митры на сасанидском блюде VI в. (Луконин, 1977, с. 195).

Индоиранские оружейные мифологемы получили воплощение не только в декоративно-прикладном искусстве, но и в изделиях, созвучных разным категориям боевого оружия. В отличие от последнего, они исполняли сакральную, символическую роль. Поэтому ритуальные вариации оружия должны были отличаться от боевых аналогов. К такому выводу пришел японский ученый Года Ёсимаси, детально изучивший коллекцию бронзовых наконечников стрел из ст. Обадзё (Деревянко, 1987, с. 147). География и хронологический диапазон бытования металлического ритуального оружия весьма широки. Первые образцы такого оружия появляются уже в эпоху бронзы, но наиболее ярко ритуальный оружейный комплекс расцвел в эпоху раннего железа, что было обусловлено социальными причинами. В частности у таежных племен Западной Сибири это обусловлено тем, что в это время у них сложился особый оружейный комплекс, в составе которого отдельное место занимает «парадное» культовое оружие (Чиндина, 1984, с. 122).

К наиболее ранним (VIII в. до н. э.) европейским образцам относятся гальштатские начальнические топорики с фигурками всадников или животных (Граков, 1977, с. 37, рис. 18, *1*). В Предкавказье, на Северном Кавказе и в Волго-Камье в VIII–VI вв. до н. э. бытовали так называемые топоры – символы власти (Халиков, 1977, с. 179–181). Боевые молотки и секиры сакрального назначения известны в киммерийских древностях VIII–VII вв. до н. э. (Тереножкин, 1976, с. 141–142, рис. 92, *8, 9*). В.Н. Чернецов, анализируя усть-полуйский оружейный комплекс, допустил, что отдельные, наиболее роскошно оформленные образцы были обрядово-церемониальными (1953, с. 233). К этому же разряду относится литое бронзовое копьевидное в основе орудие, найденное в сакском могильнике Уйгарак. Орудие лежало в изголовье умершего вместе с необычной по конструкции булавой, которую автор исследований считает не утилитарным предметом (Вишневская, 1973, с. 98–99, табл. VII, *1, 16–18*). В конструкции первого совмещены формы копья, секиры и кинжала, а на деревянных ножнах, куда был помещен предмет, закреплена стреловидная костяная накладка. В верхней части, напротив секиры, расположилось украшение в виде объемного изображения головы хищной птицы. Наличие не свойственных боевому оружию деталей позволило автору интерпретировать артефакт в качестве атрибута власти военачальника (Вишневская, 1973, с. 99). В дополнение к сакральному оружию ближнего боя сакский курган Иссык предоставил великолепный образец культовой стрелы, ос-

нащенной золотым наконечником, а также золотые украшения головного убора, имитирующие стрелы с втульчатыми наконечниками архаичной формы и стреловидные золотые бляшки, украшавшие одежду (Акишев, 1978, с. 23, 26, 27, ил.31, 34, табл. 7, 18).

Эллинистические и кочевнические памятники Восточной Евразии дают обильный материал по ритуальному употреблению оружия, в том числе и стрел. Одним из примеров служит состав приношений в «Храм Окса» на городище Тахти-Сангин, функционировавшем от греко-бактрийского до «великокушанского» времени, среди которых обнаружено 20 бронзовых наконечников стрел (Литвинский, 1984, с. 153). Параллели этому обычаю находим и в Сибири: в номенклатуре Новообинцевского клада с Верхней Оби, который также является жертвенным комплексом, отмечены кулайские стрелы со следами культовых действий (Бородаев, 1987, с. 109). Наряду с рядовыми серийными наконечниками в памятниках раннего железного века Евразии встречены образцы, которые по отдельным признакам предположительно можно считать сакральными. Раскопки частично разграбленного крестьянами скифского кургана Огуз принесли в 1902 г. 51 медный наконечник пяти типов (Отчет Имп. Арх. Комиссии, 1904, с. 64). Привлекают внимание два экземпляра (Там же, рис. 128, *4, 5*), один из которых с черешком и шипастым пером, орнаментированным литой ромбической сеткой. Второй наконечник – треугольной формы и, если верить рисунку, с продолговатым отверстием в нижней трети пера, что весьма напоминает находки из нарымских курганов (рис. 2, *10*). Названными деталями они выбиваются из общей массы боевых наконечников скифов, что, возможно, обусловлено их ритуальным назначением. Данный тезис имеет место пока лишь в плане постановки вопроса о бытовании у скифов и других народов древности специальных ритуальных стрел. Необходимость в них вполне объяснима уже наличием традиции скифского обряда царской стрельбы на четыре стороны, аккумулировавшим в себе идеи превосходства и господства над окружающими территориями и народами: «Я стреляю в народы, чтобы победить их». Аналогичные ритуалы известны в древних культах Индии и Египта и также связаны с обоснованием сакрального могущества царей и фараонов. В древнем Китае стрелы выпускались в случае рождения наследника престола. Сходный обычай известен в древней Японии (Раевский, 1981, с. 46–47; Савостина, 1983, с. 48). По сообщению Геродота, скифские плакальщики во время похорон стрелами пробивали себе левую ладонь (Косидовский, 1997, с. 191). Обряды инвеституры, вероятно, также могли востребовать оригинальные священные стрелы. Вопрос о специализированных ритуальных стрелах в равной мере актуален и для сарматских племен, в частности их южно-приуральской группировки, где также встречены наконечники с нестандартным (декоративным) оформлением пера (Смирнов, 1975, рис. 37, *9*). Среди западноказахстанских памятников сармат внимание привлекает женское захоронение IV в. до. н. э. из могильника Челкар: в колчанном наборе погребенной найдено три наконечника с гравировками и сорок с литыми геометрическими узорами (Мошкова, Кушаев, 1973, с. 264, рис. 3, *7*). Декоративным

оформлением отличается ряд стрел из Забайкалья (Худяков, 1998, с. 53). В литературе существует мнение, согласно которому разного рода знаки на наконечниках являются маркировкой принадлежности мастерам – производителям (литые знаки) и владельцам (гравированные знаки) стрел (Алексеев и др., 1991, рис. 64). В культуре нанайцев, унаследовавших традиции чжурчжэней, для этой цели служили личные и родовые тамги (Сем, Шавкунов, 1974, с. 201–202). О такой же практике в среде обских угров писал С.В. Бахрушин (1935, 26, 32–33). В западносибирской этнографии эта тема основательно изучена Ю.Б. Симченко (1965) и не требует дополнительных комментариев в нашей работе. В рамках настоящей статьи этот вопрос важен в связи с присутствием на двух барклайских наконечниках гравированных знаков. В одном случае это три короткие наклонные черточки, выстроенные в ряд (рис. 1, *1*), в другом – знак в форме латинской Z (рис. 1, *7*). Такие знаки вытянутой формы расценены В.Н. Чернецовым в качестве мотивообразующих элементов меандра усть-полуйского времени, применявшегося в виде самостоятельного орнамента или бордюра на костяных и бронзовых изделиях (1953, с. 241). Исследователь связывал присутствие таких знаков с влиянием китайской иероглифики и сфрагистики, с попытками подражания им в конце джоусского – начале ханьского времени. Носителями образцов для подражаний стали хунну и племена, вовлеченные ими в движение на запад (Чернецов, 1947, с. 75, 78). Однако бытование Z-образных знаков в сибирской, приуральской и центральноазиатской орнаментике фиксируют уже изображения на андроновской посуде (Кузьмина, 1994, рис. 19, *2*, *10*, *14*, 20б, *15*, 21, *19*, 23а, *20* и др.) и на оленных камнях карасукского времени (Новгородова, 1989, рис. на с. 200). Не исключено, что в эпоху бронзы они распространяются на север сибирской территории, где фиксируются в андроноидных культурах, имеют семантическую связь с кулайской «уточкой» и сакральность назначения. К такому выводу склоняет трактовка данных знаков на ритуальном сосуде эпохи бронзы из Белоруссии. Автор исследований отождествляет их с изображениями уток (Артеменко, 1975, с. 186).

Помимо изделий из бронзы, повсеместно и долгое время метились костяные наконечники. Однако проблема выделения и специализации ремесла, с чем связывают исследователи маркировку стрел, пока еще открыта и требует углубленной разработки (Бородовский, 1997, с. 123). Не исключено, что это не единственное объяснение специфического оформления наконечников. И в большой мере это относится к культурам и этносам, в среде которых еще не идет речь о специализированном ремесленном производстве, а «меченые» стрелы изготовлялись непосредственным пользователем. Так Ю.С. Худяков высказывает предположение, что «с целью передачи информации на стрелы наносились знаки-метки» (1998, с.53). И свидетельства данному утверждению имеют место. Именно об этом в свое время получил информацию Г.Ф. Миллер: о существовании у сибиряков стрел с начертанными магическими знаками – призывами к войне: «... а (на) ней вырезаны одиннадцать шайтанов с рубежи, а поперек шайтаны резаны и железо стрельное стерто» (Бахрушин, 1935, с. 26). Эта

«изменная стрела» фигурирует в заговоре остяков против русских в 1608 г.: сургутский князь Неун отправляет в Коду посла со стрелой, на древке которой «вырезано 11 божков». Ее получение – сигнал к открытию военных действий (Шатилов, 1931, с. 19; Кулемзин и др. 1998, с. 10). Знаковая символика предписывающего характера известна на стрелах чжурчжэней, передававших таким образом подвластным племенам требования о сдаче дани. Особо срочные послания метились тремя зарубками (Воробьев, 1983, с. 51). В менее обстоятельных сообщениях, где не указано наличие особых отметок, тем не менее речь, видимо идет о таких же стрелах-предписаниях. Н.Я. Бичурин (Иакинф) при описании тюкюесцев отметил, что в силу неграмотности последних, «вместо предписания на бумаге, употребляется стрела с золотым копьецом, с восковою печатью» (1950, ч.1, с. 229–230); «В монголии поход объявлялся посылкой стрелы князю-найону» (Рерих, 1974, с. 65). Вполне понятно, что в большинстве случаев метки наносились на древко, а не на наконечник, поэтому артефакты не всегда могут донести символы стрелы в полном объеме. Но, несмотря на вариативность выбора места нанесения, наряду с чисто утилитарными по своему назначению, вероятно, существовали метки символического, сакрального характера. Не исключено, что к таковым относятся и знаки на вышеназванных наконечниках селькупов-шиешгула.

В археологии известны вполне объяснимые случаи сакрализации наконечников. Примером тому служит захоронение I в. н. э. в кургане Соколова могила, где на умершей найдено скопление из 42 амулетов, среди которых выделяется трехлопастной шипастый наконечник скифского типа, давно вышедший из боевого употребления. В данном случае налицо факт использования антикварного наконечника в качестве талисмана-оберега (Ковпаненко, 1986, с. 23, рис. 101, 7). Л.Р. Кызласов писал, что в раннекурмакских захоронениях II в. до н. э., как и у сармат, и гуннов, вместе с преобладающими железными встречены в небольшом количестве литые бронзовые наконечники (1979, с. 108). Автор подчеркивает необычность двух упомянутых им экземпляров в ряду всех прочих. Возможно, здесь тоже встречены не боевые стрелы, так как бронзовые наконечники к этому времени уже вышли из боевого обихода. Наряду с использованием антикварных наконечников в качестве личных оберегов, до исторического времени дожила традиция приношения таких находок в жертву богам (Гемуев и др., 1989, с. 78).

На основании перечисленных фактов становится ясно, что в архаичных обществах прекращение использования в боевой практике бронзовых наконечников, видимо, является рубежом, по ту сторону которого всякое употребление оружия (наконечников) из медных сплавов может расцениваться только как сакральное.

Племена подтаежной и таежной зон Западной Сибири на протяжении всей своей истории контактировали с южным культурным массивом и не остались в стороне от его влияния. В рамках этой проблемы М.Ф. Косарев выделяет пять крупных волн южных воздействий на Западную Сибирь(1991, с. 194). Ряд авторов сходится во мнении, что в формировании

мировоззренческого комплекса древних урало-западносибирских народов приняли участие ведийские верования, а особенно большое влияние мифология и ритуалы ираноязычных народов оказали на духовную культуру финно-угров (В.Н. Топоров, см.: Кузьмина, 1977, с. 92; Косарев, 1991, с.194) и самодийцев (Пелих, 1972, с. 172–176; 1996, с. 176). Применительно к последним археологические источники позволяют расширить представление о возможных южных контактах, что обусловлено самостоятельным активным вторжением протосамодийских кулайских племен в степи и на склоны Саян и Алтая (Чиндина, 1984, с. 172–173; 1992, с. 17 и др.).

В контексте нашей проблемы весьма показателен раритетный «наконечник» из поселения раннего железного века Самусь II (рис. 2, *4*; фото 4). Находка была сделана в 1955 г. в ходе стационарного исследования памятника (Старцева, 1966, с. 209, рис. 1, *1*). Медный стержень подтрапециевидного сечения с лицевой стороны венчает перо с длинными шипами, а с противоположной – стилизованное изображение головы хищника с разинутой пастью. На челюстях показано только по два крупных зуба, видимо, верхние и нижние клыки, символизирующие силу и жестокость. На голове сквозным слегка овальным отверстием передан глаз, а уши в отливке намеренно упущены. Изделие выполнено способом литья в гладкой форме без последующей дополнительной обработки. Работа высокого качества, свидетельствующая о длительной традиции бронзолитейного производства. В углублении глаза и в промежутках между клыками сохранились естественные заливы, свойственные западносибирскому ажурному литью эпохи раннего железа. Его метрические параметры следующие: длина – 12,4 см, наибольшая ширина пера – 20 мм, ширина головы животного – 10 мм, пасти – 13 мм, стержня-носителя – 4 мм, высота пера и стержня – 4–5 мм, головы – 2 мм.

Собственно наконечником стрелы данный предмет можно называть лишь условно. Как и в случае с сакским комбинированным орудием, здесь мы имеем дело с символом. И судя по всему, символом не наконечника, а полной стрелы. Изделие с утилитарной позиции проникателя совершенно беспомощно. Его назначение безусловно сакральное. Судя по удлиненной морде с низкими челюстями, «наконечник» несет изображение волка (Переводчикова, 1994, с. 42). Аналогичные образы запечатлены на бронзовой калуяновской личине, где они символически оформляют глаза и рот персонажа кулайского ирреального пантеона (Полосьмак, Шумакова, 1991, с. 23, рис. 11). Близкое по сюжету изображение оскаленной пасти найдено на топоре со стеллы I Новороmановского могильника (Халиков, 1977, с. 179–181), а объяснение подобным символам содержится в киргизском героическом эпосе «Семетей», повествующем о мужестве воинов, переданном образами хищных зверей (Айдаркулов, 1980, с. 267).

К разряду символических предметов относятся и другие типы древностей. Бытование бронзовых (медных) амулетов в форме стрелы, а чаще лука со стрелой или без нее, иногда в налучьях – горитах имеет давнюю традицию, начало которой положено в культурах позднего бронзового и

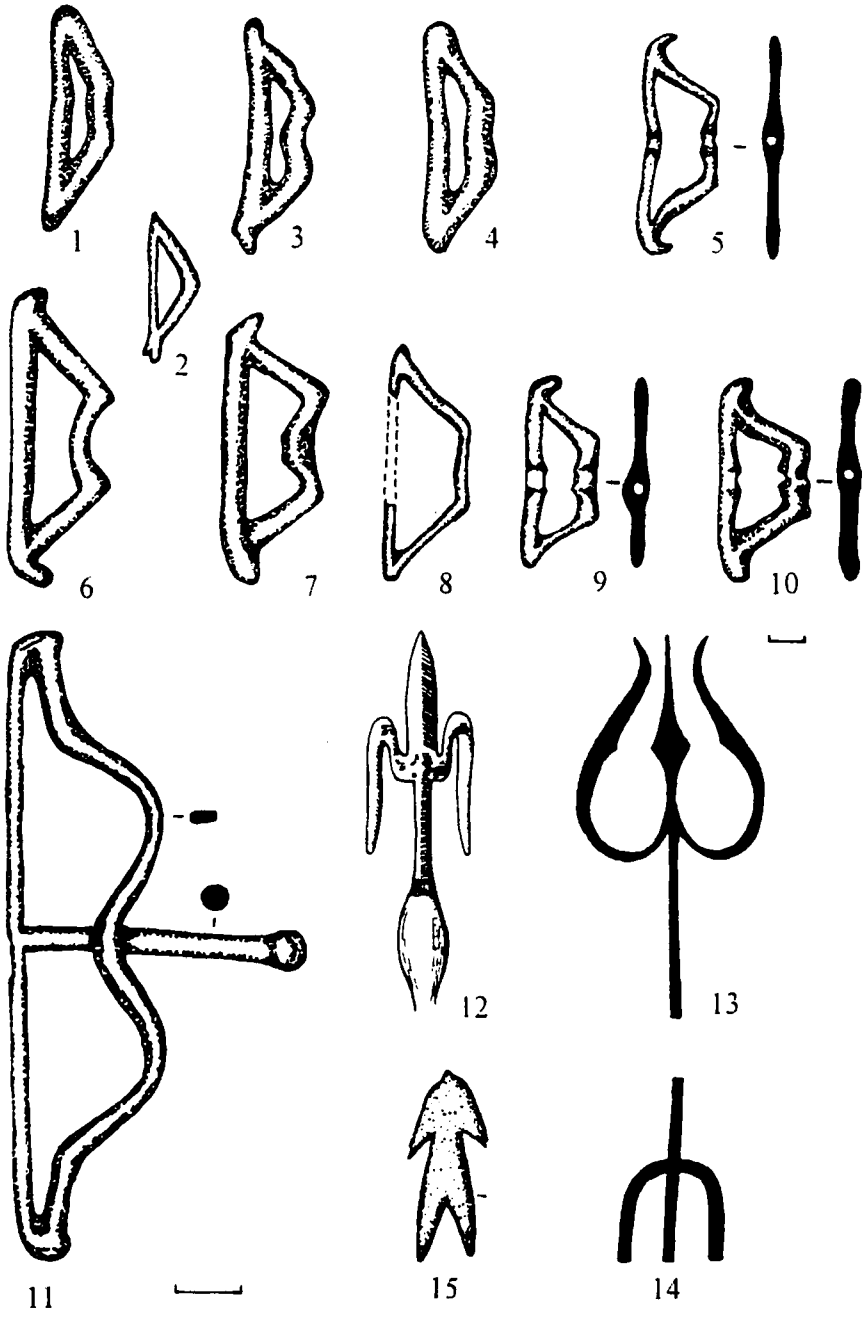


Рис. 3. *1–10* – модели луков из Степановского «клада» (по Л.М. Плетневой); *11* – модель лука из Басандайского могильника (по А.П. Дульзону); *12* – наконечник стрелы для обрезания пуповины (по И.Н. Гемуеву и А.И. Соловьеву); *13* – трезубец (тришул) Шивы (по В. Бауеру, И. Дюмецу, С. Головину); *14* – монгольская тамга (по Х. Пэрлээ); *15* – стреловидный «кава-лоз» (по Г.И. Пелих)

раннего железного века, когда такие изделия получили широкое распространение по всей степной зоне Евразии. Артефакты такого рода известны в могильниках савроматов и ананьинцев, в скифских захоронениях и памятниках Южной Сибири, например позднего этапа уюкской культуры, предшествовавшего гунно-сарматским древностям. (Данная тема достаточно изучена и отражена в литературе: Збруева, 1952; Дэвлет, 1966; Хазанов, 1966; Смирнов, 1966; Козуб, 1973; Кызласов, 1979, рис. 56, *12*; Степи европейской части..., 1989, с. 92, табл. 31, *2,3*; Степная полоса..., 1992, с. 187, табл. 75, *3;* Халиков, 1977, с. 197.) Не исключено, что графическими прототипами литых моделей являются рисунки на монгольских оленных камнях карасукского времени. При сравнении в них обнаруживается удивительная близость. При этом сходство одинаково распространяется как на фигурки, где переданы только лук (со стрелой или без нее), так и на изображения лука в горите (Новгородова, 1989, рис. на с. 194, 196).

Помимо находок в культурах степей, аналогичные поделки обнаружены в лесостепной полосе Западной Сибири. Крупная коллекция моделей луков (10 экз.– рис. 3, *1–10*) найдена близ г. Томска в составе Степановского «клада» (Плетнева, 1977, с. 74, рис. 25, *17*), сформированного, видимо, на древнем культовом месте (Ожередов, Яковлев, 1993, с. 130). По конструктивным особенностям выделяются два типа: без стрелы и со вставной стрелой (в кибити и тетиве имеются для этого отверстия). Среди тех и других присутствуют образцы как очень примитивного исполнения, без деталировки, так и выполненные достаточно реалистично. Вставные стрелки в коллекции не отмечены, возможно, они изготовлялись из другого материала, который не сохранился.

Традиция бытования бронзовых моделей луков в Томском Приобье имеет продолжение в Басандайском курганном могильнике. В кургане 24, нач. – сер. II тыс. н. э. найден прекрасный экземпляр, очень точно передающий форму и конструктивные детали лука скифского типа (Дульзон, 1947, с. 115, табл. 39, *60*) (рис. 3, *11*). В отличие от степановских у данной модели стрела, установленная на тетиву, отлита одновременно с луком. Отчетливо просматривается крупный наконечник. Лук, видимо, был привешан на кожаном ремешке с левой стороны головного убора ребенка 10–11 лет. Основаниями для такого предположения служат обрывок ремешка у окончания стрелы и местоположение артефакта с левой стороны черепа.

От басандайского экземпляра просматривается прямой путь к этнографическим описаниям ритуалов с использованием моделей луков и стрел, а в более широком аспекте и полномерных их аналогов.

Практически все специалисты единодушны во мнении о том, что модели луков служили оберегами, отвращающими от детей злых духов. Данная точка зрения была сформулирована в начале XX в. Н.И. Веселовским (1921). В своем исследовании русского свадебного обряда он намеренно ищет примеры «на Востоке» и обращается к более известным тогда сюжетам из тюркской мифологии и обрядности, к работам Г.Н. Потанина (Очерки Сев.-Зап. Монголии, 1881, т. II, 1883, т. IV), собирателя бурятской этнографии М.Н. Хангалова и др. По наблюдениям многих исследовате-

лей, миниатюрные лучки и стрелы были обязательным охранительным атрибутом детских колыбелей мальчиков. Данная закономерность прослеживается на материалах алтайцев (Потанин, 1883, с. 27; Веселовский, 1921, с. 278; Анохин, 1924, с. 40–41, 53, рис. 15, 16; Иванов, 1979, с. 50; Сагалаев, 1990, с. 26–27; Мифы..., 1992, т. 2, с. 76), хакасов, сагайцев, шорцев (Усманова, 1976, с. 167; Мифы..., 1992, т. 2, с. 76), дюрбютов (Потанин, 1881, с. 34, Примеч. с. 26), нивхов (Адлер, 1903, с. 189). Якуты при трудных родах выстреливали из маленьких лучков в специальные миниатюрные фигурки (Адлер, с. 1903, с. 189), а хакасы при захоронении последа мальчика делали лучок со стрелой и погребали вместе с ним (Бутанаев, 1984, с. 95).

Семантически близкие обряды демонстрирует этнография сибирских финно-угров: по наблюдению К.Ф. Карьялайнена васюганские ханты также крепили миниатюрный лук и стрелу на колыбель мальчика, а на Югане при рождении мальчика в культовую избушку помещали небольшой лук (Молодин и др., 1995, с. 66; Кулемзин и др., 1998, с. 10); очень похожий ритуал прослежен у манси: отец родившегося мальчика вывешивал на священном месте модель лука и стрелы (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 22, 23; Сагалаев, 1990, с. 26); а признаком рождения сына у хантов считался сон, в котором появляется лук (Молодин, Лукина и др., 1995, с. 66; Кулемзин и др., 1998, с. 10). Не стали в этом смысле исключением и самодийцы: северные селькупы при рождении сына бросали модели лука и стрелы в озеро, а на культовых местах оставляли миниатюрки пришпиленными к дереву (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 23); Г.Н. Грачева зафиксировала на шаманском бубне нганасан стальную подвеску в виде лука с крученой стрелой, а поверх него – маленькую железную люльку с изображением ребенка (1981, с. 87). Мужская символика лука и стрелы в верованиях нганасан распространяется не только на детей человека: вместе с тем они – священные атрибуты медвежонка, сына медведицы – помощника шаманки Дялыкойка (Грачева, 1981, с. 161). Вера в силу таких оберегов была настолько велика, что передалась даже русским-сургутянам, правда, последние объясняли ритуал с лучком и стрелой по-своему: чтобы мальчик со временем стал хорошим охотником (Древний город..., 1994, с. 244). О более широком ареале бытования подобных ритуалов свидетельствуют аналогичные обряды у китайцев: вывешивание лучка из священного тутового дерева и 6 стрел – символов сторон света, земли и неба у дверей дома, где родился мальчик, а на севере – выстреливание стрел при рождении наследника (Веселовский, 1921, с. 279).

В свое время Н.И. Веселовским была рассмотрена роль стрелы в трех, на его взгляд, «главнейших моментах, с человеком связанных», а именно при рождении, во время свадьбы и на похоронах. Основной вывод ученого о культовом назначении стрелы сводится к ее апотропеическому свойству, основанному на боязни духов острых предметов, включая и колючие растения (1921, с. 277). Не противоречит такому утверждению, например, хантыйское поверье, согласно которому весьма опасным для духов явля-

ется наконечник, изготовленный из острого клюва гагары (Кулемзин 1992, с. 137–142).

Как уже упоминалось, Н.И. Веселовский опирался в своих выводах на южносибирские и восточноевропейские материалы. Что касается употребления стрелы для предохранения обитателей тайги от воздействия потусторонних сил во время отправления обрядов «триады», обозначенной Н.И. Веселовским, то в угорской, самодийской, кетской и эвенкийской этнографии тоже имеются тому примеры. Кроме того, они распространяются на обряды, выходящие за означенные рамки. Остановимся лишь на некоторых из них.

Обрядовые ритуалы, адекватно соотносимые с процессом рождения выше описаны, и остается только подчеркнуть, что стрела фигурирует в обрядах, связанных только с мальчиками. Информацией по использованию стрелы в свадебной обрядности таежных этносов я не располагаю поэтому сразу перейду к погребальной практике.

Потусторонний мир мертвых всегда вызывал опасения, поэтому от него стремились отгородиться магическими же средствами. У селькупов после выноса из дома умершего было принято пускать по стреле в каждый из четырех углов (Пелих, 1972, с. 205), а огненная стрела Кюль-тыщца выпрезалась на надгробии: чтобы мертвый не ходил (Пелих, 1998, с. 58). У ненцев океанического побережья существовал обычай, согласно которому на третий год после похорон родственники «не доезжая до могилы (биба) пускают в нее по стреле и больше никогда не навещают покойника (хави мер)» (Рычков, 1916, с. 187). Нечто похожее отмечено П. Третьяковым во время похорон шамана у «самоедов»: после того как похоронная процессия отойдет от поселка, в его сторону выпускают стрелу (1869, с. 426; Потапов, 1934, с. 75). Семантически данные действия увязываются с известными приемами предотвращения прихода умершего (его души) обратно, к живым, по уже известной ему дороге. Например, ханты после выноса умершего из жилища клали с этой целью на порог нож или топор (Зенько, 1997, с. 106).

Магическое использование стрелы в погребальной обрядности известно с эпохи бронзы. Одним из своеобразных способов ритуального использования стрелы было втыкания ее в землю. В данной работе это представляет интерес в связи с находкой вертикально стоящего наконечника в Кустовском курганном могильнике (рис. 1, *8*). М.Ф. Косарев рассматривает этот ритуал «как одну из поздних вариаций зарывания» (1991, с. 178) Вместе с тем воткнутый нож со скульптурной группой из могилы 2 ростовскинского могильника свидетельствует о существовании данной практики уже в погребальной обрядности индоевропейцев II тыс. до н. э. (Матющенко, Синицына, 1988, с. 66). Наряду с этим единичным примером в погребальной ритуалике, многочисленны, в том же могильнике, случаи втыкания оружия в поминальной практике, когда близкие во время посещений умерших оставляли у могил воткнутыми «орудия и оружие» (Матющенко, Синицына, 1988, с. 64). К более позднему времени относятся примеры втыкания оружия в могилы некрополя Танаиса, в скифские кур-

ганы (Спицын, 1918, с. 115–116), в погребения Дванского могильника в Грузии (Маклатия, 1949, с. 229). Существует мнение, что в этих случаях оружие выступало в роли оберега для умершего от злых духов и, возможно, как охранитель от осквернения могил (Обельченко, 1992, с. 176). Вторая часть данной позиции строится на легенде о могиле Чингис-хана, в которой наконечник стрелы играл роль оберега от осквернения могилы не духами, а людьми (Бартольд, 1966, с. 391–392). На мой взгляд, этот обычай логичнее увязать с нежеланием допустить возвращение души умершего к живым. Таковое положение отражено в фольклоре населения Сибири, а кроме того, не вступает в противоречие с представлением о недоброй сущности души умершего, от которой следует магически отгородиться живым.

Повсеместно стрела служила предметом принесения клятвы. Выше упомянутый посол в Коду в 1608 г. нес от сургутского князя стрелу, на которой примкнувшие к восстанию против русских должны были принести клятву верности делу. При этом существовало убеждение, что ложно присягнувший погибнет от этого оружия (Кулемзин, 1998, с. 10). Русские, зная у приобских остяков твердость обычая шертования (дачи присяги) стрелою «по своей вере», использовали его для подчинения князцов русскому царю (Бахрушин, 1935, с. 32–33).

Стрела иной раз использовалась в качестве инструмента ворожбы и гадания. Такие факты отмечены как у южносибирских, так и у западносибирских этносов. Так, например, у кетов среди орудий гадания значились колотушка от бубна и стрела (Анучин, 1914), то есть семантически взаимозаменяемые предметы. Две стрелы с колокольчиками у наконечников использовал селькупский шаман во время камлания: они служили ему в ходе призывания духов и общения с ними (Костров, 1867, с. 8). После медвежьего праздника у манси стрела пускалась вверх и если при возвращении втыкалась в среднее бревно перекрытия дома, то это был знак того, что снова ждет добыча медведя (Источники по этнографии..., 1987, с. 266) и т.д. Сакральность стрелы подчеркивается и другими ритуалами: умерщвление ею жертвенного животного (Кулемзин и др., 1998, с. 10), использование в медвежьем празднике, когда они служат сигналом к началу церемониальных плясок (В.Н. Чернецов зарегистрировал, что в преддверии начала медвежьего праздника у манси по поселку ходили люди со стрелами, потряхивали ими и возвещали, что «народ созывается на танцы») и в ходе последних, где участники «постукивают стрелами», концы которых вымазаны кровью (Источники по этнографии..., с. 214, 229, 239, 247, 248). У эвенков существовал своеобразный обряд камлания над наконечниками стрел соннинга (богатыря), что означало фактическое объявление войны на полное уничтожение и без всяких правил (Максимова, 1992, с. 94 и устная информация).

В индоевропейских языках многие названия металлов соотносятся с глаголами, имеющими значение «гнуть» – связывать, отвращать, охранять (Маковский, 1996, с. 335–336). Вполне вероятно, что с юга вместе с метал-

лом к населению тайги пришли связанные с ним идеограммы, закрепившиеся затем в новой этнической среде.

Апотропеическое свойство стрелы безусловно усиливал сакральный материал наконечника – медь. А. Каннисто записал у манси р. Сосьвы предание, согласно которому лесного духа можно поразить только медным наконечником. Поэтому охотник всегда носил с собой такую стрелу. Позже, с появлением ружья, в этих целях стали использовать медные пули. Таковых в арсенале охотника всегда имелось две–три штуки. Изготовлялись (в оригинале – шлифовались) такие пули из горловины медного котла (Каннисто, 1988, с. 156). Схожая по смыслу информация содержится в опубликованных В.Н. Чернецовым мансийских сказках (1935). В представлениях хантов медная пуля просто незаменима против мертвецов или их душ, поднимающихся из могил (Устное сообщение В.М. Кулемзина). Злые духи, по мнению хантов, могли приобретать формы различных птиц и зверей (Мартынова, 1998, с. 195) и поэтому представляли собой достаточно привычные цели, по которым следует стрелять привычным оружием. И, конечно же, при надобности стреляли. Существует алтайское предание, в котором шаманы во время камланий пускали стрелы во враждебных духов (Потапов, 1934, с. 71). Бытовало представление, что стрельба даже по невидимым духам иногда достигала цели: «...шаманист уверен, что стрела исполнит свое назначение. Что стреляя в воздух, можно задеть злого духа...» (Веселовский, 1921, с. 279). Все это дает повод предположить, что при изготовлении ритуальных стрел, которые предназначались против духов, у охотника срабатывало стереотипное представление о наконечнике. Поэтому они иной раз затачивались. В то же время, понимая бестелесность своих целей и неопределенность при стрельбе по ним, мастер, возможно, упрощал свое изделие. Отсюда происходят непропорциональность наконечников, овальность древков, непрочность крепления наконечника. И несмотря на это, наконечники из погребений выгодно отличаются от вотивных их собратьев, от совершенно бесформенных медных наконечников из мансийских священных мест, которые еще в недавнем прошлом вырезались из листовой меди и числились в ряду наиболее почитаемых фетишей (Гемуев, Сагалаев, 1986, рис. 51, *8–11*). Должно быть, жертвователи заведомо не обременяли себя обработкой, зная, что их вотивы символичны и использованы для стрельбы не будут.

Обилие стрел в культовых амбарчиках «ваховских остяков» отмечал еще М.Б. Шатилов (1931, с. 103, 105, 107, 108, 115). Это было распространенным явлением, объясняемым тем, что ни один охотник не проходил мимо культового места, не положив стрелу (Соловьев, 1987, с. 49).

Представления, связанные с медными проникателями, находят место и в мифологии самодийского населения тайги и тундры. Ненецкое сказание о девушке сихиртя содержит сюжет спасения ненецкой девушки от «железного волка-оборотня», в котором избавление от потустороннего существа происходит с помощью медного лука и стрелы (Хомич, 1995, с. 285). Северные селькупы, как в свое время отметила Г.И. Пелих, иной раз затруднялись в выборе средства для борьбы с духами, раздумывая, что

в конкретном случае предпочесть, мерзлый хлеб или медную пуговицу (1980, с. 51).

По данным В.М. Кулемзина, в медной пуле хант всегда делал поперечное отверстие, служившее для того, чтобы мертвецы своим дуновением навстречу пуле не могли отвести ее в сторону: их дуновение проходило сквозь пулю и тем самым не препятствовало ее полету к цели (Устное сообщение). Вполне вероятно, что до появления пуль эту же роль выполняли отверстия в наконечниках стрел. Таким образом, отверстие в пере наконечника исполняло функции реального и ирреального: элемент крепления и элемент противоборства злым силам.

Не вызывает теперь сомнения тот факт, что в культовом оружии сибирских этносов сакральность металла являлась определяющим фактором в борьбе с потусторонними силами. Однако в вопросе о сакральности металла у народов Сибири в разное время существовали неодинаковые предпочтения, что связано со сменой ценностной ориентации. Причем это происходило как в сфере производства украшений из цветных металлов, так и в сфере культовой атрибутики. Не касаясь подробностей, которые изложены в специальной литературе (Павлинская, 1988), заметим, что в сибирской шаманистике применялись только два металла: медь с ее производными (латунь, бронза) и железо. Первые использовались в практике шаманов, камлающих в верхний мир, и в системе белого шаманства, а железо – камлающими в средний и нижний миры, и в системе черного шаманства. Ко времени этнографических исследований в системе идеологических установок этносов произошли слияния пластов архаических представлений с новыми, образуя сложные символические синтезы в культурах разных народов. Поэтому, например, у селькупов, которые относятся к культуре «желтых металлов», наряду с медными в шаманской практике распространены железные предметы, а у хантов, народа культуры «белых металлов», в шаманской атрибуции присутствуют изделия из меди (Павлинская, 1988, с. 74–76). На смену ценностной ориентации по отношению к сакральности металла указывает сказание нганасан о трех «девках» – Медной , Железной и Серебряной. С Медной девкой противоборствует Серебряный парень, который в этой борьбе и побеждает. Ю.Б. Симченко считает, что Серебряный человек – персонаж поздний и связан с появлением у нганасан серебра, проникавшего от якутов. До этого медь всегда была священным металлом, ребенком «Земли-Матери» (1996, ч.1, с. 148–151).

В оппозиции к вышесказанному выступает наконечник из культового амбарчика с притока Тыма, рч. Ый. Он найден вместе с двумя железными, но сам изготовлен из дерева (Пелих, 1972, табл. XXXII, *8*). Формой и наличием отверстия данный экземпляр весьма сближается с медными наконечниками (рис.2, *9*). Пока нет возможности адекватно проинтерпретировать эту находку. Возможно, появление, в полном смысле, деревянной стрелы как-то связано с образом Мирового дерева. Единственным имеющимся в моем распоряжении косвенным аргументом о связи ее со священным деревом может быть информация о существовании у хантов р. Ваха нейтрального по отношению к человеку духа стрелочного дерева. С места

его произрастания ханты брали особо прочное дерево на стрелы (Кулемзин, Лукина, 1977, с. 141). Предположительно культовое значение имели два деревянных «копьеца», найденных на корякском жертвенном месте близ с. Ветвей. К сожалению, автор никак не прокомментировал эту находку (Вдовин, 1971, с. 282, рис. 4). За пределами сибирской территории деревянное ритуальное оружие известно в древностях Японии. Весьма показательно то, что по оценкам японских археологов, оно появляется в то время, когда господствующее положение было уже за оружием из железа (Деревянко, 1987, с. 144–146). В данном случае прослеживается ситуация, близкая к сибирской: проявление тенденции к выделению специализированного культового оружия из нестандартного материала.

Приведенные факты и сравнения, на мой взгляд, достаточно убедительны, для того чтобы утвердиться во мнении о ритуальности медных (бронзовых) наконечников стрел вышеуказанных типов. В то же время следует признать правоту В.И. Семеновой в той части, где она говорит о том, что стрелы с медными наконечниками входили в промысловый набор охотника. Возражений в этом нет, они действительно в него входили. Но не в смысле промысловых, рассчитанных для охоты на реальную дичь, а как апотропеическое средство, обеспечивающее безопасность промысла в случае недоброжелательного воздействия потусторонних сил.

Несмотря на столь важную сакральную роль наконечника и металла, употребленного для его изготовления, остается невыясненным вопрос о самой стреле как сакральном предмете. Почему же именно стрела, а не другой вид оружия стала столь широко распространенным, а по существу, и универсальным, магическим средством многих культур и народов.

Однажды известный этнолог М. Элиаде заметил: «... на определенном уровне развития культуры весь мир, мир природный, так же как и мир предметов и вещей, изготовленных человеком, оказывается сексуализированным» (Eliade M. 1977, p. 26.)

Стрелы и стреловидные знаки известны уже в обрядовом искусстве палеолита, где они трактуются в качестве мужских символов (Новгородова, 1989, с. 47). По мнению Р. Теннехилл, во всех формах палеолитического искусства мужчина, по большей части, представлен фаллическими символами (1995, с. 32). При сложении приведенных точек зрения появляется знак равенства между стрелой и фаллосом. Для того чтобы определить? находятся ли данные понятия во взаимосвязи, а если да, то в какой степени, следует обратиться к достаточно большому кругу мифологических, археологических и этнографических источников Евразии.

Выше уже говорилось об отождествлении в индоевропейской мифологии стрелы и луча (светового, солнечного). В архаических представлениях луч, то есть вертикальная линия – это активно действующий основной элемент творения. Любопытно в этом аспекте выглядит один из наиболее популярных индийских божеств Шива. Как повествует Шива-пурана, первородный образ Шивы – это луч света, не имеющий ни начала, ни конца. В то же время индуистская религия представляет активный производящий мужской элемент в виде вертикального линги (фаллоса) – зна-

ка живородной силы Шивы (Бауер и др., 1995, с. 23, 26). В индуистской иконографии популярно изображение Шивы на фоне фаллоса – Шива лингамурти. Это итифаллический образ Шивы-Рудры (Мифы..., 1992, т. 1, с. 222, т. 2, с. 643)[3]. На основе такого понимания первобытная фантазия спроецировала массу аналогий лучу в вещном мире: скипетр, жезл, палочка волшебника, копье вождя и т.п. Все ассоциированные с лучом предметы символизируют власть правителя, а согласно индийской мифологии – творческую мужскую силу и энергию (Бауер и др., 1995, с. 23). В равной мере этот фаллический смысл распространяется и на стрелу (Мифы..., 1992, т. 2, с. 76; Голан, 1994, с. 19). Более того, здесь он имеет довольно необычный переход через представления индоариев о священном оружии Индры – ваджре. Это своеобразное оружие уподоблялось каменному топору, молоту, а чаще всего булаве. Но помимо этого, «в названии есть значение «семя животного» и потому специалисты считают, что первоначально ваджра представлялась органом воспроизводства быка» (Шилов, 1990, с. 133) и в то же время мифологически ваджра сопоставима со стрелой (Шилов, 1990, с. 142).

Принципиальная реализация фаллической сущности стрелы содержится в обрядах, связанных с протыканием кольца (Голан, 1994, с. 19), отождествляемых с идеей космического соития и оплодотворения, в котором участвуют Бог неба и Богиня мать-земля (Мифы..., 1992, т.1, с. 528). При этом символическим воплощением женского начала в обряде выступает кольцо или круг, соотносимые с вульвой (Флоринский,1889, примеч. с. 40; Голан, 1994, с. 19; Аккерман, 1995, с. 257). В индийской мифологии они же символизируют мужской знак – линга и женский – йони, часто изображаемый в виде чаши, женского лона или сосуда, куда опущен линга (Бауер и др., 1995, с. 26; Блох, 1994, с. 81).

Ассоциация линга-фаллоса со стрелой через посредство сакрального представления стало основой развития дальнейших сюжетов, отразившихся в раннеписьменных, археологических и этнографических источниках.

Идея божественного оплодотворения нашла отражение в представлении о божественных стрелах – молниях-фаллосах, посылаемых с неба на землю и тем самым совершающих акт священного соития.

Фаллические представления индоевропейцев в глубокой древности оформились в сложную и многоплановую систему ритуалов, которые в разных формах и объеме отложились в последующие времена в культурах Евразии.

Культ фаллоса известен в Индии уже в ведические времена (Блох, 1994, с. 81). В земледельческих культурах Северной Африки, Передней

[3] На широко известной каменной скульптуре I в. до н. э. из Гудишаллам фигура Шивы изображена на фоне (сливаясь) фаллоса. Образ создан в синтетическом единении с фаллосом. Они индивидуализированы и в то же время семантически не разделимы, оба стоят на одном пьедестале – женском знаке – йони (Мифы..., 1992, т. 2., рис. на с. 222; Бауер и др., 1995. с.24). Аналогичное изображение, по И. Блоху изготовлено из дерева и датируется XVII–XVIII вв. (1994, рис. 16).

Азии и Средиземноморья он получил широчайшее распространение на самой ранней стадии. Изображение фаллических символов в Древнем Египте и Палестине вошло в ритуальную иконографию и торевтику. «Египтяне изображали своего бога Мина на стенах храмов, на папирусах и в гробницах с твердым, эрегированным членом. Сцены совокупления из культа Осириса воспроизводят литургическое воплощение мифологических рассказов в ходе официальных храмовых церемоний. ... Среди найденных на раскопках в Палестине культовых предметов помимо блях с изображением обнаженной богини плодородия и dea nutrix (кормящей матери) с большой грудью встречались и глиняные фаллосы» (Ларю, 1995, с. 442). При раскопках г.Угарита К.Ф.-А. Шеффер и Ж.Шане в нескольких местах наткнулись на большие «очень натуралистически выполненные» фаллосы (Дойель, 1980, с. 279). Из угаритских текстов отчетливо видно, что ханаанская религия середины II тыс. до н. э. была откровенно натуралистической. Целью ее было прежде всего объяснять и контролировать плодородие. Будучи в основном по сути функциональной, она отводила и человеку определенное место в порядке вещей и наделяла определенной ответственностью: ритуалы людей были эффективным средством помочь богам. В этом свете предстают обычаи храмовой проституции обоих полов, скотоложество и приношение в жертву детей (Дойель, 1980, с. 299). По словам пророков, еврейские женщины, следуя ханаанским обычаям, выпекали особые хлебцы в форме фаллосов и после совершения ряда обрядов в состоянии экстаза вымаливали хороший урожай зерна и винограда (Вардиман, 1990, с. 76). Поклонение фаллосу у финикийцев фиксирует глиняная статуэтка, найденная на Кипре: три женщины, взявшись за руки исполняют ритуальный танец вокруг стилизованного столба фаллической формы (Вардиман, с. 71–72, рис. а на с. 69). В позднеурартских (VII в. до н. э.) дворцовых комплексах Ошакана фаллосы, изготовленные из туфа, составляют отдельно выделенную группу культовых памятников. Один из них, несущий изображение человеческого лица, трактуется в качестве бога плодородия. Находки подобного типа в Армении не редкость. Фигуры, связанные с погребальным культом, рассматриваются как апотропеиты, оберегающие покойников от злых духов, некоторые находки связывают с символикой очагов, а другие, в большинстве своем, с культом плодородия (Есаян, 1985, с. 115,117, рис. 2). Также оцениваются глиняные фаллосы с Бельского городища, оставленного населением лесостепной Скифии (Шрамко, 1999, с. 41, 46). У древних греков фаллос служил символом божеств Диониса, Гермеса, Приапа, Афродиты и «Добрых демонов», олицетворявших половой инстинкт, плодородие и производительную силу природы, а в своей направленности ориентированный на почитание женских божеств, таких как «Мать-земля или Мать богов» (Афродита или Деметра). С этим был связан древнейший обряд ношения по полям и деревням фаллоса, имевший магический смысл обеспечения богатого урожая (Н.О., 1902, с. 267, 268).

Древнегреческий ритуал космического соития имел вполне определенные формы. В аграрных праздниках, посвященных Афине или Демет-

ре, одним из важнейших был обряд бросания в подземелье – ущелье или выноса из них печенья фаллической формы (Передольская, 1950, с. 268). Очевидно, что именно для отправления подобных обрядов святилище Деметры причерноморского г. Нимфей, выстроенное в VI в. до н. э., располагалось так, что его непосредственной частью была горная расселина (Кругликова, 1984, с.132). Идея плодородия и воспроизводства распространялась не только на природу и животных, но и на людей. Отсюда проистекает сооружение громадных фаллосов в храмах, где еще до недавних времен факиры предлагали бесплодным женщинам целовать этот символ плодоношения (Штернберг, 1902, с. 267). Предполагалось, что фаллос является носителем мужской силы, воплощенной в боге Фалесе (Передольская, 1950, с. 268). В этом переходе проявляется процесс антропоморфизации фаллоса, придания ему статуса божества. В мистериях, посвященных Дионису, фаллос со временем стал изображать самого Бога. То же самое прослеживается на примере ошаканского образца с антропоморфной личиной и других подобных находках в урартской среде. Фаломорфные статуэтки с антропоморфными чертами известны и среди усатовских находок в Нижнем Подунавье (Петренко, 1989, с. 52–53). Фаллический культ в Японии прошел путь от неолита и до 1872 г., года официального его запрещения в стране. Однако в скрытой форме культовые традиции продолжили свою жизнь и поэтому настолько свежи в памяти японцев, что исследователи этого явления легко выдяляют три фазы его развития, проистекающие одна из другой: фаллическая эмблема-символ – магический объект – божество (Ксенофонтова, 1981, с. 74). По мнению Л.Я. Штернберга, архаичное представление о множественности души индивида, то есть о том, что кроме главной имеется душа для каждой части тела, привело к индивидуализации фаллоса. Этому способствовала специфика органов размножения в восприятии человека: таинственность процесса воспроизводства, импульсивность и бессознательность процесса, в котором половые органы действуют помимо и даже вопреки желанию индивида. Отсюда осмысление фаллоса в качестве самостоятельно, отдельно от человека живущего органа, проявляющего свои чудотворные возможности (1902, с. 267).

Не исключено, что благодаря именно индивидуализации фаллос проявляется в стреловидном оформлении в колчанах Эрота и Амура, реализуя, таким образом, возможность самостоятельного существования и исполнения важнейшей функции – оплодотворения. Поражение сердец стрелами любви – скорее всего, более позднее литературно-поэтическое романтизированное оформление предстоящего божественного соития. На это указывают и факты из греческой мифологии о происхождении Эрота. По одним сведениям он сын Крона, владыки старых дозевсовых миров (Парандовский, 1991, с. 8), по другим – он Бог, родившийся из Хаоса, более древний, чем Крон и Зевс (Парандовский, 1991, с. 15). Существует версия, что Зевс, создавая мир, первоначально сам превратился в Эрота, олицетворяя тем самым всевластную мировую силу. И только позже Эрот трансформировался в златокудрого, легкомысленного и капризного героя

эллинистической поэзии (Мифы..., 1992, т.2, с. 668), «стал фигляром, зловредным, несносным мальчуганом» (Парандовский, 1991, с. 15). Пережиточной формой архаичного представления о стреле, очевидно, стал сюжет русской народной сказки «Царевна-лягушка». Стрелы, направленные на поиск невест для царских сыновей, здесь символически исполняют будущее сакральное зачатие, способствующее продолжению царского рода – продолжению его жизни. И в этом заложен глубокий смысл: семантическое содержание древнегреческого слова «биос» включает два понятия – «жизнь» и «стрела». Символически между этими значениями существовал знак равенства (Устная информация Э.Л. Львовой и Е.В. Нам).

Вера в сверхъестественные охранительные возможности фаллоса привела к тому , что во всех странах эллинистического и римского мира получили популярность амулеты итифаллического оформления. Им приписывалось свойство прогонять дурные влияния и чары. Дети носили их на шее, их вешали над входами в дома и в комнаты, выставляли в садах и на полях (Н.О., 1902, с. 268). Вместе с тем многочисленные его изображения украшали дома, публичные места и предметы домашнего обихода (Теннехилл, 1995, с. 65; Дюпуи, 1991, с. 203–205). В связи с этим интересное замечание сделал Л.Я. Штернберг, отметивший, что «грубый обычай ставить «кукиш»... ведет свое начало от фаллического культа, так как изображение фаллоса, символом которого является «кукиш», в прежнее время повсюду считалось охранителем от всяких злых духов и чар» (1902, с. 266). Древние Греция, Рим и сопредельные с ними территории и народы в этом смысле не являлись исключением из правил. Много позже итифаллические изображения божеств и атрибуты фаллической обрядности отмечены, например, среди славянских древностей (Рыбаков, 1981, с. 39, 41), обрядовая роль которых вряд ли сильно отличалась от древнегреческой. В культурах Востока эта тема также нашла отражение. В частности японская мифология сохранила многочисленные примеры охранительных свойств фаллоидных жезлов и фаллических божеств, изображения которых во множестве выставляли на дорогах уже с VII в. н. э. Такие божества дорог служили для обережения путников от злых сил. С той же целью фаллоидами оформляли столбы при входе на мосты (Ксенофонтова, 1981, с. 75–76, 77).

Достаточно универсальным примером защитной функции фаллоса является широко известный свадебный обычай, именуемый правом первой ночи. Согласно древней традиции, такое право принадлежало колдунам и вождям, то есть лицам, обладающим необходимой магической силой для изгнания злых духов (Лев-Старович, 1991, с. 35) и способных оберечь новобрачную в тот ответственный момент, когда она получает новый социальный статус.

На основании изложенного подразумевается вывод: фаллос в древних земледельческих обществах выполнял апотропеические функции и отождествлялся со стрелой – символом жизни.

В культурах скотоводов, охотников и рыболовов Сибири фаллический культ вполне определенно фиксируется по памятникам эпох неолита,

бронзы и раннего железа. Об этом свидетельствуют находки каменных и бронзовых фаллосов и так называемых жезлов и фаллически оформленных «утюжков»-гладилок (Матющенко, 1973, с.192, 195, рис. 3, 5, 3). Бронзовое изображение фаллоса в составе культовых предметов, найденных на территории поселения Самусь IV, убеждает в бытовании фаллической сакральности в среде кулайского населения Нарымского Приобья (Ожередов, Яковлев, 1993, с. 97).

Помимо демонстрации артефактов фаллического свойства, археологические источники открывают вид на обрядовую сторону древних обществ, связанную с ритуалами божественного оплодотворения, а в широком смысле – с идеей плодородия и воспроизводства, где задействованы стрелы.

Массовые находки наконечников стрел в Айдашинской пещере, признанной культовым объектом, убеждают ряд ученых в том, что в жерло пещеры стрелы направлялись с ритуальной целью (Молодин и др., 1980, с. 92–94; Соловьев, 1987, с. 49). И.Л. Кызласов убедительно доказал на примерах из хакасского фольклора, что названная пещера и пещерный памятник Камень Дыроватый в древности воспринимались как «детородный орган священного каменного чрева», а стрелы соотносились с «активным оплодотворяющим мужским началом». Соединение же их символизировало «акт оплодотворения» (Кызласов, 1982). Данная точка зрения находит подтверждение в фольклорных и этнографических материалах и других народов. В частности алтайская сказка повествует о священной Стрельной горе, которой в жертву приносили стрелы (Вербицкий, 1914, с. 155). При этом следует учитывать, что олицетворением жертвенности в архаичных культурах издавна признается проникновение мужского семени во влагалище (Лев-Старович, 1991, с. 51). А.М. Сагалаев обоснованно соотносит пещерные проемы и межгорные ложбины (ущелья) с символическим обозначением «женского чрева» и увязывает это понятие с детородной функцией богини Умай. В этой связи убедительным аргументом является семантика слова «умай» в тюркских (Скобелев, 1998, с. 540) и в монгольском языке, где оно одинаково означает – матка, место зачатия и вынашивания ребенка. И в то же время женский детородный орган (утэгэн) семантически соотносится с сакральным – Земля-мать, а также с понятием «шаманка», но в лексической форме «удган» (Нямаа Сайнаа. Устная информация). В монгольском аймаке Ховд известна гора Нэвд, имеющая небольшую пещеру (диаметр примерно 1 м, глубина около 1,5 м) с внутренней неглубокой нишей, а в Центральном аймаке имеется другое священное место – Ээж-хад, что означает Мать-скала. Издревле они стали местом поклонения бесплодных женщин (М. Гандболд. Устная информация). К таким горам и пещерам женщины обращались с просьбой о даровании им потомства. Как ни странно, но популярный у населения фаллический культ очень легко нашел место в буддизме. Особенно ярко это проявилось на Японских островах (Ксенофонтова, 1981, с. 79), но имело место и на континенте, о чем свидетельствует дневниковая запись Н.К. Рериха, в которой упомянут монгольский монастырь Юм-бейсе: «Сам мо-

настырь не уютен и ламы не приветливы. Над монастырем, на горе, воздвигнут огромный фаллус...» (1974, с. 250). А.М. Сагалаев приводит интересный факт, демонстрирующий знакомство с семантикой древней языческой традиции идеологов северного буддизма – лам. А в связи со знанием и избранные ими определенно традиционные меры безопасности. Отождествляя пещеру с половым органом самки Шудхер (злого духа), они для ограждения от недоброго ее воздействия намеревались установить в направлении пещеры изображение мужского полового органа (1991, с. 39–40, 61). В дополнение к этому отметим, что имеются сведения о древних (условно) фаллических изваяниях в межгорных долинах Южной Сибири, ориентированных на ущелье (Галданова, 1987, с. 28). В мифологической форме сохранились отголоски былых обрядов в преданиях кетов: «...где-то на краю света лежит «Гора-баба», у которой вульва похожа на пещеру; богатыри должны остерегаться этой пещеры» (Анучин, 1914, с. 39).

В традиции тантрического учения одним из женских символов (йони) является горное ущелье. Йони находится в процессе постоянного оплодотворения, так как на этом держится весь Космос. По тантрическим представлениям Космос – это бесконечный и беспрестанный процесс творения – рождения (Лев-Старович, 1991, с. 51). Вероятно, этим объясняется и представление о фаллической сути сталактитов в горных пещерах (Бауер и др., 1995, с. 23).

Осознание столь важной мысли не могло быть предано забвению. Она сакраментальна для традиционной культуры. Согласно понятиям хантов: «...без пищи наступает смерть человека», «без кормления» полового органа женщины не происходит воспроизводство рода» (Перевалова, 1992, с. 93). В данный контекст логично вписывается одно из значений понятия «мужской половой орган» (мальчика) в монгольском языке, где оно обозначает – пища, а точнее – пирог (Нямаа Сайнаа. Устная информация).

Следуя рассуждениям Н.Н. Ерофеевой, можно сделать вывод, что семантика лука связывается с понятием земного чрева (пещеры), а стрела осмысливается фаллическим содержанием (Мифы..., 1992, т. 2, с. 76). Данные примеры из мифологии и этнографии вполне сопоставимы с ранее упомянутыми сюжетами древнегреческих мифологем. В частности, наблюдается обрядовое сходство образов древнегреческих Афродиты и Деметры с сибирской Умай. Последняя, подобно древнегреческим богиням, олицетворяет богиню-мать и принимает своим лоном (чревом пещеры) оплодотворяющие ее стрелы (в греческой мифологеме – печенье фаллической формы). Она же тесно связана с процессом деторождения и повивальными функциями, свидетельством чего являются модели лучков и стрел, приписываемые ей в качестве непременных атрибутов (хакасы называют их – «маи») (Усманова, 1976, с. 167; Сагалаев, 1990, с. 22; 1991, с. 73–74). В связи с этим сюжетом следует учесть древнюю индоиранскую традицию сопровождения отдельных женских захоронений стрелами или их наконечниками. В частности, на это указывает А.В. Матвеев на примере андроновских древностей лесного Зауралья. Последний связывает эту практику с текстом Атхарваведы, гласящим: «Да войдет зародыш – маль-

чик в твое лоно, как стрела в колчан!». Заклинания сопровождались ритуальными действиями, после которых обломки стрел женщины носили в качестве амулетов (1998, с. 184–185). В другом варианте перевода, это «семейное» заклинание звучит более лаконично и выразительно – «Как стрела в колчан пусть войдет герой» (Вигасин, 1990, с. 313). Продолжением сюжета может служить упомянутый выше наконечник стрелы, найденный среди женских амулетов в кургане Соколова могила, и, очевидно, декоративные наконечники стрел из женской могилы в Челкаре.

Среди этнографических материалов явно сакральным атрибутом женской богини является ритуальный наконечник стрелы, хранящийся в Красноярском краеведческом музее (рис. 3, *12*), который служил для обрезания пуповины у новорожденных (Гемуев, Соловьев, 1984, с. 50, рис. 1, *1*). И этому есть подтверждение: сагайцы называют пуповину ымай (умай), а по хакасскому поверью ымай означает душу или жизненную силу грудного ребенка, находящуюся у пуповины (Бутанаев, 1984, с. 93–94). Кроме того, о повивальной функции богини повествует телеутское предание, в котором Май-энэ сама обрезала пуповину и с луком и стрелой охраняла новорожденных. О связи Умай со стрелой сообщается и в мифологических изображениях шорцев, где она предстоит в виде куклы, оснащенной данными атрибутами (Скобелев, 1998, с. 540). Необычная для наконечника форма красноярского экземпляра напоминает один из графических вариантов трезубца Шивы – одного из фаллических символов этого божества (Бауер и др., 1995, с. 33–34, рис. на с. 34) (рис. 3, *13*). В то же время он весьма близок к графике знака Ψ (пси). По мнению Г. Лихта в инверсированном виде этот знак вполне может быть истолкован как изображение мужских половых органов (1995, с. 341). Удивительную ему близость, в этом смысле, обнаруживают изображения стреловидных персонажей на скалах Урала (Чернецов, 1971, рис. 38, 46–*34а*, 51–*1*, *5*, *8*) и лучников на оленных камнях карасукского времени из Монголии. «Стрелоголовые» воины показаны с широко расставленными ногами и отчетливо различимыми половыми признаками (Новгородова, 1989, рис. 26–30 на с. 194). Вероятно, не случайно в монгольской этнографии известны очень близкие по форме личные тамги, имеющие, по мнению специалистов, весьма древнее происхождение (Пэрлээ, 1978, рис. 15) (рис. 3, *14*). В данном случае обращает на себя внимание использование древними мастерами оружейной темы, которую олицетворяет стреловидность фигур и их мужская ориентированность, заложенная в символику формы. Помимо самобытного стреловидного, стандартный образ фаллофора, которым собственно является монгольская тамга, широко известен на неолитических петроглифах Урала (Чернецов, 1971, рис. 46–*34*), Алтая, Тувы и Минусинской котловины раннего железного века, в частности на тагарских памятниках (Долговесова, 1995, с. 89, 90). По мнению А.П. Окладникова, подобные изображения персонифицируют образ фаллического героя, богаоплодотворителя, а многофигурные композиции из фаллофоров, выстроенных в ряды, представляют эротические ритуальные танцы, связанные с культом плодородия (Цит. по: Долговесова, 1995, с. 90). Присутствие

идентичных стреловидных изображений на скалах Урала и в монгольских памятниках свидетельствует не только о единстве изобразительных форм, но и о единстве представлений населения географически весьма удаленных культур. В.Н. Чернецов в своем исследовании писал об удивительном сходстве в наскальном искусстве на обширной территории, охватывавшей в неолитическое время пространства от Норвегии до Урала и Ангары, и объяснял его миграционными процессами, в рамках которых распространялись сходные сюжеты (Чернецов, 1971, с. 111, 115). Данные наблюдения вновь указывают на культурное единство большого круга евразийских сообществ, носителей фаллической ритуальности.

Этнографические материалы фиксируют чаще всего только отголоски былых фаллических представлений, сохранившиеся в отдельных обрядах. Но, как писал Л.Я. Штернберг, «...следы фаллического культа встречаются в самых различных местах и в самых различных формах. Гиляки благоговейно относятся к срезываемой шкурке фаллоса медведя; айны ставят на могилах огромные деревянные фаллосы...» (1902, с. 267). Весьма показательным в этом отношении является осенний праздник плодородия, посвященный эротическому божеству Коча-кану. Он был распространен у отдельных родов кумандинцев, телеутов и шорцев. Во время его проведения исполнитель роли Коча-кана расхаживал по поселку с деревянным фаллосом в руках и распевал песни эротического содержания (Потапов, 1952, с. 182; Сатлаев, 1971, с. 130–141). В таежной этнической среде фаллические сюжеты многократно обыгрывались во время медвежьего праздника у манси. У божеств-участников плясок всегда был при себе посох, который в ритуальных танцах отождествлялся с фаллосом (Источники по этнографии..., 1987, с. 228, 234; Перевалова, 1992, с. 96) (здесь вполне уместно вспомнить, что у индоиранцев посох также символизировал фаллос, будучи сопоставим с ваджрой) (Шилов, 1990, с. 149). В кетской среде фаллические символы закрепились в изделиях декоративно-прикладного искусства как обыденного, так и культового назначения: в скульптурной форме – шашки (в наборе 12 фаллических – «мужики» и 12 вульвических – «бабы»), в изобразительной – орнаменты на предметах шаманской и светской одежды, выполненные в аппликациях тканью и бисерном шитье (Анучин, 1914, с. 38–43, рис. 5–9, 11–14). Хантыйский орнамент до сего времени сохранил элементы, символизирующие мужские и женские половые органы, именуемые – «половина человека», где верхняя и нижняя половины мужской фигуры идентичны по наличию головы (головки) и «пег ох» («головка пениса»). Последний являлся самостоятельным и весьма распространенным орнаментальным элементом (Перевалова, 1992, с. 93; О.М. Рындина. Устное сообщение).

Отдельные отголоски фаллического восприятия стрелы встречаются в обычаях некоторых народов Восточной Евразии. Так, в легенде о мистическом змее Кундалини сказано, что его место у человека в паху (Лев-Старович, 1991, с. 52), то есть там, где по индо-тибетским понятиям находится один из энергетических очагов (чакр) организма, связанный, наряду со «светлыми» энергиями, с энергиями гнева, вожделения и обладания

(Мачинский, 1997, с. 275). По другим данным Кундалини – это собственно жизненная энергия, которая, по мнению йогов «спит в нижней части тела, свернувшись, как змея, кольцом» (Липовский, 1997, с. 185). В контексте этого вспоминается манчжурское божество-змей, дарящее охотникам стрелы, а воинам меч (Деревянко, 1987, с. 157). На космической же змее возлежит Шива, а в «стойле» у него живет змея, не имеющая конца (Бауер и др., 1995, с. 64, 68). В этом плане показательны некоторые значения слова «змея» в индоевропейских языках: оно может отождествляться с понятием металла (фаллического символа), выступать как символ плодородия, как женское производящее начало, с одной стороны, и мужское оплодотворяющее начало с другой (Маковский, 1996, с. 179; Мец, 1999, наст. сб., с. 5–9). При кажущейся самостоятельности приведенных сюжетов тем не менее ощущается их семантическая связь.

К фрагментарной памяти фаллического культа относится бурятская традиция держать в жилище ведро с «онгоном» в виде стрелы, украшенной ленточками. По наблюдению Ю.Б. Симченко, такая стрела – «онгон» есть в каждом доме, и она символизирует мужские качества: смелость, силу, достоинство и могущество рода, который она представляет. А ведро – всего лишь символ суетных успехов семьи. Предполагалось, что оно будет вечно наполняться мясом, вкусными молочными продуктами и семья всегда будет богатой и обеспеченной (1993, с. 217). В данном случае явно подразумевается постоянное магическое соитие, в результате которого содержание ведра становится неиссякаемым (точно так же индийская иконография представляет линга в «сосуде» йони). В этом обряде, наряду с прочим, просматривается тенденция к антропоморфизированию стрелы. Процесс, аналогичный этому, внедрился, видимо, и в обряды манси, использовавших пучок стрел для изготовления остова антропоморфной фигуры (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 51). Данная тема затрагивалась выше в контексте древнегреческих мифологем, где речь шла о присвоении фаллосу человеческих качеств. Но география ее бытования явно выходит за пределы древнегреческой мифологии. В связи с этим можно вспомнить один, видимо, из древнейших космогонических мифов бакаиров о создании людей богом Кери из тростника, идущего на стрелы (Адлер, 1903, с. 189). В то же время в мифах северокавказских гими отмечено антропоморфизирование половых секреций (Чеснов, 1991, с. 146). Сибирская культурная среда хранит достаточно примеров очеловечивания стрелы, и вот некоторые из них. В археологических памятниках гунно-сарматского времени найдены стрелы, на древках которых, ниже наконечника, красной краской нанесены так называемые глазки (Кызласов Л.Р, 1979, с. 107). Аналогии такого оформления известны в фольклоре алтайцев, хакасов и бурят. Предания даже выделяют сюжет о 9-глазом экземпляре, а в целом приписывают таким стрелам способность видеть, и в том числе ночью. Традиция наделяет их умом и способностью к исполнению посланнических обязанностей (Вербицкий, 1893, с. 144; Веселовский, 1921, с. 276). Магическая практика заговора стрелы, принятая у народов Сибири и Севера, подразумевает, что стрела понимает обращаемые к ней просьбы и способна их исполнить.

При отсутствии или утрате заклинания стрела перестает быть живой и одухотворенной (Эвенкийские..., 1990, с. 50–51). В кетском обряде закрепления невидимой части (условно – души) у больного мужчины шаман предварительно вселяет ее в специальную палочку камдукс (кам – стрела). Фактически это модель стрелы с выделенным наконечником, иногда даже железным. В ходе ритуала стрела обматывалась лентой, а в готовом виде приобретала символические позвоночник (древко) и шею (обмотанная часть) (Алексеенко, 1981, с. 109). Источник далее не развивает тему, но в завершение образа наконечник должен ассоциироваться с головой.

Богатырский эпос селькупов богат рассказами о воинах лаках: лак, буквально – воин, стрелок, а лака – военная стрела (Пелих, 1981, с. 140; Головнев, 1995, 137). При этом монументальные воинственные божества-богатыри Севера Сибири венчались остроконечными оголовьями. Впрочем, это не единственный пример, где существует связь, уловив которую Н.Н. Ерофеева пришла к выводу о том, что космогонически стрела отождествляется с космическим лучником, а лук (этимологизируемый с женским – земным чревом) с космической лучницей. Соединение же их означает космическое соитие (1992, с. 76). Графическая передача образа стрелка в ипостаси стрелы находит, например, место среди выше упомянутых рисунков на отдельных монгольских оленных камнях карасукского времени (Новгородова, 1989, рис. 26, 27, 33, 34 на с. 194). Сомнения в мужской принадлежности персонажей рассеивают отчетливые изображения их половых органов. Известно, что в китайском языке выделено шесть категорий знаков, первую из которых составляют иероглифы «сян» (дословно – сходство по форме). Они восходят к знакам – рисункам, среди которых находим иероглиф почти идентичный графике монгольских стрелков (фаллофоров) и означающий «стрела» (Драчук, 1976, с. 85). Единственным отличием здесь стало отсутствие лука и половых признаков. Монгольские материалы, таким образом, убеждают, что истоки процесса антропоморфизации стрелы кроются в индоевропейском прошлом Сибири и Центральной Азии. Номады индоиранцы унаследовали эту традицию и пронесли вплоть до раннего средневековья. В алано-сарматской среде Причерноморья известна довольно большая серия бронзовых подвесок-амулетов, очень близких по форме к вышеприведенным изображениям. Их сближает остроголовость персонажей и ярко выраженные мужские признаки. Аналогичные амулеты с трансформированным (в виде трех выпуклостей) изображением мужских признаков имели распространение в поволжской зоне (Шелов, с. 243–244). Вероятно, от них эта традиция с определенными изменениями и адаптацией получает распространение в тюркской среде.

Апофеозом очеловечивания стрел стал обычай присвоения им личных имен. Сибирский и монгольский фольклор донесли имена, данные стрелам наравне с их хозяевами – людьми. Применительно к настоящей теме привлекает внимание имя стрелы из монгольского сказания – Джесь-тумана, которое условно переведено как медная Тумана. По поводу этого имени Г.Н. Потанин отметил древность его происхождения, соотносимую со

временем бытования медных наконечников (1883, с. 344; Веселовский, 1921, с. 275). Следует заметить, что в запись Г.Н. Потанина, воспроизводимую, очевидно, с голоса информатора, закралась ошибка: первое слово, верно переведенное как медная, имеет иное написание – «зэс», а в русском омягченном варианте – «зэсь»; при этом в монгольском произношении буква «з» озвучивается как «дж», а «с» произносится в мягкой форме «сь» (М. Гандболд. Устное сообщение).

Сибирский и центральноазиатский фольклор повсеместно подчеркивают человеческие качества и достоинства стрел: ум, прозорливость, зрение, слух, умение ориентироваться, выбирать цель и даже способность наказать провинившегося.

Параллельно с древнегреческой мифологемой об индивидуализации фаллоса сибирский фольклор содержит примеры индивидуализации как фаллоса, так и стрелы. Но прежде чем будут приведены доводы на этот счет, используем яркий пример из мифологии абхазо-адыгских народов. Согласно их мифу пенис мог отделяться и существовать самостоятельно. Идея такого отделения оформлена в термине, именующем его акуамыал – «стрела для птиц» (Чеснов, 1991, с. 141, 147). На сибирской территории примером аналогии древнегреческой мифологеме (наличие у фаллоса индивидуальной души) служит представление хантов о множественности душ, среди которых пятая душа мужчины «суп» означает половой орган (Перевалова, 1992, с. 90; Головнев, 1995, с. 137). Представление об индивидуализации расширяет кетское предание о некогда самостоятельном существовании фаллосов в виде грибов, которые общались с приходившими к ним женщинами. Мужчин тогда еще не было и божественным своим созданием они обязаны только лишь случаю (Анучин, 1914, с. 9). Сокращенный вариант этого же сказания М.Б. Шатилов записал у нарымских эвенков (1927, с. 147). Достаточно ярким примером отождествления у сибирских народов стрелы с фаллосом является эвенкийская мифологема о том, что стрелы – это семя Бога дождя (Адлер, 1903, с. 189). С последним удивительно перекликаются слова Эсхила: «Пашня (Деметра) томится мечтой о слиянии. Любвеобильное небо (бог небес) льет дождь на землю и оплодотворяет ее. И она рождает обильный корм для скота и хлеб для людей (богатство) (Вардиман, 1990, с. 53).

Завершением процесса антропоморфизации, так же, как это некогда произошло у земледельческого населения применительно к фаллосу, у населения Сибири стало обожествление стрелы, придание ей статуса индивидуального божества. В этом плане показательно представление северных селькупов, связанное с персонажем пантеона домашних духов «кавалозом» (Пелих, 1980, с. 64, рис. 14, *2*). Его образ нашел физическое воплощение в форме железной стреловидной фигурки: кава дословно – стрела (рис. 3, *15*). Г.И. Пелих отмечает редкость самого изображения и информации о подобной персонификации стрелы. Примечательно, что в одной из трактовок данного образа он является зародышем человека. Различаются «кава-лозы» простых людей и шаманов. Обычно он изображался в виде куклы. Фигуру изготовляли уже годовалому ребенку, но только в

случае, если были уверены в его будущей шаманской судьбе. Кава-лоз трактовался как дьявол, переселившийся в тело будущего шамана: «кавалозы бывают у того, кто ворожит» (Пелих, 1980, с. 64–65). В этой связи стоит вспомнить представления южно-сибирских народов: душа хакасского мальчика представляется в виде стрелы «ух» (Бутанаев, 1984, с. 97), а бурятский сильный шаман должен обладать «шаманским наследством» (происхождением, корнем), называемым «утха», буквально – стрела; у алтайцев и тубаларов сильный, наследственный шаман именуется – уктукам, где ук-ок – стрела (любопытно, что вышеназванная кетская камдукс содержит корень «кам» – то есть стрела, означающий у алтайцев – шаман). Отсюда Л.П. Потапов делает вывод, что сильный, великий шаман – это шаман, обладающей стрелой – магической силой, передаваемой по наследству через связь с умершими шаманами-предками (Потапов, 1934, с. 74). А поддерживается эта связь через стрелу. Данная позиция вполне согласуется с суждением этнологов В.М. Кулемзина и А.В. Головнева о том, что в традиционных верованиях именно вещь несет в себе свойство связывать людей с землей и духами (1995, с. 283). С этим же поверьем, видимо, связан обычай подбирать при возвращении домой стрелу, пущенную во время убытия процессии с умершим шаманом на кладбище (Третьяков, 1869, с. 426; Потапов, 1934, с. 75): со стрелой возвращалось в род и свойство шаманить. Вероятно, такое осмысление стрелы происходит из той глубокой древности, когда лук и стрела предшествовали в камланиях бубну и колотушке, на что указывал еще Л.П. Потапов (1934, с. 74), а позже Н.Н. Ерофеева (1992, с. 76).

Полную аналогию представлениям о стреле, духовно связующей поколения, находим среди бытовых поверий хантов. А.В. Головнев пишет: «В легендарной меткости отцовской стрелы можно усмотреть перешедшую (через нее) от отца к сыну «родственную силу» (1995, с. 281); «...Подобно тому, как священная женская связь передается через иглу, мужским знаком сопричастия является стрела» (1995, с. 283, 519). В близкой связи с этим, видимо, находится старый монгольский свадебный обычай, так называемый обряд поклонения жениха родителям невесты, в ходе которого будущий тесть вручает зятю символическую стрелу счастья (Нямбуу, 1978, с. 227). Не исключено, что данный обрядовый жест символизировал передачу мужских качеств от старшего младшему, имел апотропеический смысл и в то же время символизировал вверение жениху половых полномочий в адрес невесты. В этом убеждает современная версия данного обряда, когда стрела заменена берцовой костью задней ноги барана, ассоциирующейся, в монгольских представлениях, с мужским детородным органом. Обряд завершается в юрте молодых, где они держась за концы кости, возносят молитву о даровании им детей. Это начало их половой жизни (М. Гандболд. Устная информация). Две версии данного обряда вновь указывают на семантическое единство стрелы и фаллоса уже на монгольской обрядовой почве.

Возвращаясь к стреловидному «кава-лозу», следует отметить, что по конструктивным признакам он весьма близок к ранее описанному образцу

стреловидного символа из Самусь II. В этом смысле их сближает законченность образа стрелы в цельном металлическом изделии. Не исключено, что за этим в обоих случаях кроется архетипический облик древнего божества, выраженный в предметах, которые разделяет несколько тысяч лет, а соединяет семантическое единство.

По представлениям разных сибирских народов, стрела, кроме шаманской силы, аккумулирует мужскую силу, доблесть, достоинство и др. (Симченко, 1993, с. 3; Молодин и др., 1995, с. 66). Таким образом, она фактически отождествляется с мужским началом. Интересно, что в древнем мире аналогичные качества и их половая оценка присущи, пожалуй, только фаллосу. Об этом уже говорилось применительно к Древней Греции, но данное явление фиксируется, например, в древнеегипетском обычае обрезания пениса у рабов и пленных, символизируя тем самым лишение их мужского статуса и позиции (Лев-Старович, 1991, с. 65). Имеется свидетельство, что в определенных случаях рабам для изменения их статуса наносилась рана стрелой (Кардини, 1987, с. 71), а индейский жрец прокалывал стрелой пенис пленного перед принесением его в жертву богам (правда, этот обряд объясняется необходимостью окропления кровью земли с целью магического ее оплодотворения) (Ерофеева, 1992, с. 77). На той же идее лишения мужского статуса базируется институт евнушества. Несмотря на известные факты высокого социального положения евнухов в общественной иерархии древних обществ, тем не менее «евнухов считали людьми второго сорта по сравнению с иудеями» (Ларю, 1995, с. 334), не подверженными оскоплению.

Традиция магической увязки понятий фаллос, стрела – мужчина настолько оказалась сильна и универсальна, что в конечном счете закрепилась даже в великих религиях: ламы устанавливают фаллический символ, а в тексте Псалтыря прочитывается сакраментальная фраза: «Что стрелы в руке сильного, то сыновья молодые. Блажен человек, который наполнил ими колчан свой» (127; 4–5). В европейских народных культурах они сохранили еще больше позиций: в средние века в Европе в период от Пасхи до праздника Вознесения христиане ознаменовывали приход весны плясками вокруг майского дерева, фигуры Приапа или других фаллических символов. В Неаполе изображение Приапа проносили по улицам, а его фаллос воспринимался как «священный орган». Святой Гвиноль представал с гиганским фаллосом, с которого женщины соскребали частички, как средство для зачатия, пока таким образом полностью его не уничтожили (Аккерман, 1995, с. 257). Мало чем отличались от перечисленных ритуалов славянские сезонные праздники с эротическими сценами, да и вся в целом обрядность, связанная с плодородием и воспроизводством. И это вполне объяснимо, так как истоки тех и других покоятся на одной древней почве.

Едва ли сибирские народы уступали в этом отношении европейским, в чем убеждает замечание В.И. Анучина о кетах: «У енисейцев до удивительного много всяких непристойностей в былинах, песнях и сказках, хотя с их точки зрения это – обычная вещь» (1914, с. 9). Заключительные слова

известного знатока сибирской этнографии отражают самую суть проблемы, требующей более пристального внимания, к обычным, казалось бы, вещам, скрывающим за собой семантику древних традиций.

В заключение следует отметить некоторые важные моменты, следующие из выше изложенного материала.

Сакральное значение стрелы уходит в глубокую древность. Длительное сохранение за ней устойчивой и, по сути, универсальной для широкого круга культур и этносов культовой функции обусловлено представлением об апотропеических ее свойствах. Это вполне согласуется с высказыванием Д.К. Зеленина, считавшего, что оружие, употреблявшееся в целях нападения или обороны, с течением времени стало выполнять функции оберегов или талисманов. Им приписывались магические свойства охранять человека от врагов, отвращать и отпугивать злых духов (1931, с. 713–714), то есть реальные защитные функции подменились магическими. Стрела получила защитные прерогативы в ряду первых уже в глубоком прошлом. Изначально это происходило на фоне ее семантической общности с фаллосом, а по прошествии времени апотропеическая сущность стрелы дополняется сакральностью красного – золотого металла наконечника. Но, вероятно, где-то у рубежа I тыс. н. э. одновременно с повсеместным распространением железа в восточной части Евразии и выходом из боевого обихода медных сплавов стрелы с медными наконечниками играют только ритуальную роль[4]. Вместе с тем меняется политическая ситуация в степях Евразии, где на «арену» последовательно выходят центральноазиатские племена, носители чуждой культуры – хунну, сяньби, жужани, тюрки и др., а завершили этот центральноазиатский «парад» монгольские орды. Разрушительное влияние их было еще более сильным, чем в предшествующий период, даже тогда, когда кочевые племена индоиранского круга прервали связь легендарной Гипербореи со Средиземноморьем, разграбив дары и надругавшись над девами, ежегодно отправлявшимися на Делос для поклонения и приношения даров в святилище Артемиды (Мачинский, 1998, с. 267).

С появлением тюрко-, монголоязычных племен, происходит смена ориентации в сакральности металла, появляются культовые стрелы с железными наконечниками, постепенно вытеснившие медные, что со временем находит место и у этносов тайги. Вероятно, к этому же времени (эпоха средневековья) относится окончательная смена символики стрелы. Начало этому процессу было положено уже в скифское время. Новая трактовка постепенно оттесняет архаичные космогонические представления, основанные на идее мирового оплодотворения, и замещает их более утилитарными светскими или «героическими», живописующими стрелу в качестве послания, сигнала, клятвоутверждения и т.п. В то же время архаика

[4] По мнению Б.А. Гракова, замена бронзовых наконечников железными произошла ко II в. до н. э. (Цит. по: Обельченко, 1992, с. 160).

сохраняет свои позиции в культовой бытовой практике и в шаманских воззрениях и ритуалах.

Но, несмотря на это, специализированные ритуальные наконечники апотропеического назначения по-прежнему кое-где изготовляются из медных сплавов. И прежде всего, в среде населения тайги, где традиционно сильны представления, связанные с сакральностью красного металла.

Таким образом, можно заключить, что сакральность стрелы обусловлена двумя традициями: архаичной, основывавшейся на идее воспроизводства всего живого и тем самым продолжения жизни и новой, основанной на уже сложившемся представлении о святости стрелы, но присвоившей ей ранее не характерные «героические» свойства и функции.

Многочисленные аналогии в обрядах и языках культур и этносов, казалось бы, далеких друг от друга в пространстве, времени, культуро- и этногенезе, вряд ли случайны. Выше уже упоминалось, что лук и стрела получили распространение уже в каменном веке. Дж. Д. Кларк сообщает, что первые свидетельства использования лука на северогерманской равнине относятся к IX., а в Сахаре к VI тысячелетию до н. э. (1977, с. 150). Ряд отечественных авторов также склонны связывать появление лука с палеолитическим временем (Абрамова, 1966, с. 105; Фролов, 1987, с. 13). Однако в данном случае важно не установление точной даты этого события, а то, что в эпоху камня параллельно бытованию стрелы шли процессы сложения урало-алтайской и индоевропейской языковых семей, некогда имевших единую основу, но разделившихся и обособившихся в последующие времена. В то же время, вероятно, формальное языковое разделение не стало причиной предать полному забвению некогда укоренившиеся представления и обычаи, связанные с луком и стрелой. Поэтому архаичная традиция почитания стрелы могла иметь корни уже с древнекаменного века, а в дальнейшем подпитываться (поддерживаться) в таежных культурах от более развитых индоевропейских культур.

Не исключено, что у селькупов – шиешгула, наконечники которых использованы в работе, сохранение традиции употребления стрел с медными наконечниками основывается на той доле культурного наследия, которая была внесена в многокомпонентную их культуру индоевропейскими (индоиранскими) племенами древности, активно влиявшими на самодийскую кулайскую, а через нее на протоселькупскую релкинскую культуры. Это могло происходить как в форме прямого культурного наследования от андроноидных культур тайги, так и последующей подпиткой индоиранского компонента опосредовано и путем прямого контактирования со скифоидными и постскифоидными культурами эпохи раннего железа.

Основываясь на материалах из селькупских погребений, фольклорных и этнографических свидетельствах, можно предположить, что присутствие ритуального медного наконечника маркирует мужское захоронение. Учитывая это, появляется возможность антропологически неопределимые костяки, и в первую очередь детские, по наличию в погребении такого рода находок, выделять в разряд мужских (Ожередов, 1995, с. 145).

В работе по разным причинам не затрагивались отдельные сюжеты, как, например, стрела в свадебной обрядности (за исключением отдельных, как правило, новых материалов, необходимых в контексте других сюжетов). Данная тема для европейской и южносибирской территорий достаточно раскрыта Н.И. Веселовским, К. Ураи-Кёхалми, И.Л. Кызласовым и др. исследователями, а в свадебно-обрядовой практике таежного населения мною стрела не обнаружена[5].

Настоящая работа не претендует на исчерпывающую полноту[6] как использованных материалов, так и сделанных заключений. При достаточно мозаичной картине, которую теперь образуют разрозненные в пространстве и времени фрагменты прошлых эротических по смыслу ритуалов с луком и стрелой, тем не менее, на мой взгляд, имеется тенденция к их сближению, свойственному обломкам некогда единого целого. С расширением источниковой базы и разработок данной темы, видимо, еще появятся возможности заполнить ныне пустующие лакуны и реконструировать картину в полном[7] объеме.

[5] Касательно данной темы следует отметить ущербность односторонней – «апотропеической» трактовки Н.И. Веселовским роли стрелы в свадебных ритуалах и полное отрицание возможной связи ее с сексуальной магией (1921, с.287). Относительно последнего близкое мнение у Ю.С. Худяков, который критикует высказывания И.Л. Кызласова о символической оплодотворяющей функции стрелы в обрядах с пещерами и т.н., и приводит примеры другого рода (Худяков, 1998, с.52). В данном случае, по-моему, подаются в неоправданной конфронтации две традиции символики: архаичная, связанная с плодородием - продолжением жизни и поздняя, условно - "героическая", основанная, видимо, на более утилитарных принципах, и в то же время пусть не всегда, может быть, осознанно, но не отвергающая старую полностью.

[6] К сожалению, настоящая статья была уже в издательстве, поэтому не удалось использовать в ней материалы новой работы И.Л. Кызласова (1999, с. 37–50) которые еще более полно иллюстрируют отдельные проблемы настоящей работы.

[7] Искренне благодарен российским коллегам А.А. Ким, В.М. Кулемзину, Э.Л. Львовой, И.Е. Максимовой, Ф.И. Мецу, Е.В. Нам, Л.М. Плетневой, О.М. Рындиной, а также этнологу М. Гандболду и филологу Н. Сайнаа из Ховдского филиала Монгольского государственного университета за информацию, консультирование и помощь при подготовке данной статьи. Рисунки 1, 2, 3, *14* подготовлены автором, 3, *1–13,15* – В.С. Щербаковой, таблица – Л.Б. Ожередовой. Признателен двум последним за графические и электронную работы.