

Э. В. Шавкунов

АНТРОПОМОРФНЫЕ ПОДВЕСНЫЕ ФИГУРКИ ИЗ БРОНЗЫ И КУЛЬТ ПРЕДКОВ У ЧЖУРЧЖЭНЕЙ

В настоящее время на территории Приморья и Приамурья собран богатый и разнообразный материал, изучение которого позволяет сделать ряд весьма интересных, а порой и неожиданных выводов о характере и путях исторического развития населения юга советского Дальнего Востока, о большом своеобразии и особенностях формирования и развития его материальной и духовной культуры. Вместе с тем этот материал убедительно свидетельствует о том, что имевшие здесь место исторические процессы при всем их своеобразии протекали не изолированно, а в тесном взаимодействии с поступательным ходом социально-экономического, политического и этно-культурного развития населения Евразии.

К числу вопросов, требующих для своего разрешения привлечения обширного сравнительного этнографического материала, относится, в частности, вопрос о назначении одного из видов отлитых из бронзы подвесных антропоморфных мужских фигурок, сравнительно часто встречающихся на территории чжурчжэньских городищ и поселений XII — начала XIII в.

Известно 29 различных подвесных антропоморфных фигурок, 9 из них были обнаружены в Приморье и Приамурье. Это прежде всего две фигурки, обнаруженные на хозяйственном дворе жилища № 7 Шайгинского городища (рис. 1, 1). Они имеют вид уплощенных стерженьков длиной 81 и 72 мм со слабо выраженной головкой. Под ней — небольшое овальной формы сквозное отверстие для подвешивания фигурки на шнурке. У большей по размерам фигурки на головке обозначены рот в виде дужки, а также двумя поперечными прямыми линиями, прочерченными каким-то острым предметом — нос и глаза. Руки у нее показаны едва заметными овальными выступами, а ноги — одной продольной и двумя поперечными линиями. Вторая фигурка еще более схематична: у нее не выделены детали лица, нет рук, а ноги обозначены лишь одной небольшой продольной линией. Обе фигурки были обнаружены в комплексе с двумя бронзовыми фигурками всадников (один из них на коне, а другой, вероятно, на драконе) и несколькими железными конусовидными подвесками от шаманского пояса. Последнее обстоятельство дает основание полагать, что все эти изображения представляют собой культовые атрибуты шаманского наряда.

Третья фигурка также обнаружена на Шайгинском городище в жилище № 42. Она напоминает восьмеркообразную трехлапчатую бронзовую подвеску длиной 23 мм (рис. 1, 2). На ногах у этой фигурки нанесены две небольшие нарезки, которые, по-видимому, должны были обозначать ступни и колени.

Четвертая фигурка (рис. 1, 3) обнаружена в жилище № 24 Шайгинского городища: длина ее 56 мм. В отличие от рассмотренных антропоморфных фигурок она выполнена в довольно реалистической манере. Лицо у нее широконосое, скуластое, с ярко выраженными монголоидными чертами. На голове отчетливо видны пышные, с двумя буклями по бокам волосы, заканчивающиеся на макушке петелькой для подвешива-

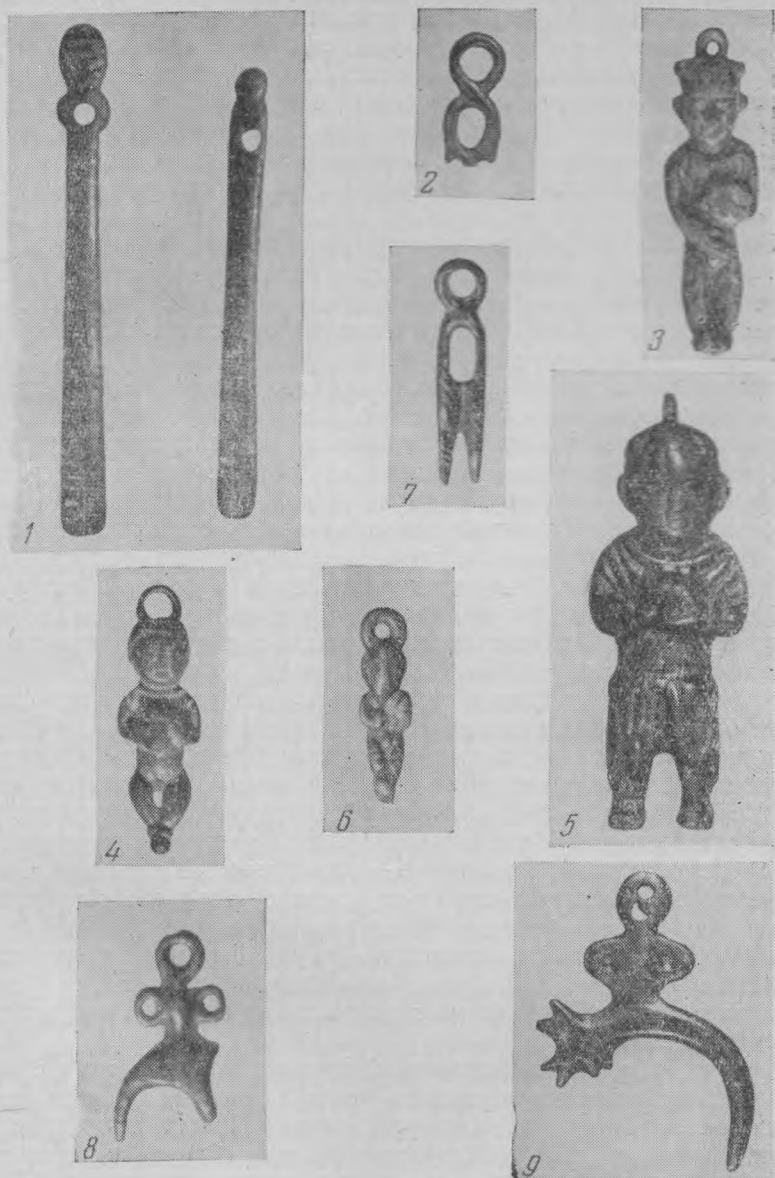


Рис. 1. Антропоморфные подвесные фигурки из бронзы: 1 — из жилища № 7 Шайгинского городища; 2 — из жилища № 42 Шайгинского городища; 3 — из жилища № 24 Шайгинского городища; 4 — из Сикачи-Аляна; 5 — из жилища № 73 Шайгинского городища; 6—8 — из-под Находки; 9 — из жилища № 63 Шайгинского городища

ния фигурки. Уши маленькие, аккуратные. Плечи широкие, а таз явно заузен, ноги вытянуты и плотно прижаты друг к другу. На груди с большим трудом прослеживается нечто похожее на ожерелье из каких-то продолговатых подвесок. Левая, согнутая в локте рука, прижимает к груди какой-то предмет овальной формы. Правая рука плотно прижата к нижней части живота. Фигурка имеет ярко выраженные признаки принадлежности к мужскому полу.

Примерно такого же типа мужская фигурка была в свое время обнаружена директором Амурского краеведческого музея г. Благовещенска Б. С. Сапуновым¹ на территории средневекового поселения XII в. в поселке Сикачи-Алян Хабаровского края. Длина фигурки 49 мм (рис. 1, 4). Типологически она имеет много общего с фигуркой с Шайгинского городища (рис. 1, 3). От последней сикачи-альянская фигурка отличается прежде всего тем, что она изображена с чуть подвернутыми «калачиком» ногами, держащей в прижатых к груди обеих руках шаровидный сосуд.

В жилище № 73 Шайгинского городища обнаружена фигурка длиной 60 мм (рис. 1, 5). От шайгинской (рис. 1, 3) и сикачи-альянской (рис. 1, 4) фигурок она отличается не только своими размерами, но и отсутствием признаков мужского пола. О нем свидетельствует лишь характер одежды, которая, кстати, характеризуется хорошо просматриваемыми этнографическими деталями. У фигурки характерное монголоидное лицо: скуластое, узкоглазое, широконосое. Голова круглой формы с бритым затылком и висками. Волосы оставлены лишь на макушке и собраны в пучок, из которого образована петелька для подвешивания фигурки. Обращают на себя внимание залысины на голове, вдающиеся настолько глубоко, что поневоле напрашивается мысль об искусственном их происхождении. Видимо, чжурчжэни специально подбривали голову, создавая особого вида прически. Фигурка держит перед грудью в обеих руках какой-то предмет; ноги прямые, широко расставлены, обуты в высокие, доходящие до колен сапоги, передняя часть голениц подтянута вверх с помощью особого рода помочей, скрепленных с широким поясом. Еще одни помочи, фиксирующие в определенном положении уже сам пояс, а может быть вместе с ним и шаровары, видны на спине. Скрепленные с поясом, они проходят вверх через всю спину, плечи, затем, проходя через подмышки, снова появляются за спиной и вновь соединяются там с поясом. Чтобы помочи не соскальзывали с плеч, они стянуты между собой под лопатками широкой лентой, завязанной бантом. На шее у фигурки — нечто вроде ожерелья, на животе — пластинчатый панцирь. Очевидно, это скульптурный портрет какого-то воина во всем его облачении, хотя и без оружия. В этой связи интересно отметить, что жилище № 73, где была обнаружена пятая шайгинская фигурка, расположено недалеко от жилищ, в которых, если судить по обнаруженному в них инвентарю, жили воины со своими семьями. Не исключено поэтому, что здесь также жил какой-то воин².

Еще одна, самая миниатюрная, фигурка подобного типа с ярко выраженными признаками мужского пола была обнаружена на месте древних золоторазработок вблизи г. Находки Приморского края (рис. 1, б). Длина ее всего 31 мм. Обе руки прижаты к груди и держат какой-то предмет, определить который, к сожалению, невозможно. Здесь же были найдены еще две антропоморфные фигурки, а также целый набор других предметов, в том числе и северосунские монеты, которые позволяют датировать все три фигурки из-под Находки XII в.

Вторая фигурка из-под Находки (рис. 1, 7) имеет длину 37 мм и по характеру исполнения больше всего сближается с третьей шайгинской (рис. 1, 2), от которой находкинская отличается главным образом более четким выделением ног.

Очень интересна и своеобразна третья фигурка из-под Находки (рис. 1, 8). Длина ее 35 мм. Голова у нее, как и у второй находкинской, —

¹ Автор выражает свою признательность Б. С. Сапунову, который передал сикачи-альянскую фигурку в фонды сектора археологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного научного центра АН СССР.

² Когда эта статья была уже написана, на Шайгинском городище были обнаружены еще четыре бронзовые фигурки, отличающиеся от вышеописанных лишь деталями одежды и причесок.

в форме замкнутого кольца. В такой же манере выполнены и обе руки. Что касается ног, то они показаны в виде двух дугообразных отростков, причем один из них значительно короче.

На Шайгинском городище в жилище № 63 найдена еще одна антропоморфная подвеска длиной 41 мм (рис. 1, 9), она имеет много общего с третьей находкинской фигуркой, от которой отличается главным образом тем, что короткий дугообразный отросток — нога заканчивается тремя парными лучами-рожками. Когда смотришь на эту фигурку, трудно отделаться от впечатления, что здесь изображен человек верхом на летящей комете. Однако, учитывая большую степень стилизации, можно предположить, что в данном случае антропоморфная фигурка изображена верхом на драконе, который, как известно, у большинства народов Евразии символизирует гром и молнии, являясь хозяином и распорядителем небесных и земных вод, т. е. существом космогонического порядка. Не исключено, что образ дракона у первобытного человека нередко ассоциировался с пролетающей кометой, что и нашло свое отражение в шайгинской фигурке из жилища № 63, а также, возможно, и в третьей находкинской фигурке.

Остальные двадцать фигурок обнаружены на различных чжурчжэнских городищах XII в. в Маньчжурии, причем восемнадцать — на Бэйчэнском городище³, остатки которого находятся вблизи г. Харбина, а две — на Пяньляньском городище в пров. Гирин⁴.

Многие фигурки Бэйчэнского городища находят себе полную аналогию среди фигурок Приморья. Так, семнадцатая бэйчэнская фигурка представляет собой почти точную копию первой находкинской; в композиционном отношении им близка также третья и пятая бэйчэнские фигурки⁵ и первая пяньляньская⁶. Все эти фигурки держат в левой прижатой к груди руке какой-то предмет, очевидно, чашу. Кроме того, бэйчэнская фигурка держит в прижатой к груди правой руке клиновидный предмет, тогда как у остальных в этой руке ничего нет. Шестнадцатая (и в какой-то степени одиннадцатая) бэйчэнская фигурка⁷ тождественна четвертой шайгинской. К этой группе можно, по-видимому, отнести и вторую пяньляньскую⁸. Девятая и тринадцатая фигурки Бэйчэнского городища правой рукой прижимают к груди какой-то предмет. Левая же опущена вдоль туловища и прижата к бедру⁹. В таком же положении изображена и десятая бэйчэнская фигурка, но она отличается от девятой и тринадцатой тем, что облачена в длиннополый халат, ноги у нее широко расставлены, в правой руке она держит большое перо или опахало¹⁰. В подобных халатах изображены вторая и четвертая бэйчэнские фигурки¹¹. От десятой эти фигурки отличаются тем, что правая рука у них опущена вдоль туловища, а левая прижата к груди и держит шаровидный сосуд. Первая бэйчэнская фигурка¹² облачена в короткополое одеяние, ноги у нее широко расставлены. Прижатая к груди левая рука держит шаровидный сосуд. В таком же положении находится и правая рука, но без какого-либо предмета. Четырнадцатая фигурка¹³, подобно

³ В. Я. Толмачев, Древности Маньчжурии. Развалины Бэй-Чэна, «Вестник Маньчжурии», 1925, № 1—2, Харбин, стр. 19—30, табл. II, рис. 1—18.

⁴ Подробнее см.: Дуань Цзин-сю, Цилин Лишу сянь Пяньлянь гучэн фу ча цзи (Сообщение о вторичном обследовании древнего городища Пяньлянь уезда Лишу пров. Гирин), «Каогу», 1963, № 11, стр. 615, рис. 5 (3—4).

⁵ В. Я. Толмачев, Указ. раб., табл. II, рис. 17; рис. 3 и 5.

⁶ Дуань Цзин-сю, Указ. раб., рис. 4 (3).

⁷ В. Я. Толмачев, Указ. раб., табл. II, рис. 16 и 11.

⁸ Дуань Цзин-сю, Указ. раб., рис. 4 (4).

⁹ В. Я. Толмачев, Указ. раб., табл. II, рис. 9 и 13.

¹⁰ Там же, рис. 10.

¹¹ Там же, рис. 2 и 4.

¹² Там же, рис. 1.

¹³ Там же, рис. 14.

сикачи-альянской, держит перед грудью в обеих руках какой-то предмет. Седьмая, восьмая и двенадцатая¹⁴ изображены с широко расставленными ногами и раскинутыми в стороны руками. На шее у них угадывается какое-то украшение в виде ожерелья, а у двенадцатой имеется еще и наборный пояс. У шестой фигурки¹⁵ чуть подогнутые калачиком ноги, левой рукой она опирается о колено, а в поднятой вверх правой руке держит косу-горбушу больших размеров. Пятнадцатая бэйчэнская фигурка¹⁶ представляет собой парную скульптурную группу, чем резко отличается от всех рассмотренных выше. Восемнадцатая фигурка¹⁷ — последняя в рассматриваемом комплексе. К сожалению, качество ее изображения настолько низко, что дать ей более или менее подробное описание не представляется возможным.

Все перечисленные выше чжурчжэньские антропоморфные фигурки стилистически можно подразделить на две основные группы. К первой относятся фигурки, отличающиеся крайним схематизмом. К ним, в частности, принадлежат первая, вторая и третья шайгинские, а также вторая и третья находкинские. Ко второй относятся фигурки, выполненные в реалистической манере и, надо думать, с претензией на портретное сходство.

Среди последних больше всего таких фигурок, которые характеризуются ярко выраженными признаками их принадлежности к мужскому полу, а также специфическим положением рук (одной руки), держащих что-либо перед грудью, и ног, как бы вытянутых по стойке «смирно» или чуть согнутых «калачиком». Многочисленность фигурок данного типа и их чрезвычайно широкое распространение на большой территории (от юго-западных и центральных районов Маньчжурии до юго-восточного Приморья и Нижнего Амура) при общих иконографических элементах и устойчивых изобразительных формах неоспоримо свидетельствуют о культовом характере рассматриваемых фигурок.

Но каково же было их функциональное назначение? Чтобы получить ответ на поставленный вопрос, необходимо обратиться к некоторым аналогиям, поиски которых приводят нас, с одной стороны, к огромным «каменным бабам» степей Евразии, а с другой — к многочисленным миниатюрным статуэткам и изображениям женщин с сосудом в руках.

И действительно, если взять предложенную Я. А. Шером классификацию «каменных баб»¹⁸, то она в своей основе оказывается вполне применимой и для чжурчжэньских бронзовых антропоморфных фигурок второй группы. Так, «каменным бабам» второй группы («мужские... изваяния с сосудом в правой руке, без оружия») соответствуют 9-я и 13-я бэйчэнские фигурки. Сюда же, по-видимому, можно отнести и все остальные чжурчжэньские фигурки, у которых сосуд не в правой, а в левой руке, что, кстати, нередко встречается и у «каменных баб». К третьей группе «каменных баб» («изваяния с изображением только лица или головы человека») можно отнести 7-, 8- и 12-ю бэйчэнские фигурки, которые не имеют, кроме ожерелий и поясов, столь характерного для прочих фигурок и «каменных баб» канонизированного набора атрибутов. Сикачи-альянская, 5-я шайгинская и 14-я бэйчэнская фигурки по своей иконографии почти полностью соответствуют «каменным бабам» пятой группы («мужские изваяния с сосудом в обеих руках»). К шестой группе Я. А. Шер отнес «женские изваяния с сосудом в обеих руках», которые отличаются от изваяний пятой группы «только признаками пола»¹⁹. В то же время, как это вполне обоснованно отмечает

¹⁴ В. А. Толмачев, Указ. раб., табл. II, рис. 7, 8 и 12.

¹⁵ Там же, рис. 6.

¹⁶ Там же, рис. 15.

¹⁷ Там же, рис. 18.

¹⁸ Я. А. Шер, Каменные изваяния Семиречья, М.—Л., 1966, стр. 25—29.

¹⁹ Там же, стр. 26.

Я. А. Шер, «каменные бабы» шестой группы стилистически близки к миниатюрным изображениям женщин с сосудами в руках. Отсюда он делает вывод, что как те, так и другие генетически связаны с определенным кругом более древних культовых представлений матрилокального рода²⁰. Несколько раньше к этой же мысли пришли А. Н. Бернштам²¹ и М. П. Грязнов. Последний в результате тщательного изучения многочисленных женских каменных изваяний андроновской эпохи определил их как «памятники культа предков-покровителей, кульново-космический образ девы-прародительницы, родовое божество»²².

С таким заключением в целом нельзя не согласиться, но оно слишком общо и не дает прямого ответа на вопрос о происхождении и религиозно-культовом характере женских, а также пришедших им на смену мужских фигурок и изваяний с сосудами в руке. Чтобы получить более определенный ответ на поставленный вопрос, необходимо хотя бы вкратце проанализировать некоторые из известных нам женских божеств раннеклассовых обществ, которые обладают теми же иконографическими характеристиками, что и чжурчжэнские бронзовые фигурки и евразийские «каменные бабы». К числу таких божеств относится, в частности, зороастрийская Аши-Урти-Рти, или Аши-Рти, богиня благоденствия и плодородия, божество домашнего очага, выступающая в роли покровительницы дома, житейского благополучия, продолжения рода²³. Эта богиня нередко изображалась с сосудом в руке²⁴. Сходными с Аши-Рти функциями обладали китайская Гуаньинь, японская Каннон²⁵ (от буддийского Авалокитешвара), также нередко изображаемые с сосудом в руке. У скифов богиней домашнего очага (она же богиня — владычица земли, воды и всего живого) считалась Табити. Не исключено, что именно ее изображение имеется на золотой пластинке из Мерджан, где Табити показана сидящей на троне с сосудом в правой руке²⁶. Прямую генетическую связь со скифской Табити, как считают некоторые исследователи, имеют восточнославянские женские божества с сосудом в руке, керамические статуэтки которых неоднократно находили в поселениях VIII—X вв.²⁷

Перечень евразийских богинь с сосудом в руке можно было бы продолжить, но и без этого нам уже ясны основные и общие для них всех функции: с одной стороны, это божества домашних или семейных очагов, с другой — благоденствия и плодородия, покровительницы дома и продолжения рода. Но подобными прерогативами обладали и так называемые хозяйки очагов в доклассовых обществах Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. К их числу относятся древнетюркская Умай, кетская Алалт, нанайская фадзя-мама (мать-огонь), эвенкийская Энэкэ (бабушка) и т. д. На существование прямой генетической связи между «хозяйками очагов» доклассовых обществ и богинями домашних очагов раннеклассовых обществ указывает и С. А. Токарев²⁸. Вместе с тем, этот же исследователь весьма убедительно доказал, что истоки мифологиче-

²⁰ Там же, стр. 60—64.

²¹ А. Н. Бернштам, Родовая структура Ту'Гю VIII в., «Из истории докапиталистических формаций», М.—Л., 1933, стр. 562—564.

²² М. П. Грязнов, Минусинские каменные бабы в связи с некоторыми новыми материалами, «Сов. археология», XII, 1950, стр. 156.

²³ Г. А. Пугаченкова, Маргианская богиня, «Сов. археология», XXIX—XXX, 1959, стр. 138.

²⁴ Там же, стр. 130, рис. 9 (2).

²⁵ Л. С. Васильев, Культы, религии, традиции в Китае, М., 1970, стр. 331—333.

²⁶ М. И. Артамонов, В. Форман, Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа, Прага — Ленинград, 1966, табл. 331, стр. 77.

²⁷ Л. А. Динцес, Изучение русского народного искусства и наследие Н. Я. Маршала. «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института материальной культуры», XII, 1946, стр. 144—145, рис. 64 (а).

²⁸ С. А. Токарев, К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита. «Сов. этнография», 1961, № 2, стр. 18—19.

ского образа «хозяйки очага», а следовательно, и раннеклассовых богинь домашнего очага, уходят своими корнями к эпохе верхнего палеолита, или, иначе говоря, к материнско-родовой организации²⁹.

Что же касается причин возникновения культового почитания огня (а через него и очага), то они кроются в той исключительно важной роли, которую сыграл огонь в деле освоения человеком огромных пространств Евразии с ее богатейшими ресурсами мясной пищи, но, наряду с этим, и с весьма суровыми для первобытного человека климатическими условиями. Вполне понятно, что потеря огня с его живительным теплом в суровых климатических условиях севера Евразии грозила гибелью целым человеческим коллективам. Отсюда ежечасная и ежедневная забота о поддержании огня; надделение его сверхъестественными свойствами, душой; возникновение огромного числа религиозно-культовых представлений, обрядов и запретов, суть которых сводилась к одному — всеми средствами и способами, в том числе и с помощью магии, сберечь огонь.

Наблюдая за огнем, анализируя его свойства и «поведение», первобытный человек с удивлением отмечал, что огонь, как и человек, требует пищи, т. е. дров. Не гнушался он также мясной и растительной пищей. При этом, как и люди, особое предпочтение огонь отдавал жиру. После «обильного приема пищи» огонь оставлял «экскременты» в виде золы и угля. Прислушиваясь к шипению и потрескиванию дров, первобытный человек думал, что это разговаривает огонь. По представлениям древних, огонь, подобно человеческому телу, излучает тепло, способен к размножению. Как и любой живой организм, огонь смертен. Он может умереть от голода, если его вовремя не накормить. Смерть его может наступить и от других причин, например, от соприкосновения с водой.

Следует ли удивляться, что в сознании первобытного человека огонь был живым существом, имевшим к тому же очень много общего с людьми. Отсюда сравнительно ранняя антропоморфизация огня, или, точнее, его духа, который весьма скоро становится если не главным, то во всяком случае привилегированным членом родо-племенного объединения³⁰. Ему начинают воздавать всяческие почести: кормят наиболее лакомыми кусками пищи, сооружают из камней в виде оградки жилье — прообраз будущего очага.

С течением времени представление об огне — духе огня, который, судя по всему, чуть ли не с самого начала мыслился в образе женщины, усложняется и постепенно преобразуется в сложную по своим функциональным характеристикам фигуру «хозяйки очага». Последняя все чаще выступает в роли мифической покровительницы и прародительницы рода, родового огня. При этом «хозяйка очага» почти повсеместно изображается с сосудом в руках.

Что же это был за сосуд и какова природа его происхождения? Если обратиться к этнографическому материалу, то мы, пожалуй, сможем найти ответ на этот вопрос, рассмотрев и проанализировав некоторые обряды, так или иначе связанные с культом огня и почитанием «хозяйки (хозяйина) очага».

Один из наиболее распространенных обрядов заключался в «кормлении» перед началом какого-либо праздника очажного огня жиром или маслом³¹. Данный обряд чаще всего совершали самые старые и почита-

²⁹ С. А. Токарев, Указ. раб., стр. 12—20; его же, Ранние формы религии и их развитие, М., 1964, стр. 254—265.

³⁰ Огонь, по представлениям бурят, был таким же членом рода, как и люди и, следовательно, имел общего с ними родоначальника, См. К. В. Вяткина, Очерки культуры и быта бурят, Л., 1969, стр. 53.

³¹ А. А. Попов, Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа, «Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР», XI, М.—Л., 1949, стр. 272—274, 299, 304; Н. А. Кисляков, Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана, Л., 1969, стр. 113, 120, 147; Г. М. Василевич, Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII—начало XX в.), Л., 1969, стр. 162, 221.

емые женщины рода³². В этой связи большой интерес представляет бытовавший еще недавно у ульчей обычай «ихэрэ тауди», т. е. «зажечь лампу», соблюдавшийся при женитьбе на девушке из рода матери. Смысл этого обычая заключался, по словам ульчей, в стремлении каждой матери «к тому, чтобы после нее осталась женщина из ее родного рода, которая бы вместо нее „лампу зажигала“..., чтобы был продлен „ее род“, „ее дорога“»³³.

Здесь мы, по всей вероятности, имеем дело с отголоском древнего обычая, в соответствии с которым новобрачная, переходя в род мужа, должна была брать с собой светильник с зажженным от родового очага огнем. Это делалось для того, чтобы родовой огонь мог оберегать новобрачную и во всем ей покровительствовать, когда она окажется в роде мужа. Многочисленные находки на территории Евразии различного типа светильников в поселениях бронзового и железного века подтверждают, наряду с отмеченным выше ульчским обычаем, весьма широкое их использование не только в качестве осветительных приборов, но и прежде всего как предметов, способствующих поддержанию и хранению родового огня. Особого типа светильники применялись для транспортировки родового огня во время перекочевков. Так, например, эвенки в свое время перевозили огонь на новое стойбище в горшке или котелке³⁴. У бурят запрещалось оставлять огонь на старом месте, и во время перекочевков его переносили, захватив с собой обсыпанную пеплом тлеющую головню³⁵. Надо полагать, что ее при этом также клали в какой-либо сосуд.

Таким образом, теснейшая обрядово-культурная связь сосудов-светильников с родовым огнем очевидна. Нет поэтому ничего удивительного в том, что древние «хозяйки очагов», которых правильнее было бы называть «хозяйками родового огня и прародительницами рода», чаще всего мыслились и изображались с сосудами-светильниками в руках. А поскольку светильники заправлялись, как правило, жиром, то становится понятным и столь распространенное его применение во время обряда «кормления огня».

С упрочением патриархально-родового строя женский образ «хозяйки очага» в ряде случаев начинает вытесняться мужским, как это, например, случилось у бурят и якутов. На смену культа прародительницы рода (она же и хозяйка родового очага) приходит культ семейно-родовых предков. При этом, как отмечает А. Ф. Анисимов, «с переходом к патриархату в родовом культе огня-очага стираются постепенно матриархальные черты, мифологические образы принимают все более патриархальный характер, а сам культ превращается постепенно в семейный культ духов-охранителей, оберегающих патриархальную семью, обособившуюся экономически от родовой общины. Однако старые традиции матриархата еще долго продолжают сохраняться; даже пластические изображения духов не свободны от их исходной матриархальной формы»³⁶. Именно этим и следует объяснять тот факт, что большинство известных изображений мужских духов-предков имеет ту же иконографию, что и предшествующие им «хозяйки очагов».

В ряде случаев можно наблюдать как бы сосуществование на протяжении определенного отрезка времени материнско-родового культа женских прародительниц рода и вышедшего из его недр патриархального культа семейно-родовых духов-предков. Примером могут служить половецкие каменные изваяния, часть которых представлена женскими

³² С. А. Токарев, Ранние формы религии и их развитие, стр. 263; его же, К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита, стр. 15.

³³ А. В. Смольяк, Ульчи. Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем, М., 1966, стр. 110.

³⁴ Г. М. Василевич, Указ. раб., стр. 221.

³⁵ К. В. Вяткина, Указ. раб., стр. 53.

³⁶ А. Ф. Анисимов, Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири, Л., 1969, стр. 115.

статуями и, как это совершенно справедливо отмечает Г. А. Федоров-Давыдов, имеет прямое отношение к культуре женщин-прародительниц, тогда как другая их часть, представленная мужскими статуями, связана с культом предков³⁷.

Теперь становится понятным и назначение сосудов в руках у древнетюркских каменных изваяний, которые, судя по аналогии с древними евразийскими «хозяйками очагов», представляют собой не что иное, как родовые светильники. Между тем, согласно Л. Р. Кызласову, этот сосуд изображался для того, чтобы покойный мог в виде изваяния «присутствовать и пить» из него на собственных поминках вместе со своими родственниками и соратниками³⁸. Такой же точки зрения придерживается и Я. А. Шер, который отмечает наряду с этим, что «форма большинства кубков, изображенных на изваяниях 1-й и 2-й групп, до недавнего времени сохранилась в особом типе керамических кубков, использующихся у народов Средней Азии в качестве парадной посуды для подачи воды, айрана, кумыса, сливок и сиропов»³⁹. Однако более тщательный анализ не подтверждает данную точку зрения.

Допустим на время, что в руках у изваяний действительно изображена поминальная посуда. Зная широко распространенный в древности обычай класть в могилу покойного его личные вещи, а также оставлять на могиле посуду с жертвенной пищей, следовало бы ожидать, что в руках у изваяния изображена либо его личная посуда, либо посуда с жертвенной пищей. Но, как отмечает Л. Р. Кызласов, все типы сосудов, которые держат изваяния, «редко попадали в инвентарь погребений и потому мало известны»⁴⁰. Не странно ли, правда? Но тот же самый факт перестает казаться странным, если предположить, что сосуды представляют собой изображения семейно-родовых светильников. Вряд ли кто осмелился бы на такое кощунство, как предание погребению родовой святыни. Только этим и следует объяснять крайне редкие случаи находок в могилах посуды, по формам в подавляющем большинстве более соответствующей светильникам (по крайней мере на примере археологического материала Приморья и Приамурья), чем парадной посуде, как это полагает Я. А. Шер.

В связи со сказанным нельзя не отметить, что на одном древнетюркском изваянии из Тувы изображен мужчина с сосудом в руках. У сосуда сферическое тулово и такое низкое и узкое горлышко, что в него с трудом можно просунуть палец⁴¹. Нет особой необходимости доказывать, что пить из такого сосуда было бы крайне неудобно. Кстати, по своей форме и размерам этот сосуд очень напоминает небольшие чжурчжэньские поливные светильники.

Рассматривая вопрос о назначении сосудов в руках древнетюркских и других изваяний, необходимо учитывать и такое немаловажное обстоятельство, как широко распространенный в древности у кочевых народов обычай сжигания жертвенной пищи духам на специальном костре. Только сожженная пища, т. е. освобожденная от своей материальной оболочки, была приемлема для духов, которые, по представлению древних, вкушали не самую пищу, а лишь «ее запах, ее дух»⁴². Следовательно, сосуд в руках у изваяний не мог служить духу покойного в качестве посуды для приема пищи.

³⁷ Г. А. Федоров-Давыдов, Я. А. Шер, Каменные изваяния Семиречья. (рецензия), «Сов. археология», 1967, № 2, стр. 267.

³⁸ Л. Р. Кызласов, История Тувы в средние века, М., 1969, стр. 32.

³⁹ Я. А. Шер, Указ. раб., стр. 58.

⁴⁰ Л. Р. Кызласов, Указ. раб., стр. 32.

⁴¹ Там же, рис. 3 (2).

⁴² Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 116.

Наконец, нельзя пройти мимо и такого факта, как замена изображения родового светильника в руках древнетюркских изваяний изображением птицы, которая, как и родовый огонь, была очень тесно связана с образом прародительницы, с представлениями о начале и продлении рода.

По утверждению С. М. Абрамзона, у древних тюрков «представление о божестве Умай было некогда связано с древним общечеловеческим мифологическим мотивом птицы (в особенности орла) — солнечного божества, творца всего живого, символизирующего плодородность, плодородие»⁴³. У якутов лебедь-кликун считается воплощением богини плодородия, покровительницы якутов — Ансыт». У узбеков петух и курица являлись олицетворением плодородия и почитались «как самые чистые»⁴⁴. У нанайцев большой популярностью пользовались талисманы в виде серебряной птицы или белого лебедя, которые давали якобы силу, богатство и счастье⁴⁵. У тех же нанайцев образ птицы был теснейшим образом связан с мифическим родовым деревом, «незримо растущим во вселенной», где находятся владения женского родового духа, с которым были связаны представления о плодородности женщин и, следовательно, о начале и продлении рода. «Среди ветвей этого дерева жили и плодились будто бы души людей-сородичей, воплощавшиеся в последующих поколениях того рода, которому принадлежало во вселенной это мифическое дерево начала жизни. Зародыши будущих людей — еще не воплотившиеся в женщин родовые души — мыслились в виде птичек чока, спускающихся по ветвям дерева все ближе к земле. Спустившись на землю, чока, полагали нанайцы, вселялись в утробы женщин своего рода, давая начало новому потомству»⁴⁶.

Подобно нанайским чока, огонь, наряду с очистительными свойствами, обладал также и плодоносящей силой, о чем, в частности, свидетельствует реликтовый обряд у хорезмских узбеков, в соответствии с которым бесплодные женщины, желая получить потомство, «обнажали живот и некоторое время держали его обращенным к огню очага, костра или просто зажженных свечей»⁴⁷. Из приведенных факторов можно, следовательно, заключить, что образ птицы в мифологии народов алтайской семьи языков функционально когда-то имел много общего согнем и был неразрывно связан с культом прародительницы рода, «хозяйки очага». Данное обстоятельство и объясняет правомерность замены одного атрибута (родового светильника) другим (птицей) в общей иконографии прародительниц рода и патриархально-родовых духов-предков.

Таким образом, весь комплекс рассмотренного выше материала говорит о том, что в руках древнетюркских и предшествующих им евразийских изваяний изображены родовые светильники, которые как бы подтверждали и навечно закрепляли принадлежность данного духа-предка к роду, владеющему светильником. Примерно эту же цель преследовал и бытовавший до недавнего прошлого у некоторых народов обычай разводить жертвенный костер от родового огня⁴⁸. Ибо только сожжение жертвенной пищи или даже трупа покойного на родовом огне позволяло приобщить дух умершего к своему роду и, следовательно, ожидать от него покровительства живым сородичам.

⁴³ С. М. Абрамзон, Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов тяньшаньских киргизов), «Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР», XII, М.—Л., 1949, стр. 84—85.

⁴⁴ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 324.

⁴⁵ П. П. Шимкевич, Материалы для изучения шаманов у гольдов, «Записки Приамурского отдела имп. Русского Географического общества», т. I, вып. 2, Хабаровск, 1896, стр. 124.

⁴⁶ А. Ф. Анисимов, Указ. раб., стр. 114.

⁴⁷ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 191.

⁴⁸ Обычай обязательного зажигания жертвенного костра только от родового огня еще недавно можно было наблюдать у бурят. См. К. В. Вяткина, Указ. раб., стр. 53.

Подводя итог, мы можем теперь отметить, что чжурчжэньские антропоморфные мужские статуэтки из бронзы представляют собой, как, впрочем, и древнетюркские «каменные бабы», онгоны духов-предков⁴⁹, а это, в свою очередь, свидетельствует о существовании и сравнительно широком распространении у чжурчжэней в XII в. культа патриархально-родовых предков. Таким образом, правомерность отождествления миниатюрных чжурчжэньских антропоморфных мужских бронзовых статуэток с сосудом в руках с древнетюркскими «каменными бабами» вполне оправдывается не только их иконографической, а в ряде случаев и типологической общностью⁵⁰, но и длительным существованием тесных культурно-этнических и политических связей между народами южной части советского Дальнего Востока и Маньчжурии и тюрко- и монголоязычным миром Центральной Азии⁵¹.

⁴⁹ Д. К. Зеленин, *Культ онгонов в Сибири*, «Труды Института антропологии, археологии и этнографии», XIV, Этнографическая серия, вып. 3, М.—Л., 1936, стр. 263.

⁵⁰ В этой связи обращают на себя внимание бронзовые подвесные антропоморфные фигурки из тюркских памятников VI—VIII вв., почти полностью идентичные с чжурчжэньскими. См. Л. М. Левина, *К вопросу об антропоморфных изображениях в джетысарской культуре*, «История, археология и этнография Средней Азии», М., 1968, стр. 169, рис. 2 (9).

⁵¹ Э. В. Шавкунов, *Культура чжурчжэней Приморья по материалам археологических раскопок 1960—1965 гг.*, «История, археология и этнография Дальнего Востока», «Владивосток, 1967, стр. 26—31.