

## ДВУГЛАВЫЙ ЯГУАР И ЖЕЗЛЫ НАЧАЛЬНИКОВ

(Символы власти и социальные функции в доколумбовой Америке)

Одно из направлений в изучении идеологии древних обществ заключается в выявлении тех социальных функций и — как проблема более узкая и рассматриваемая несколько под другим углом — тех аспектов власти руководителя, которые осознавались людьми в эпоху сложения цивилизаций и государств. Ныне оно связано прежде всего с исследованиями по культуре и языку индоевропейских народов<sup>1</sup>. Ж. Дюмезиль и другие ученые реконструируют трехчастность социальных явлений в представлениях индоевропейцев, различавших феномены, относящиеся к господству и управлению (магико-юридическая функция), к физической силе (военная функция), к плодородию и богатству (экономическая функция). Царь то связан преимущественно с одной из функций, то стоит над ними, находясь в фокусе всей социальной жизни<sup>2</sup>. Ж. Дюмезиль подчеркивает уникальность трехфункциональной индоевропейской системы<sup>3</sup>. Сходные идеи у соседних народов, например угрофиннов, явно заимствованы<sup>4</sup>.

На наш взгляд, рассматриваемая проблема включает две вполне самостоятельных: во-первых, выделение дискретных социальных функций и, во-вторых, числовая символика, свойственная тому или иному этносу или ареалу. В самих индоевропейских традициях нередко выделяются не три, а две функции<sup>5</sup>. Объяснить это искажением более ранней трехчастности бессмысленно: пока миф остается мифом, любые его версии равно аутентичны. Вероятно, возможны и четырехчастные системы, например, при разделении первой функции на собственно магическую и юридическую (Один и Тюр).

Числовая символика, основанная на тройке, со своей стороны не ограничивается сферой социальной классификации. Принцип троичности пронизывает различные стороны и уровни культуры как индоевропейцев и их потомков, так и многих других народов<sup>6</sup>. Возможно, что древнейшая числовая символика повлияла на характер классификации социальных явлений, а та в свою очередь способствовала еще более широкому внедрению принципа троичности.

<sup>1</sup> Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. — Collection Latomus, v. XXXI, Bruxelles, 1958; *idem*. Du mythe au roman. La saga de Hadingus. P., 1970, 4-е изд. См. также Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology. Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology. I. Berkeley — Los Angeles — London, 1970.

<sup>2</sup> Dumézil. L'idéologie..., p. 32—33.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 16—17, 32.

<sup>4</sup> Tally J. E. The threefold death in Finnish lore. — In: Myth and Law..., p. 143—146.

<sup>5</sup> Ward D. J. The separate functions of the Indo-European divine twins. — In: Myth and Law..., p. 193—202.

<sup>6</sup> Топоров В. Н. О числовых моделях в архаических текстах. — В кн.: Структура текста. М., 1980, с. 21—22.

Чтобы оценить специфику индоевропейских представлений как в том, что касается выделения дискретных и сопоставляемых социальных функций, так и в отношении чисел, определяющих, сколько именно функций осознается, желательнее привлечь сравнительные материалы по другим ареалам.

Поиск типологически сходных явлений в культурах Южной и Центральной Америки, контакт с которыми индоевропейцев заведомо исключен, представляет несомненный интерес. Предваряя дальнейшее изложение, отметим, что и здесь в эпоху древних цивилизаций можно говорить о выделении особых социальных функций. Разница состоит в том, что южноамериканские индейцы осознавали, как правило, наличие не трех, а двух главных функций. В статье речь идет не о том, чтобы в очередной раз отметить существование в культуре индейцев двоичных противопоставлений. Хотелось, однако, обратить внимание на преобладание в Южной Америке двоичных структур и там, где мы традиционно привыкли видеть иные, троичные.

Одним из важных источников для суждений об индейской социальной классификации служит выявление различных аспектов власти руководителя. Мы рассмотрим структуру власти не только в ее отношении к социальным функциям, но и в связи с разделением на мужскую и женскую линии.

### *Жезл как символ власти*

Мы начнем обзор с материалов небольшого могильника культуры мочика, обнаруженного в 1946 г. на северном побережье Перу, в долине Виру, у подножья пирамиды Уака-де-ла-Крус. Он датируется примерно VI в. н. э., т. е. временем господства мочикской культуры в этой долине, первоначально в зону ее распространения не входившей. Американскими археологами были раскопаны коллективное захоронение с человеческими жертвами (так называемое погребение «воина-жреца»), три женские и три детские могилы, а также несколько полностью или частично разграбленных захоронений<sup>7</sup>. Все могилы, в том числе детские, были богаче мочикских погребений, исследованных в 1960-х годах К. Доннаном в долине Санты<sup>8</sup>. По-видимому, могильник в Виру принадлежал какой-то элитарной группе. Сколько-нибудь подробная интерпретация его материалов в интересующем нас плане не проводилась.

Так называемое погребение «воина-жреца», судя по обилию инвентаря в могиле (сосуды, медные украшения и пр.) и наличию сопроводительных жертв (две женщины, мужчина и мальчик), принадлежало лицу, занимавшему важный пост в местной иерархии<sup>9</sup>. Возраст покойного точно не определен, но ясно, что это был глубокий старик. Так как его одежда и положение тела соответствовали одежде и позе антропоморфного божества, чье изображение найдено на одном из предметов в могиле (навершии землекопалки), можно не сомневаться, что захороненный отождествлялся с этим божеством. Внутри тростникового гроба, на дне которого лежал старец, находились три деревянных предмета — наиболее ценная и интересная часть сопроводительного инвентаря.

Самый большой из этих предметов — жезл с навершием в виде стоящей фигуры совы (его длина 183 см, диаметр стержня 4,5 см). На шее совы изображено ожерелье — признак мифологического существа. Бог-сова — один из главных персонажей пантеона мочика, входящий в немногочисленную группу высших божеств<sup>10</sup>. Как и резные навершия других дере-

<sup>7</sup> Strong W. D., Evans C. Cultural Stratigraphy in the Viru Valley, Northern Peru. — Columbia Studies in Archaeology and Ethnology, 1952, v. IV, p. 139 — 167, 175 — 176.

<sup>8</sup> Donnan C. B. Moche Occupation of the Santa Valley, Peru. — Univ. of California Publ. in Anthropology, 1973, v. 8, p. 50 — 52.

<sup>9</sup> Березкин Ю. Е. Из истории древнего Перу: социальная структура мочика сквозь призму мифологии. — ВДИ, 1978, № 3, с. 46.

<sup>10</sup> Там же, с. 45 — 46.

вянных предметов из могильника в Уака-де-ла-Крус, изображение совы было некогда инкрустировано кусочками раковин, в основном выпавшими еще в древности. Для подобных целей обычно служили раковины *Spondylus*, которые привозили из Эквадора, высоко ценили и использовали в ритуалах<sup>11</sup>. Некоторые детали фигуры откололись, а затем были присоединены с помощью клея и деревянных штифтов. Эти повреждения и починки указывают на то, что предмет долго был в употреблении и представлял значительную ценность. Жезл был вырезан из твердого дерева альгарроба, из куса близ сердцевины ствола. Подобная работа при примитивных (в лучшем случае медных) инструментах того времени должна была быть весьма трудоёмкой. Конец жезла, противоположный навершию, был заострен. Некогда на нем имелась медная насадка длиной 12 см. В погребение предмет попал уже без нее, но от насадки сохранился след и отверстия для заклепок. Кроме того, аналогичные медные острия завершали концы других деревянных предметов, о которых пойдет речь ниже. Наличие медных деталей на предметах из могильника Уака-де-ла-Крус — дополнительное подтверждение их большой ценности и ритуального назначения<sup>12</sup>.

Так как мочика не знали колющего оружия, жезл с заостренным концом не может считаться чем-то вроде ритуального копыя. Скорее всего, острый конец нужен был, чтобы вонзать его в землю. Известна роспись, на которой изображены знатная персона и пленники. Рядом в землю воткнуты два жезла и к ним подвешены оружие и одежда пленников<sup>13</sup>. На одном из жезлов — человеческая голова, собственно мочикских предметов с подобным навершием пока не найдено. Второй завершается фигурой бога-совы с распростертыми крыльями и поднятыми человеческими руками.

Среди предметов, находка которых документирована, жезл из могилы «воина-жреца» уникален. Однако опубликованы несколько деревянных мочикских жезлов неизвестного происхождения, сопоставимых с рассматриваемым жезлом. Так, в журнале, издающемся в Доминиканской Республике, в 1978 г. появилась фотография навершия деревянного жезла с фигурой зооморфного существа за подписью «образец искусства таино» (таино — коренные обитатели Гаити)<sup>14</sup>. Поза, головной убор (с изображением птицы) и видовые особенности персонажа не оставляют сомнений в том, что жезл перуанского происхождения, а его навершие представляет бога-игуану из пантеона мочика. Как и сова, бог-игуана входит в группу высших божеств (он спутник и помощник одного из антропоморфных персонажей).

Навершие другого мочикского деревянного жезла изображает голову

<sup>11</sup> *Parsons A. C.* The Thorny Oyster and the Voice of God: *Spondylus* and *Strombus* in Andean Prehistory. — *AAq*, 1974, v. 39, № 4, part 1, p. 597—607.

<sup>12</sup> Судя по частым находкам медных предметов в могилах, мочика получали этот металл в довольно большом количестве. Они умели выплавлять его из руд, содержащих медные окислы (*Patterson C. C.* Native Copper, Silver and Gold Accessible to Early Metallurgists. — *AAq.*, 1971, v. 36, № 3, p. 305—312). В то же время многие предметы сделаны из самородной меди (*Friedman A., Olsen E., Bird J. B.* Moche Copper Analysis: Early New World Metal Technology. — *AAq*, 1972, v. 37, № 2, p. 254—258). Тигли для плавки были малы (50—60 куб. см), а процесс выплавки, по-видимому, трудоёмким и малопродуктивным (*Shimada I.* Economy of prehistoric urban context: commodity and labor flow at Moche V Pampa Grande, Peru. — *AAq*, 1978, v. 43, № 4, p. 581). Все крупные мочикские медные изделия (ручные топоры, «долота», кубки, жезлы-погрушки, украшения для одежды) скорее всего связаны с ритуальным употреблением, и лишь мелкие (иглы, крючки, небольшие лезвия типа резцов или стамесок) использовались в практических целях. Особо можно отметить изредка находимые в могилах навершия палиц, ритуальное и практическое употребление которых трудно разграничить (*Donnan.* Moche occupation..., p. 119—120, tabl. 13 a; *Doering H. U.* Bericht über archäologische Feldarbeiten in Peru, II. — *Ethnos*, 1959, B. 24, № 1—2, S. 20).

<sup>13</sup> *Kutscher G.* Nordperuanische Keramik. — *MA*, 1954, B. I, Abb. 23.

<sup>14</sup> *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, № 11, año VII, 1978, p. 284.

антропоморфного клыкастого божества<sup>15</sup>, еще одно навершие — стоящего воина в полном вооружении; так как божества мочика не всегда имеют явные отличительные признаки, возможно, что и этот воин — мифологический персонаж<sup>16</sup>. Навершия остальных известных мне мочикских жезлов сделаны в виде обнаженных пленников. Большая их часть (если не все) найдена под пластами гуано на прибрежных островках, куда мочика, по-видимому, ездила на лодках за удобрением для полей. Эта группа предметов стоит особняком, и мы не будем ее касаться.

Итак, не исключено, что резные навершия мочикских жезлов всегда делались в виде фигуры одного из высших божеств, хотя это предположение требует проверки. Внешний вид жезлов не содержит указаний на то, что этот предмет восходит к какому-либо орудью или оружию, имевшему практическое назначение. Видимо, уже изначально жезл имел чисто ритуальное употребление.

Самые ранние свидетельства о существовании жезлов в Южной Америке относятся к началу I тыс. до н. э.: на изображениях позднего этапа культуры чавин жезлы держит антропоморфное божество<sup>17</sup>.

В могилах инкского и прединкского периода на побережье Перу найдено множество деревянных жезлов с навершиями в виде фигур мифологических персонажей<sup>18</sup>. Обстоятельства этих находок неизвестны, но недостаток документации отчасти восполняют превосходные зарисовки других вскрытых погребений того же времени, сделанные архиепископом города Трухильо Б. Мартинесом Компаньоном во второй половине XVIII в. На них представлены знатные персоны, захороненные лежа на спине или сидя; в руках у двоих — жезлы (у одного, возможно, палица с очень длинной рукоятью), у третьего — землекопалка<sup>19</sup>.

Церемониальный жезл был, несомненно, знаком и собственно инкской традиции. Согласно как этногенетическому преданию инков, так и современным кечуанским мифам, Манко (либо его сестра Мама Уако, либо demiург Инкарри) несколько раз бросает золотой жезл, чтобы определить место для поселения, и там, где жезл входит в землю, основывает Куско<sup>20</sup>.

У современных кечуа департамента Аякучо жезлы служат символами власти лиц, занятых в системе деревенского самоуправления, которая, по крайней мере частично, восходит к доиспанской эпохе. Жезлы высших иерархов делаются из дорогого, особо твердого дерева чонта и украшены серебром. Жезлы запрещено класть горизонтально — они всегда должны либо находиться в руках владельцев, либо стоять прислоненными к стене<sup>21</sup>. Это последнее обстоятельство особенно интересно. Возможно, что у мочика существовал аналогичный запрет — отсюда заостренные концы жезлов из погребения «воина-жреца», предназначенные для вонзания в землю. По-видимому, горизонтально жезлы можно было класть лишь в могилу.

<sup>15</sup> Ketemen P. Medieval American Art. N. Y., 1956, pl. 196 f.

<sup>16</sup> Anton F. Alt Peru und seine Kunst. Lpz., 1962, Taf. 117 f. Похожая фигура вооруженного воина нередко увенчивает навершия ритуальных медных ручных топоров и «долот», а также концы керамических горнов (Nelson E. W. Metal arts of the Indians. — «Natural History», 1947, v. 56, № 1, p. 80, вверху слева; Schmidt M. Kunst und Kultur von Peru. B., 1929, S. 543; Wegner R. N. Indianer-Rassen und vergangene Kulturen. Stuttgart, 1934, S. 193, Taf. 81-1, 2). В этих случаях рот персонажа расширяется в уголках, что предполагает наличие ягуарьих клыков — признака явно мифологического.

<sup>17</sup> Rowe J. H. Chavin Art. An Inquiry into its Form and Meaning. N. Y., 1962, p. 20.

<sup>18</sup> Schmidt. Op. cit., S. 419—425.

<sup>19</sup> Oberem U. La obra del obispo Don Baltasar Jaime Martínez Compañon como fuente para la arqueología del Perú septentrional. — Revista de Indias, Madrid, año XIII, № 52—53, 1953, fig. 20, 31.

<sup>20</sup> Серос С. Я. Динамика этногенетического мифа инков. — В кн.: Этническая история и фольклор. М., 1977, с. 36, 46, 58—59.

<sup>21</sup> Isbell B. J. To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in Andean Village. — The Univ. of Texas at Austin, Institute of Latin American Studies, Latin American Monographs, № 47, 1980, p. 85.

Знатного человека с жезлом изображали древние колумбийцы (муиски<sup>22</sup>, сину<sup>23</sup>). Коллекционерам хорошо известны золотые навершия сину, украшенные фигурами животных (вероятно, мифологических персонажей<sup>24</sup>). Эти навершия насаживались на концы каких-то длинных деревянных предметов, которые сами не сохранились во влажной почве Северной Колумбии. Скорее всего предметы были знаками власти тех лиц, в могилах которых найдены навершия. Каменные вотивные жезлы (длиной 30—40 см) найдены в кладках на одном из главных поселений культуры тайрона на северо-востоке Колумбии<sup>25</sup>.

Этнографически жезлы зафиксированы у племен коги (кагаба), которые до прихода испанцев жили рядом с тайрона и находились, по-видимому, в зависимости от них<sup>26</sup>. Коги сохранили до наших дней многие особенности культа и ритуала доколумбовой эпохи. Их деревянные жезлы с резным навершием в виде мифологического персонажа (верховой богини-матери или одного из первопредков) очень похожи на жезлы мочика. У коги жезл служит символом власти жреца, руководящего как делами, связанными с культом, так и повседневными, практическими<sup>27</sup>. Жезл вручается жрецу при посвящении. Церемония сопровождается танцем и песней, в которой повествуется, как жезл был изготовлен великой матерью (Гаутебван) для одного из первых жрецов и вот теперь вручается имяреку, дабы он заботился о (подчиненных ему) людях, сиротах и вдовах<sup>28</sup>.

У индейцев нонама́ и чоко́ на северо-западе Колумбии жезлы с одного или обоих концов завершаются изображением человеческой головы, а посредине на стержне краской нарисованы антропоморфные фигуры. Резная голова служит вместилищем духа-помощника шамана, росписи же изображают злых демонов. Шаман получает жезл при посвящении и хранит всю жизнь<sup>29</sup>.

В соседней Панаме у куна жезлы с антропоморфной фигурой на конце тоже широко используются в шаманской практике. Ныне фигура представляет человека в европейской одежде, в связи с чем автор публикации Г. Вассен даже предполагал, что эти предметы появились только после Колумба и были заимствованы от привезенных в Панаму рабов-африканцев<sup>30</sup>. Аналогии с другими индейскими племенами региона позволяют, однако, предполагать, что с появлением белых и негров изменилась лишь иконография изображений, но что сама традиция достаточно древняя. Жезлы подобного типа употребляются и знахарями нонама.

<sup>22</sup> *Lapiner A. C. Pre-Columbian Art of South America*. N. Y., 1976, pl. 838; *El Dorado*, Museo del Oro Catalogue. Bogotá, 1975, № 82, 12065.

<sup>23</sup> *Anton F. Die Kunst der Goldländer*. Lpz., 1974, Taf. 239.

<sup>24</sup> *El Dorado*, Museo del Oro..., № 6405, 6444, 7503, 7504; *El Dorado*, Colombian Gold. Australian Art Exhibition Corporation, 1978, fig. 175—180; *Emmerich A. Sweat of the Sun and Tears of the Moon. Gold and Silver in Pre-Columbian Art*. Seattle, 1965, fig. 90, 91.

<sup>25</sup> *Mason J. A. Archaeology of Santa Marta, Colombian. The Tairona Culture*. — *FMNH ASP*, 1936, v. 20, № 2, pl. 78—81, p. 171—175. *El Dorado*, Colombian Gold..., fig. 283. Эти жезлы имеют раздвоенное навершие — иногда такое же, как у тех, которые держат в руке правители или жрецы муисков. У муисков жезл в одном случае, по-видимому, воззен в землю перед сидящей фигурой; вероятно, его нижний конец заострен так же, как у мочикских жезлов.

<sup>26</sup> *Preuss K. T. Forschungsreise zu den Kagaba. Mödling bei Wien*, 1926, S. 41—43. Язык тайрона сохранился как сакральный, жреческий язык коги.

<sup>27</sup> *Park W. Z. Tribes of the Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia*. — *HSAL*, 1946, v. 2, p. 882; *Reichel-Dolmatoff G. Training for the priesthood among the Kogi of Colombia*. — In: *Enculturation in Latin America: an Anthology*. Los Angeles, 1977, p. 271.

<sup>28</sup> *Preuss*. Op. cit., S. 88—89, 333—334, Abb. 27—29.

<sup>29</sup> *Nordenskiöld E. Les rapports entre l'art, la religion et la magie chez les Indiens Cuna et Choco*. — *JSA*, t. 20, № 1, p. 145, fig. 1; *Wassen H. Notes on Southern Groups of Choco Indians in Colombia*. — *ES*, 1935, v. 1, p. 108—114, fig. 33.

<sup>30</sup> *Wassen H. An Analogy between South American and Oceanic Myth Motif and Negro Influence in Darien*. — *ES*, 1940, v. 10, p. 76—79.

У костариканских индейцев (брибри и кабакар) жезлы вождей и шаманов изготовлялись до конца XIX в. и, переходя из поколения в поколение, до сих пор используются знахарями. Деревянное древко предметов заканчивается резной антропоморфной фигурой. Подобные вещи были найдены археологами в горной Коста-Рике. В мифах кабакар и брибри шаманский жезл служит одним из главных атрибутов верховного божества, средоточием его силы <sup>31</sup>.

К востоку от Анд жезлы с резными антропоморфными изображениями известны мне только у макиритаре (екуана) Южной Венесуэлы, причем они скобинированы там в одно целое с шаманской погремушкой (две резные человеческие фигуры увенчивают деревянную рукоять). Фигуры изображают шаманов, живущих на небе, т. е., по-видимому, помощников земного шамана — владельца жезла-погремушки <sup>32</sup>.

У ряда племен Чако и Амазонии известны жезлы вождей и шаманов без изображений — в виде простой палочки, украшенной перьями (колл. МАЭ, № 764, 1379 и др.).

Таким образом, если жезлы вообще были распространены как в Андах, так и к востоку от них, служа знаками достоинства разных по функциям лиц, то предметы с фигурным навершием в виде божества отмечены в пределах более узкого ареала (Перу, Колумбия, Венесуэла, Центральная Америка) и во всех случаях, фиксируемых этнографами, принадлежали не вождям, а жрецам или шаманам. Резная фигура мыслилась вместилищем шаманского духа-покровителя. Это исходное значение, однако, уже почти скрыто у коги, чья духовная культура (вероятно, в результате былого влияния их высокоразвитых соседей, тайрона), более других приближается к моделям, типичным для цивилизаций, а не для первобытных обществ. Вероятно, и у мочика резное навершие тоже не воспринималось непосредственно как вместилище духа, а истолковывалось в более отвлеченных категориях.

#### *Социальное положение «воина-жреца»*

Приведенные выше сравнительные данные как будто заставляют предполагать, что жезл с фигурой совы из интересующего нас погребения был знаком именно жреческого достоинства. Есть, однако, некоторые дополнительные соображения, указывающие на то, что как символика самого предмета, так и функции должностного лица, которому он принадлежал, не были связаны исключительно с культовой сферой.

Еще в начале 60-х годов Т. Зойдема пришел к заключению, что инкским государством правила не одна, а одновременно две параллельных династии, состоявшие из предводителей «верхнего» (Hanan) и «нижнего» (Hurin) Куско (эта система восходит к двум фратриям со стоящими во главе них вождями) <sup>33</sup>. В последние годы выводы Т. Зойдемы были поддержаны и развиты другими специалистами в области социальной истории индейцев Анд <sup>34</sup>.

Помимо деления на «верх» и «низ», в древнем Куско (как и в современных кечуанских общинах) существовало четверичное деление на suyu (по два суйю в обоих подразделениях). Половины и четверти противопоставлялись друг другу на основе разных критериев, типичных для дуаль-

<sup>31</sup> Stone D. The Talamanca Tribes of Costa Rica. — Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Camb. Mass., v. 43, p. 42, fig. 12.

<sup>32</sup> Koch-Grünberg. T. Vom Roroima zum Orinoco. B. 3. Stuttgart, 1923, S. 381, Taf. 49, 6.

<sup>33</sup> Zuidema R. T. The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Incas. — International Archives of Ethnography. Supplement to v. L. Leiden, 1964.

<sup>34</sup> Duviois P. La dinastía de los Incas: ¿. monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. — JSA, 1979, t. 66, p. 81—82; Sherbondy J. Les réseaux d'irrigation dans la géographie politique de Cuzco. — JSA, 1979, v. 66, p. 45—66.

ных классификаций у разных народов мира, но, в частности, как подразделение правителей и воинов, с одной стороны, и жрецов, с другой<sup>35</sup>. Отнесение одной из социальных единиц к «жрецам» не означало, что ее члены исполняли только культовые обязанности: все подразделения были в основном сходны по внутренней структуре и объединяли лиц разной социальной принадлежности; классификация имела не столько реальный, сколько символический характер. Глава подразделения «жрецов» мог, по-видимому, выступать в трех качествах: 1) как действительно верховный жрец, 2) как соправитель и помощник верховного Инки, его «segunda persona», 3) как глава группы родов, осуществляющий не только культовое, но и верховное гражданское и военное руководство в пределах своего подразделения.

Весьма вероятно, что и в древности у мочика знатные лица, занимавшие то же положение, что и человек, захороненный в могиле в Уака-де-ла-Крус, также возглавляли какие-то социальные подразделения, относимые в символической классификации к «жрецам», но выполняли при этом разнообразные функции<sup>36</sup>. Такое предположение обосновывается рядом обстоятельств.

Во-первых, бог-сова, в виде которого сделано навершие жезла, выступает в мочикской мифологии и как военачальник, и как жрец, и, может быть, как шаман, лично занимающийся магической практикой. Во-вторых, тот жезл с фигурой совы на конце, который изображен на упомянутой выше мочикской росписи (см. прим. 13), показан скорее в батальном, а не в церемониальном контексте. В-третьих, антропоморфное божество на навершии землекопалки (о ней подробнее далее), с которым отождествлялся погребенный на мочикских изображениях, может быть истолковано именно как *segunda persona* и одновременно как верховный жрец при главном правителе.

Сцены, в которых запечатлены оба божества, были первоначально интерпретированы мной как противопоставляющие царя и подчиненного ему более мелкого правителя<sup>37</sup> (божество-двойник старца из могилы в Уака-де-ла-Крус направляется к главе пантеона, воздев руки в жесте адорации; фигуры обоих персонажей равны по размеру и больше всех остальных). В свете привлекаемых теперь инкских аналогий новое толкование выглядит предпочтительнее. Оно позволяет объяснить, почему обе фигуры равны по размеру, почему интересующий нас персонаж на росписях всегда единичен и почему на нем подчеркнута жреческое церемониальное облачение в отличие от простого воинского костюма на верховном боге-правителе (мелкие сюзерены, подчиненные крупному, были бы скорее показаны меньше его по размеру и по крайней мере в ряде случаев не единично, а как группа персонажей одного ранга). В ходе многих церемоний правитель-жрец выполняет те же функции, которые в иных случаях присущи правителю-воину. Именно такое дублирование можно было бы ожидать от *segunda persona*.

Сказанное позволяет заключить, что жезл с фигурой совы являлся скорее всего общим символом власти и достоинства персонажа, осуществлявшего не только жреческие, но и иные обязанности. Диапазон его функций мог соответствовать диапазону функций его мифологических покровителей — антропоморфного клыкастого божества и бога-совы.

<sup>35</sup> Zuidema. Op. cit., особенно p. 101, 104, 111—113, 138, 156, 163—170, 206, 212, 243—246.

<sup>36</sup> Поскольку долина Виру не занимала центрального положения в пределах ареала мочикской культуры, а рассматриваемое захоронение не может быть отнесено к категории «царских», погребенное должностное лицо, безусловно, исполняло при жизни свои обязанности не на высшем, а на каком-то провинциальном уровне иерархии. Однако структурно разные уровни были скорее всего схожи, подобно тому как социальное устройство небольших кечуанских селений во многом воспроизводит организацию древнего Куско (см. Zuidema. Op. cit., p. 83, 93, 97, 100, 114—118, 173—174 и др.).

<sup>37</sup> Березкин. Из истории древнего Перу..., с. 51—52.

Наряду с жезлом в том же захоронении лежали два других культовых предмета, уточняющие сферы деятельности, с которыми был связан погребенный иерарх. Рассмотрим эти предметы теперь подробнее.

### Палица и землекопалка.

#### Связь жертвоприношений с аграрными культами

Палица и землекопалка, как и жезл, были вырезаны из альгарробы и имели фигурные навершия, инкрустированные кусочками раковин (в значительной мере выпавшими к моменту захоронения)<sup>38</sup>. Кусок землекопалки в древности откололся и был снова прикреплен медными гвоздиками. Длина землекопалки 174 см, диаметр рукояти 4 см. В нижней части рукоять переходит в плоское лезвие (шириной 4 см), снабженное медной накладкой (длиной 17 см). Палица (ее длина 143 см, диаметр рукояти 3 см) снизу завершалась острой медной (вероятно, литой) насадкой длиной 28,5 см. Конструкция и внешний облик жезла, палицы и землекопалки имеют много общего, хотя они вряд ли были сделаны одним мастером. Весьма возможно, что все три предмета составляли комплект еще до того, как были положены в могилу.

Ритуальные палица и землекопалка в этом комплекте имеют в отличие от жезла вполне определенные практически полезные прототипы. Определение семантики этих предметов не вызывает особых трудностей.

Землекопалка выражает экономический аспект деятельности руководителя, но в то же время и собственно жреческий, магический аспект. В южноамериканских мифах способность в короткий срок обработать участок и получить с него урожай — одно из обычных испытаний, призванных выявить магические способности вождя, первопродка, шамана и обнаружить бессилие ложного претендента<sup>39</sup>. Во время полевых работ «воин-жрец», вероятно, лично вскапывал небольшой священный участок, работая той самой землекопалкой, которую потом положили ему в могилу. Позже, в Куско, имелся священный участок, на котором работали инки царской крови<sup>40</sup>.

У современных кечуа сохраняется должность традиционного жреца и предсказателя — пако. Основная его обязанность — руководить аграрными церемониями. Пако может стать лишь человек, рядом с которым ударила молния<sup>41</sup>.

Ритуал обработки священного поля сложился, по-видимому, еще до того, как в Андах появились первые цивилизации. Во всяком случае, он зафиксирован у первобытных индейских племен, например пиароа Южной Венесуэлы. У каждой общины пиароа есть особый участок, на котором выращиваются образцы всех тех растений, которые используются племенем. Участок находится под наблюдением шамана (но не вождя), и он лично работает там, заботясь о тех растениях, которые действуют как наркотики и используются в шаманской практике<sup>42</sup>.

На навершии мочикской землекопалки изображено то антропоморфное божество, с которым ассоциировался погребенный старец. Оно само запечатлено с подобным инструментом в руках, прокладывая борозды на

<sup>38</sup> Strong, Evans, Op. cit., p. 156—158.

<sup>39</sup> Hissink K., Hahn A. Die Tacana. Stuttgart, 1961, S. 104—105; Métraux A. Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano. — Revista del Museo de la Plata, t. 33, La Plata, 1932, p. 175—177; Nimuendaju C. Serente Tales. — Journal of American Folklore, 1944, v. 57, № 225, p. 187, и мн. др.

<sup>40</sup> Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства Инков. Л., 1974, кн. 5, гл. 2, с. 272; Murra J. V. La organización económica del Estado Inca. México, 1978, 40—41; Pizarro P. Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú. — Col. de documentos inéditos para la hist. de España, t. 5, Madrid, 1844, p. 266.

<sup>41</sup> Gorbak G., Lischetti M., Muñoz C. P. Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia de Kanas (Cuzco — Perú). — RMN, 1962, t. 31, p. 277—281.

<sup>42</sup> Boglar L. Chieftainship and the religious leader; a Venezuelan example. — Acta Ethnographica, Budapest, 1971, v. 20, № 3—4, p. 335.

поле. У ног стоит мальчик, держащий мешочек с зернами для посева. Ребенок, принесенный при погребении в жертву и положенный у ног старца, явно отождествляется с ребенком-сеятелем.

В одном из частных собраний США хранится еще одна мочикская землекопалка (длиной 138 см) с резным инкрустированным навершием, но без медной накладки на лезвии<sup>43</sup>. Навершие изображает ягуара, терзающего обнаженного, откинувшегося навзничь человека (по-видимому, принесенного в жертву пленника). Данный сюжет хорошо известен в мочикской иконографии. На правах мизансцены он входит в композицию, на которой изображена так называемая церемония передачи кубка, или представления. По моему мнению, она связана с периодическим подтверждением отношений господства-подчинения между правителем и подданными<sup>44</sup>. Однако сопровождавшие передачу кубка жертвоприношения, по-видимому, имели отношение и к аграрным культам, что может объяснить выбор именно сцены терзания жертвы для изображения на рукояти землекопалки.

Есть еще один деревянный предмет, который мог быть ритуальным землекопным орудием<sup>45</sup>. Правда, это толкование не бесспорно, так как по конструкции он отличается от двух землекопалок, описанных выше. Резная фигура находится посредине, вниз от нее отходит круглая в сечении рукоять, вверх — слегка расширяющееся к заостренному концу лезвие. Размеры в источнике не указаны, но, судя по детализовке резьбы, они примерно соответствуют размерам остальных упоминаемых в статье деревянных предметов. Резная фигура изображает по же божество, которое представлено на навершии землекопалки из погребения «воина-жреца»<sup>46</sup>. На этот раз в одной руке персонажа ручной топор, употреблявшийся при жертвоприношениях, в другой — отрубленная человеческая голова. Позади две перекрещенные полосы, значение которых неясно<sup>47</sup>.

Историко-этнографические данные указывают на то, что у народов Центральных Анд связь человеческих жертвоприношений с аграрными культами была особенно тесной, можно сказать, прямолинейной. Севернее Эквадора семантика жертвоприношений не столь однозначна. В некоторых районах Эквадора, Перу и Боливии до сих пор сохраняется обычай устраивать перед началом сельскохозяйственного сезона ритуальные битвы<sup>48</sup>. Убитые в них рассматриваются как жертвы божеству, необходимые для получения обильного урожая<sup>49</sup>. За них нельзя мстить и не принято огорчаться из-за их смерти. В прошлом победитель собирал кровь убитого и окроплял ею свое поле<sup>50</sup>. Другой кечуанский обряд заключается в том, что после сбора урожая молодую девушку опрокидывают на спину и длинными стеблями травы привязывают к земле<sup>51</sup>. Ныне ее через некоторое время освобождают, но в древности, по-видимому, приносили в жертву. Хорошо известны жертвоприношения детей у каньяри Южного

<sup>43</sup> Anton. Alt Peru..., Taf. 49; Disselhoff H. D. Alltag im alten Peru. München, 1966, S. 30.

<sup>44</sup> Березкин. Из истории древнего Перу..., с. 48—50.

<sup>45</sup> Harcourt R. de, Nique J. La sarbacane, l'élevage des oiseaux et la tête réduite chez les peuples Mochica. — JSA, 1934, v. 26, № 1, tabl. II-2.

<sup>46</sup> Тожественность этого божества на разных изображениях рассматривается в статье: Березкин Ю. Е. Божество земледелия на изображениях мочика (Перу). — Сб. МАЭ, XXXVII, Л., 1981.

<sup>47</sup> Ср. аналогичные изображения на металле из раннемочикского могильника Лома Негра: Lapiner. Op. cit., pl. 350, 363, 382.

<sup>48</sup> Alencastre A., Dumézil G. Fêtes et usages des Indiens de Langui. — JSA, 1953, v. 42, p. 2—38; Brownrigg L. A. El papel de los ritos de pasaje en la integración social de los Sañaris Quichuas del Austral acuatoriano. — 39 Congreso Internacional de Americanistas (далее CIA), v. 6, Lima, 1972, p. 92—99; Gorbak, Lischetti, Muñoz. Op. cit., p. 239—304; Hartmann R. Otros datos sobre las llamadas «batallas rituales». — 39 CIA, v. 6, p. 125—135; Hocquenghem A. M. Les combats mochicas. — BA, 1979, V. 26, p. 127—157.

<sup>49</sup> Hartmann. Op. cit., p. 130.

<sup>50</sup> Brownrigg. Op. cit., p. 97.

<sup>51</sup> Alencastre, Dumézil. Op. cit., p. 78.

Эквадора, совершавшиеся перед жатвой. Трупы зарезанных детей оставлены напополам зарытыми в землю<sup>52</sup> (ср. жертвоприношение ребенка при погребении «воина-жреца», непосредственно связанное с земледельческой обрядностью).

Обратимся теперь к палице. Ассоциативный круг этого предмета достаточно определен. Его навершие украшено рельефом с силуэтами сражающихся воинов. Сверху над ними вырезана фигура морского орла — зооморфного персонажа, на мочикских изображениях преимущественно выступающего в образе бога-воина. Как и жезл, палицу, вероятно, острым концом вонзали в землю. Изображений подобным образом закрепленной палицы очень много. По-видимому, она служила знаком власти военачальника. Один из сосудов в Берлинском музее народоведения увенчан трехмерной фигурой сидящего человека в костюме воина, вытянувшего вперед правую руку, в которой он держит палицу. Роспись на тулове сосуда передает батальную сцену<sup>53</sup>. На палице «воина-жреца» из могильника в Уака-де-ла-Крус вырезаны изображения сражающихся воинов, а ниже — фигура, сидящая на возвышении, и перед ней меньшая фигура воина, преклонившего колени (на фотографии эта часть рельефа плохо различима).

Тема жертвоприношений связана с батальной: почти повсеместно в древней Америке одним из главных стимулов для ведения войн было стремление овладеть пленниками, чтобы принести их в жертву. Таким образом, она объединяет военную и аграрную функции руководителя в единый идеологический комплекс. Однако эта тема прямо не отражена в иконографических материалах из погребения «воина-жреца», фиксирующих внимание на двух аспектах его деятельности, взятых обособленно.

Три ритуальных предмета, положенных в могилу «воина-жреца», вместе составляют набор символов, характеризующих общественное положение данного иерарха. Землекопалка указывает на его обязанности организатора (или магического покровителя) сельскохозяйственных работ, палица — на роль военачальника. Жезл мог быть символом юридической функции, либо (что кажется более вероятным) — знаком с широким значением, выражающим власть должностного лица в ее разных аспектах.

Естественно, что взятые изолированно материалы одного погребения еще не дают оснований говорить о наличии в идеологии древних обитателей Нового Света сколько-нибудь отчетливых соответствий индоевропейской идее социальных функций. Однако в свете других подобных фактов такая интерпретация уже не выглядит натянутой.

*Представления о загробных мирах у ацтеков.  
Связь растительного плодородия и болезней*

О выделении двух социальных функций — военной, с одной стороны, и экономической, магической, аграрной — с другой, свидетельствуют ацтекские представления о загробных мирах<sup>54</sup>. Они особенно показательны ввиду того, что и в Старом Свете трехфункциональность ярче всего проявляется в погребальном ритуале.

Первый из миров — Миктлан. В него идут души тех, кто умер неспецифической смертью. Заметна тенденция противопоставить Миктлан остальным мирам, как ад — раю, но не известно, давала ли она себя знать и в древних текстах или была привнесена с христианством. Второй мир — Тлалокан (Тлалок — имя бога дождя). Туда идут души утопавших и уби-

<sup>52</sup> Verneau R., Rivet P. Ethnographie ancienne de l'Équateur. — Mission du service géographique équatorial en Amérique du Sud. T. 6, P., 1912, p. 33.

<sup>53</sup> Schmidt. Op. cit., Taf. II.

<sup>54</sup> Krickeberg W. Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena, 1928, S. 27—34.

тых молний (ср. кечуанского *пако*, который может стать руководителем аграрных церемоний только после удара молнии). Кроме того, Тлалокан предназначен для больных, особенно такими болезнями, которые сопровождаются опухолями и язвами (водянка, подагра, сифилис), а также для умерших от заразных болезней. После смерти всех этих людей нельзя сжигать, а надо зарывать в землю. В третий загробный мир, «Обитель Солнца», попадали павшие в бою воины, умершие от родов женщины (приравниваемые к воинам) и люди, принесенные в жертву (пронзенные, с вырванным сердцем, сожженные).

Ацтеки (по крайней мере жрецы) связывали человеческие жертвоприношения не столько с плодородием земли, сколько с поддержанием небесного огня, солнца, пищей которого считались сердца, а питьем — кровь жертв<sup>55</sup>. Согласно мифу, само появление солнца на небе — акт жертвоприношения<sup>56</sup>. Поэтому тема жертвоприношений в Мексике теснее, чем в Перу, связана именно с военной функцией. Что же до представлений о связи растительного плодородия с болезнями, то они подтверждаются и андскими данными.

В некоторых долинах Перу эндемичны верруга и тропический лейшманиоз, вызывающие нарывы, язвы и опухоли. В тех же долинах произрастают лучшие сорта картофеля (по крайней мере, так принято считать). Шишки на клубнях местные жители ассоциируют с шишками на лице. Больные не только не жалуются на свое уродство, но даже гордятся им. Ни в каких видах социальных взаимоотношений, включая отношения между полами, подобные телесные изъяны не понижают престиж человека. Более того, на рынке, куда из пораженных болезнью деревень привозят на продажу картофель и фрукты, уродство продавца считается гарантией высокого качества товара и обеспечивает спрос на него<sup>57</sup>.

На изображениях культуры мочика духи картофеля также показаны в виде антропоморфных существ, больных лейшманиозом или верругой (слепых, безносых, безгубых). Эти же уродства встречаются и у людей, главным образом у тех, кто носит определенные типы одежды и головных уборов; из содержания росписей следует, что люди в подобной одежде имели отношение к церемониям, но не как руководители или рядовые участники, а скорее как организаторы «технической» стороны дела. По размеру их фигуры обычно меньше других, что скорее всего объясняется низким социальным рангом<sup>58</sup>. В некоторых случаях у соответствующих персонажей отсутствуют конечности; это явно следы экзекуции, так как эндемичные перуанские болезни к атрофии конечностей не приводят<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Ibid., S. 22. Жертвоприношения солнцу, «поедателю» выставленные на скалах трупы отянувших ему людей, были распространены и в Колумбии (*Simón P. Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme*. T. 2. Bogotá, 1891, p. 123—127). Представления мусков о загробных мирах также во многом близки ацтекским: умершие неспешившей смертью шли в «ад», а скончавшиеся от болезней, павшие в битве и женщины, умершие от родов, — в «рай» («Los que morían de calenturas, dolor de costado, cámaras de sangre, ó en la guerra, ó las mujeres que morían de parto, los dejaban con esperanzas de que habían ido a descansar al cielo, pero sin ellas que iban al infierno los que morían de otra manera»: *Simón*. Op. cit., p. 323—324). То, что у мусков «рай» не разделен, может объясняться просто краткостью или неосведомленностью Педро Симона. Вообще связь умерших определенной смертью с тем или иным божеством и разделом потустороннего мира — идея, присущая в Америке далеко не одной лишь мексиканской мифологии. Например, у чакито Восточной Боливии посмертная судьба усопших зависела от того, умерли ли они дома, в лесу или же утонули в реке (*Fernández P. Relación histórica de las misiones de Indios Chiquitos*. — *Collección de libros raros o curiosos que tratan de América*, t. 20, Madrid, 1895 (первое издание: 1726), p. 284). Однако в этом случае разные виды смерти и разделы загробных миров не связаны с определенными социальными группами и функциями; соответствующие представления, по-видимому, появляются лишь в цивилизациях.

<sup>56</sup> *Krickeberg*. Op. cit., S. 15—19.

<sup>57</sup> *Weiss P. La asociación de la uta y verruga peruana en los mitos de la papa, figurados en la cerámica mochica y chimú*. — *RMN*, 1961, t. 30, p. 65—77.

<sup>58</sup> *Березкин*. Из истории древнего Перу..., с. 57.

<sup>59</sup> *Weiss*. Op. cit., p. 35.

Не исключено, что и повреждения на лице наносились искусственно, но при этом имитировались следы болезни. О том, что подобные жестокие обычаи были действительно знакомы индейцам, свидетельствуют источники времен конкисты. Так, у правителя о-ва Пуна (в заливе Гуаякиль близ границы Эквадора и Перу) находились в подчинении слуги-евнухи, которым отрезали также губы и нос<sup>60</sup>.

Таким образом, перуанские материалы указывают, что в сознании индейцев болезни, растительное плодородие, хозяйственно-административная деятельность и зависимое социальное положение были ассоциативно связаны. Все это — проявления экономической или магико-экономической функции, противопоставленной функции военной. Реальность подобного противопоставления наглядно доказывается анализом изображений так называемых иноплеменников в искусстве мочика.

### *Народ шаманов и народ воинов*

На изображениях культуры мочика «иноплеменниками» принято считать людей, чья одежда, оружие и украшения последовательно отличаются от обычных. Сражаясь с мочика, «иноплеменники» всегда проигрывают, чем и обусловлена их интерпретация как «ужих». В статье, опубликованной ранее, я пришел к выводу, что мочикские «иноплеменники» — это мифический народ, существовавший до появления «настоящих» людей и затем частично истребленный божествами<sup>61</sup>. Выделяются две группы «иноплеменников», имеющих, впрочем, важные общие черты. «Иноплеменники» по крайней мере одной из групп обладают сходными признаками с людьми культуры рекуай — соседями мочика в горах и, вероятно, их предшественниками на побережье в южной части того ареала, который культура мочика занимала в период расцвета. Облик людей рекуай известен по их собственным изображениям.

В последнее время проблема «иноплеменников» в иконографии мочика привлекает усиленное внимание американистов<sup>62</sup>. Похоже, что это один из ключевых вопросов для реконструкции мочикской исторической и мифологической традиции. Многочисленные новые материалы, которые удалось учесть, ни в коем случае не отвергая старой интерпретации (иноплеменники — древний мифический народ), дают возможность рассмотреть весь вопрос с принципиально иной точки зрения.

Прежде всего оказалось, что изображения «иноплеменников» в мочикском искусстве многочисленнее, чем можно было думать. Их явные, резко отличные от обычных признаки (подвешенные к шее и локтю даже во время сражения сумочки для сосудов с наркотической смесью; украшающие плечи отрубленные человеческие руки; уменьшенные до размеров кулака человеческие головы-трофеи, прикрепленные к сумочке, головному убору или подбородку, и пр.) коррелируют с некоторыми другими, специфика которых первоначально была неясна.

Эти новые признаки таковы: 1) дисковидные подвески в ушах<sup>63</sup>; 2) шахматный орнамент на рубашке и сумочке; 3) стриженная голова с чубом над лбом; 4) головная повязка с «ушками» по бокам; 5) расходящиеся вверх и в стороны украшения над лбом в форме плодов ульючу

<sup>60</sup> Verneau, Rivet. Op. cit., p. 33.

<sup>61</sup> Березкин Ю. Е. Две группы иноплеменников на изображениях мочика (Перу). — СЭ, 1978, № 1, с. 126—137.

<sup>62</sup> Benson E. P. The men who have bags in their mouths (эта статья была любезно прислана мне Э. Бенсон в рукописи); Schuler-Schönig I. von. Die sogenannte Fremdkrieger und ihre ikonographischen Bezüge in der Moche-Keramik. — 43 CIA, Vancouver (в печати); idem. Die «Fremdkrieger» in Darstellung der Moche-Keramik. — BA. B. 27 (1979), 1980, Hft. 1, S. 135—213.

<sup>63</sup> Видимо, лишь у «иноплеменников» первой группы; у представителей второй группы — подвески в форме гусиной лапки, у собственно мочика — вставки в мочку уха.

(разновидность авокадо?), являющиеся, по мнению Э. Бенсон<sup>64</sup>, сознательной имитацией этих плодов; 6) некоторые специфические формы раскраски лица и тела; 7) у «иноплеменников» значительно чаще, чем у собственно мочика, показаны усы и борода.

Оказалось, что «иноплеменники» изображались не только в батальных сценах. Соответствующие атрибуты имеют люди и мифологические существа, совершающие приватно, вне многолюдных церемоний, различные ритуальные действия, т. е., вероятно, жрецы или шаманы. Они употребляют коку и имеют при себе мешочки и сосудики для наркотической смеси<sup>65</sup>, особым образом жестикулируют (перекрещенные, простертые вперед или сложенные в жесте адорации руки)<sup>66</sup>, демонстрируют предметы, скорее всего являющиеся приношениями оракулу, святыне и т. п. (орнаментированная рубашка, небольшое животное или птица)<sup>67</sup>, держат низки семян эспинго (*Nectandra?*), до сих пор употребляемых в Андах в знахарской практике<sup>68</sup>.

Таким образом, «этническая» группа «иноплеменников» в значительной мере совпадает с социальной группой жрецов или шаманов. Для более ранних изображений (периодов II—III, согласно принятой для культуры мочика пятичленной шкалы) это совпадение, возможно, полное. В период IV появляются фигуры с культовыми предметами (шаманская погрешушка, бич, ожерелье из эспинго), но всегда имеющие прежние специфические особенности<sup>69</sup>. Историческая реальность людей, облик которых напоминал облик «иноплеменников», вполне вероятно. Они могли составлять субстратное население южной и центральной части мочикской территории и в дальнейшем войти в состав мочикского этноса. Основания для подобного предположения следующие.

Фигуры людей и божеств на древнейших мочикских сосудах и изделиях из металла (периодов I и, по-видимому, начала II) лишены признаков «иноплеменников». Найдены эти предметы главным образом на крайнем севере Перу, в долине Пьюры<sup>70</sup>. Происходящие из более южных долин Чикама, Моче и Санта предметы, выполненные в стиле мочика I, единичны и найдены при неизвестных обстоятельствах. Судя по тому, что под основанием «Пирамиды Луны» в долине Моче был обнаружен клад вещей

<sup>64</sup> Benson E. P. «Salesmen» and «sleeping» warriors in Mochica art.— 41 CIA, v. 2, México, 1976, p. 28. Плоды уличку изображены во многих ритуальных сценах и, видимо, имели для мочика сакральное значение.

<sup>65</sup> Anton. Alt Peru..., 72; Baessler A. Altperuanische Kunst. B.— Lpz, 1902—1903, Abb. 199; Disselhoff, Alltag..., S. 47; Donnan C. B. Moche Art and Iconography.— UCLA LAS, v. 33, 1976, fig. 74; Kutscher G. Chimú: eine altindianische Hochkultur. B., 1950, Abb. 26; Larco Hoyle R. Los Mochicas. T. 2. Buenos Aires, 1938—1939, tav. XXIX; Montell G. Dress and Ornaments in Ancient Peru, Göteborg, 1929, fig. 15; Schmidt. Op. cit., S. 141, Abb. 2; Wassermann B. J. Cerámicas del antiguo Perú de la colección Wassermann.— San Blas. Buenos Aires, 1938, fig. 395, 419—424.

<sup>66</sup> Hagen V. W. von. The Desert Kingdoms of Peru. L., 1965, fig. 17; Kroeber A. L. The Uhle Pottery Collections from Moche.— UCPAAE, 1925, v. 21, № 5, pl. 54 g; Wassermann. Op. cit., fig. 386, 443, 444.

<sup>67</sup> Benson. «Salesmen»..., fig. 1—3; Disselhoff. Alltag..., S. 84; Dräger L. Das alte Peru. Lpz, 1964, Taf. 1; Hocquenghem A. M. Quelques projections sur l'iconographie des mochica.— BA, B. 25 (1977), 1978, tabl. 3, 7; Kutscher. Chimú..., Taf. 17; Larco Hoyle. Los Mochicas, t. I, fig. 33; Montell. Op. cit., fig. 4; Osborn H. South American Mythology. Feltham, 1968, p. 133; idem. Testimonianze d'arte delle culture peruviane primitive. Milano, 1974, fig. 48; Valcárcel L. Dioses, hombres y bestias.— Cuadernos de arte antiguo del Perú, Lima, 1937, № 5, fig. 6; Wassermann. Op. cit., fig. 433—435, 457—460, 462.

<sup>68</sup> Hagen. Op. cit., fig. 79; Hocquenghem. Quelques projections..., tabl. 4; Montell Op. cit., fig. 40; Schuler-Schömig. Die «Fremdkrieger»..., S. 148—149, Abb. 7; Wassermann. Op. cit., fig. 384, 403.

<sup>69</sup> Donnan. Moche Art..., fig. 81; Hocquenghem A. M. Les représentations de chamans dans l'iconographie mochica.— NP, 1977, № 15, fig. 25, 27, 28; Larco Hoyle. Los Mochicas, t. 2, fig. 190, 205, 209; Montell. Op. cit., fig. 41; Schmidt. Op. cit., S. 147, Abb. 2, II др.

<sup>70</sup> Disselhoff H. D. Vicus. Eine neu entdeckte altperuanische Kultur.— MA, 1971, B. 7, Taf. 16, 19, 20; Lapiner. Op. cit., p. 112—115, pl. 245 f.

периода II <sup>71</sup>, строительство этого монументального сооружения в будущей мочикской столице не могло начаться раньше этого времени. С конца же периода II именно в Чикаме, Моче и Санте находятся главные центры культуры.

Среди находок из Пьюры есть, по-видимому, не только вещи периода I, но и более поздние. Однако и они не дают изображений «иноплеменников». Видимо, появление подобных изображений только на юге обусловлено тем, что лишь там мочика столкнулись с субстратным населением.

Как именно складывались взаимоотношения двух этносов, мы не знаем. Но даже если часть прежних жителей мочика истребили или вытеснили, они не могли не включить какие-то их группы в свой состав. Зубчатые навершия палиц и сумочки в виде распластанной шкуры животного, на изображениях представленные только у «иноплеменников» или у имеющих соответствующие атрибуты божеств, найдены при раскопках в мочикских могилах <sup>72</sup>. Кроме того, историческая сторона дела — далеко не главное, что нужно учитывать при толковании изображений. Используя некоторые исторические факты, миф комбинирует их в соответствии с собственными законами.

На изображениях «иноплеменники» выступают в качестве чужаков лишь в строго ограниченном контексте: во время сражений. Особняком стоит сцена избиения людей ожившими предметами, рассмотренная мною в другой статье <sup>73</sup>. В прочих сюжетах (шествие воинов <sup>74</sup>, вооруженный воин в торжественной позе <sup>75</sup>, шаман) ничто не говорит об отрицательном отношении мастера к своему объекту. Подобных изображений очень много; предполагать, что на всех них представлены в буквальном смысле чужаки, враги, «инородцы», вряд ли допустимо.

Мы уже говорили, что не только знахари, но и «иноплеменники»-воины обладают шаманским атрибутом: принадлежностями, связанными с употреблением коки. Признак этот специально выделен и, можно сказать, утрирован: вряд ли во время настоящего сражения к локтю размахивавшего палицей воина могла быть подвешена сумочка. По-видимому, художник стремился изобразить борьбу воинов с жрецами или шаманами, т. е. сцену из мифа, а те или иные внешние особенности участников битвы суть лишь знаки, позволяющие отнести персонажей к соответствующей группе. Сами по себе атрибуты «иноплеменников» являются реальными этническими признаками, специфичными для какой-то части населения мочикской эпохи, но «иноплеменники» как группа — не исторический, а легендарный народ.

Война двух этносов, каждый из которых олицетворяет определенную социальную функцию, напоминает войну асов и ванов в эддической традиции. Мне кажется, что подобная параллель точнее всего передает сущность мочикской мифологии. Индоевропейские соответствия подчерки-

<sup>71</sup> *Chle M.* Die Ruinen von Moche.— JSA, 1913, t. X, S. 109. См. фотографии предметов изклада: *Anton F.* Peru; *Indianerkunst aus präkolumbische Zeit.* München, 1958, Abb. 48; *Disselhoff H. D.* Geschichte der altamerikanischen Kulturen. München, 1953, Taf. 25; *Lehmann W., Doering H. U.* Kunstgeschichte des alten Peru. Zürich, 1924, S. 24, Abb. 20, Taf. 107—108; *Seler E.* Archäologische Reise in Süd- und Mittel-Amerika.— ZE, 1912, B. 44, Abb. 6. Датировка аналогичных предметов (глиняные урны) предложена К. Доннаном (*Donnan C. B.* Moche Ceramic Technology.— NP, 1965, v. 3, pl. 1—9).

<sup>72</sup> *Donnan.* Moche Occupation..., pl. 13 a; *Mujica Gallo M.* Gold in Peru. Recklinghausen, 1959, pl. 32—33.

<sup>73</sup> *Бережкин.* Две группы иноплеменников..., рис. 12.

<sup>74</sup> *Baessler.* Op. cit., Abb. 182; *Kutscher.* Nordperuanische Keramik, Abb. 18; *Mortimer W. C.* Peru: History of Coca. N. Y., 1901, p. 81.

<sup>75</sup> *Altamerikanische Kunst. Mexico — Peru.* München, 1977, Abb. 162; *Antze G.* Metallarbeiten aus dem nördlichen Peru.— Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. Abb. 67; *Baessler.* Op. cit., Abb. 197; *Hentze C.* Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique. Anvers. 1936, fig. 225; *Montell.* Op. cit., fig. 10, 61; *Schuler-Schomig.* Die «Fremdkrieger»..., Abb. 22.

ваются тем, что у мочика каждый из мифических этносов имеет свое божество. Народу воинов, по-видимому, близок персонаж А — герой, победитель чудовищ, народу шаманов — персонаж Б, который сам обладает шаманскими атрибутами и запечатлен с «иноплеменниками» в одних сценах <sup>76</sup>. Если он и показан сражающимся, то только с божеством А <sup>77</sup>.

#### *Аналогии мочикским материалам у муисков и кечуа*

Мы предполагаем, что в том же плане надо рассматривать оппозицию божеств Бочика и Чибчачума у колумбийских муисков. Согласно сообщению Педро Симона, «хотя они были всеобщими божествами, но Бочика был, в частности, богом касиков и военачальников, а Чибчачум — торговцев (которых всегда высоко ценили эти индейцы), ювелиров и земледельцев, и, как люди богатые, они делали им приношения только золотом» <sup>78</sup>. Убедительной интерпретации этот отрывок пока не получил. На мой взгляд, речь идет о божествах — выразителях двух социальных функций: военной (связанной с юридической) и экономической. Эти данные тем более ценны, что между Бочикой и мочикским персонажем А и между Чибчачумом и персонажем Б существуют, по-видимому, не только общие типологические соответствия. Борьба божеств муисков заканчивается тем, что Бочика заставил Чибчачума поддерживать на плечах землю; у мочика персонаж с атрибутом «иноплеменников» (украшение над лбом в виде расходящихся плодов ульючу) изображен поддерживающим небесный свод.

Весьма точное соответствие предложенной здесь реконструкции сюжетов мочикских изображений содержат данные инкской традиции и материалы по современному кечуа в интерпретации Т. Зойдемы (см. прим. 35). Как уже было сказано, различные социальные подразделения в инкской символической классификации противопоставлены как «правители» и «жрецы». Кроме того, к «жрецам» примыкают другие категории населения, противопоставленные правителям-воинам, а именно роды, ведущие происхождение от чужаков, аборигенов неполноправных и иноплеменных групп. В мифологической традиции «жрецы» по сути дела отождествляются с «иноплеменниками», что полностью совпадает с иконографической характеристикой «иноплеменников» у мочика, одновременно сопоставимых и с создателями чужой культуры (рекуай), и с исполнителями культовых действий, т. е. с группой внутри мочикского этноса.

Нынешняя социальная структура мыслится возникшей в результате древней войны, в которой «правители» одержали верх над «жрецами» и «иноплеменниками», тогда как раньше господствовали «жрецы». Описание исторических войн в инкской традиции в той или иной мере «подогнаны» под схему этой войны-прецедента. В нынешних ритуальных новогодних сражениях кечуа также, по-видимому, воспроизводится мифологическая война: некоторые информаторы утверждают, что сражения устраиваются в память борьбы индейцев с испанцами, происходившей в годы конквисты и восстания Тупака Амару <sup>79</sup>. Однако, поскольку события XVI—XVIII вв. давно приняты в памяти перуанских индейцев вполне мифоло-

<sup>76</sup> Березкин Ю. Е. Идентификация трех антропоморфных мифологических персонажей на изображениях мочика (Перу). — В кн.: Проблемы истории и этнографии Америки. М., 1979, с. 142—155.

<sup>77</sup> Хотя нет уверенности в тождестве бога «иноплеменников» — шаманов с противником божества А в сценах единоборства двух божеств, несомненно, что персонажи А и Б принадлежат к разным, в ряде случаев враждующим группам божеств.

<sup>78</sup> «Aunque eran dioses universales de todos, más en particular era el Bochica de los Caciques y Capitanes, y el Chibchachum de los mercadores (de que se preciaron siempre mucho estos indios), plateros y labradores, y como de gente rica, no querían les ofreciesen sino oro» (Simón. Op. cit., not. 4-a, cap. IV, p. 287). Далее в том же тексте кратко характеризуются другие божества.

<sup>79</sup> Gorbak, Lischetti, Muños. Op. cit., p. 289.

гический облик и дальше в глубь времен традиция вообще не уходит<sup>80</sup>, можно предполагать, что оппозиция «индейцы — испанцы» лишь заменила более древнее противопоставление «правителей» «жрецам» и т. п.

Добавим, что структурно миф о победе «правителей» над «жрецами» очень сходен с преданиями о первоначальном господстве в обществе женщин, чья власть была затем свергнута мужчинами. Подобные мифы распространены у племен Амазонии и Огненной Земли, в частности у тукуна<sup>81</sup>, мундуруку<sup>82</sup>, камаюра<sup>83</sup>, банива<sup>84</sup>, макуна<sup>85</sup>, она<sup>86</sup>, яганов<sup>87</sup>. Возможно, что в историческом плане первый миф есть прямое развитие второго, тем более, что группа жрецов в ряде случаев оказывается в таком же положении по отношению к группе мужчин-воинов (в символической классификации), в каком находятся женщины<sup>88</sup>.

Три приведенных примера (семантика жезлов из погребения «воина-жреца», представления о загробных мирах у ацтеков, перуанский миф о борьбе воинов с шаманами) доказывают реальность выделения создателями древних цивилизаций Америки дискретных социальных функций. Это выделение не было повсеместным и не всегда проявлялось в столь четких формах, как у индоевропейцев. Но в отдельных случаях сознательное противопоставление военной и нерасчлененной магико-экономической функции чрезвычайно вероятно. Одной из причин, почему этот факт не был замечен ранее, может быть отсутствие у этих классификаций привычной троичной структуры.

#### *Двойка и тройка в индейских мифологических текстах*

По материалам Старого Света известно, что у народов с преобладанием троичных классификаций в сфере социальных отношений этим же числом определяется структура многих словесных и изобразительных текстов (трехглавый змей и три брата волшебной сказки, три первопредка и т. п.). В Южной и Центральной Америке в типологически сходных случаях отмечены в основном двойные системы (или более сложные, но кратные двум). Я не стану приводить бесконечные примеры с парой близнецных персонажей; они не очень показательны, так как подобная пара встречается и у индоевропейцев. В Евразии, однако, хорошо известна и тройка персонажей, тогда как среди примерно двух тысяч просмотренных индейских текстов мне удалось отыскать не более полутора десятков таких, в которых действовали бы не двое, а трое братьев или сестер<sup>89</sup>.

<sup>80</sup> Arguedas J. M. Puquio, una cultura en proceso de cambio.— Estudios sobre la cultura actual del Perú, Serie Problemática del Perú, 2, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1964, p. 221—272; Nuñez del Prado B. The Supernatural World of the Quechua of Southern Peru as Seen from the Community of Qotobamba.— In: Native South Americans; Ethnology of the Least Known Continent. Boston — Toronto, 1974, p. 238—250.

<sup>81</sup> Nimuendaju C. The Tucuna.— UCPAAE, 1952, v. 45, p. 77—78, 134.

<sup>82</sup> Kruse A. Mundurucu moieties.— Primitive Man, 1934, v. 7, № 4, p. 55, 57; Murphy R. F. Mundurucu Religion.— UCPAAE, 1958, v. 49, № 1, p. 89—91.

<sup>83</sup> Villas Boas O. and C. Xingu: the Indians, Their Myths. N. Y., 1973, p. 111—114, 149—120, 257, 266.

<sup>84</sup> Saake W. Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana.— 32 ICA, Copenhagen, 1958, S. 271—279.

<sup>85</sup> Arhem K. Observations on life cycle rituals among the Makuna: birth, initiation, death.— Göteborgs Etnografiska Museum, Årstryck 1978, Göteborg, 1980, p. 21—22.

<sup>86</sup> Gusinde M. Die Feuerland-Indianer, B. 1.— Die Selk'nam, Mödling bei Wien, 1931, p. 599—603.

<sup>87</sup> Idem. Die Feuerland Indianer. B.2.— Die Yamana. Mödling bei Wien, 1937. S. 1337, 1345.

<sup>88</sup> Zuidema. Op. cit., p. 112—113.

<sup>89</sup> Это тексты варрау (устье Ориноко: Wilbert J. Folk Literature of the Warao Indians.— UCLA LAS, 1970, v. 5, 223—227), арекуна (Гвиана; Koch-Grünberg. Op. cit., B. 2, 1924, S. 63—68), мундуруку (см. прим. 82), два мифа журуна (верховья Шингу; Villas Boas O. and C. Op. cit., p. 97, 232—240), тексты ленка (Гондурас; Krickeberg. Op. cit., S. 211), мопан (Белиз; Thompson J. E. S. Ethnohistory of the Mayas

Еще более четко и последовательно различия выступают при описании многоглавого или многоликого противника героев. В Новом Свете таким чаще всего бывает не змей, а ягуароподобное существо.

На мочикских изображениях запечатлен демон, имеющий два лица с клыкастым ртом спереди и сзади. Кроме того, вправо и влево от его головы отходят две оскаленные звериные пасти<sup>90</sup>. Янусовидный демон описывается и в мифах коги<sup>91</sup> и майя-цоциль<sup>92</sup>, в то время как в мифах журуна двуликость присуща шаману, вовремя замечающему приближающихся врагов благодаря второй паре глаз на затылке<sup>93</sup>. В мифах юракаре (Восточная Боливия)<sup>94</sup> и журуна<sup>95</sup> рассказывается о двуликом ягуаре. Сосуд культуры ла-толита (Эквадор) вылеплен в виде четырехглазого каймана<sup>96</sup>.

В разных частях континента (Центральная Мексика, Панама, Боливия) встречаются изображения антропоморфного существа, имеющего одно тело и две головы<sup>97</sup>. У чиригуано<sup>98</sup>, живущих южнее юракаре, и варрау<sup>99</sup> описываются двуглавый и четырехглавый ягуары, с которыми сражаются герои. Варрау рассказывают также о двуглавом стервятнике<sup>100</sup>, а изображения подобной птицы найдены на южном побережье Перу<sup>101</sup>. В мифе, записанном в XVI в. близ Лимы, упоминается двуглавая жаба, вызывающая болезни<sup>102</sup>.

Зато в мифическом bestiarii южноамериканских индейцев почти нет трехглавых существ. Мне встретился лишь один текст (варрау), где наряду с двуглавыми ягуарами действуют трехглавые<sup>103</sup>. Замена трех- или семиглавого чудовища дву-или четырехглавым — одна из тех особенностей южноамериканских мифов, которые сразу же обращают на себя внимание.

Весьма показательное сравнение евразийского и южноамериканского вариантов образов мирового древа — связующей оси между ярусами мироздания. В первом случае древо четко трехчленно: хтонические животные, особенно змеи, обитают у его корней, птица сидит на вершине, другие существа (белка, пчелы, копытные), находятся посередине, на стволе. Некоторые индейские представления поразительно близки этой схеме. Так, согласно мифу каяоб (Восточная Бразилия), во время потопа над водами возвышалась пальма. Когда воды схлынули, человек, прятаясь на ее вершине, стал обезьяной, другой, державшийся за ствол, превратился в гнездо пчел, а ребенок, положенный в ступку и оставленный на земле, — в лягушку<sup>104</sup>. В тексте куну Панама лягушки, ягуары и змеи живут у подножья древа, а белка поднимается по стволу<sup>105</sup>. Индейцы макиритаре

of Southern and Central British Honduras.— FMNH ASP, 1930, v. 17, № 2, p. 119—123) и несколько односокетных текстов чельталь и цоциль (Чиapas; *Gossen G. Chamulas in the World of the Sun*. Cambr. Mass., 1974, p. 312, 325 f., 338; *Güteras-Holmes C. Perils of the Soul*. Chicago, 1961, p. 183—185; *Laughlin R. Of Cabbages and Kings*.— Smithsonian Contributions to Anthropology. Washington, 1977, № 23, p. 40—41; *Nash J. In the Eyes of the Ancestors*. New Haven, 1970, p. 198—201).

<sup>90</sup> *Schmidt*. Op. cit., S. 161 и многие другие изображения.

<sup>91</sup> *Preuss*. Op. cit., S. 85, 195 f.

<sup>92</sup> *Laughlin*. Op. cit., p. 73.

<sup>93</sup> *Villas Boas O. and C.* Op. cit., p. 143, 232.

<sup>94</sup> *D'Orbigny A. D.* Voyage dans l'Amérique méridionale. T. 3. P., 1844, p. 209—214.

<sup>95</sup> *Villas Boas O. and C.* Op. cit., p. 232.

<sup>96</sup> *Lapiner*. Op. cit., pl. 752.

<sup>97</sup> *Anton*. Die Kunst der Goldländer, Taf. 99; *Bernal I.* The Mexican National Museum of Anthropology. L., 1968, fig. 15; *Wegner R. N.* Altperuanische Landwirtschaftsgeräte.— Die Umschau, 1938, 42 Jg., № 21, Abb. 7.

<sup>98</sup> *Nordenskiöld E.* Indianerleben. El Gran Chaco (Südamerika). Lpz, 1912, S. 272—273.

<sup>99</sup> *Wilbert*. Op. cit., тексты № 51, 148, 186.

<sup>100</sup> *Ibid.*, текст № 149.

<sup>101</sup> *Березкин Ю. Е.* Ранние земледельцы побережья Перу.— В кн.: Ранние земледельцы. Л., 1980, с. 102.

<sup>102</sup> *De Avila F.* Dioses y hombres de Huarochiri. Lima, 1966, p. 39.

<sup>103</sup> *Wilbert*. Op. cit., текст № 197.

<sup>104</sup> *Dreyfus S.* Les Kayapo du Nord. Paris — La Haye, 1963, p. 193.

<sup>105</sup> *Nordenskiöld E.* Anthropological and Historical Survey of the Cuna Indians. Göteborg, 1938, p. 177—179; *Wassen H.* Mitos y cuentos de los Indios Cunas.— JSA, 1934, t. 26, № 1, p. 3—4.

Южной Венесуэлы при постройке общинного дома прикрепляли на конце центрального столба, символизирующего мировую ось, изображение птицы (заменив его ныне деревянной или алюминиевой моделью самолета)<sup>106</sup>.

Однако, как ни интересны эти примеры, в основном в южноамериканской мифологии образ мирового дерева скорее двучастен (простая связь земли и неба без специального обособления центральной зоны), а точнее, его членение вообще не разработано, а оценочная характеристика верха и низа подчас противоречива. Например, если обычно враждебные героям существа, мешающие срубить дерево (чтобы достать его плоды или осветить мир, если крона задерживает свет), обитают у подножья, то в мифе тукуна (Средняя Амазонка) подобную роль выполняет чудовищный ленивец, живущий наверху<sup>107</sup>.

В самих социальных классификациях южноамериканских и особенно перуано-болливийских индейцев принцип троичности, несомненно, присутствует. В Андах часто предусматривается деление коллектива (понимаемого в целом) на *кольяна* (группа *эго*, свои), *пайян* (потомки от смешанных браков) и *кайао* (чужие)<sup>108</sup>. Правители и воины-завоеватели попадают в группу *кольяна*, жрецы, иноплеменники и несвободные — в *кайао*, завоеванное автохтонное население, земледельцы — в *кайао* и в *пайян*. Возможно, что на основе подобной системы могла бы в принципе возникнуть именно та трехчастная классификация, которая реконструируется для общества индоевропейцев. Однако в Андах этого не случилось: при наложении на трехчленную систему независимо от нее существующей дву/четырёхчленной группой *пайян* размывается (кланы *кольяна* связываются с «верхом», *кайао* — с «низом», а *пайян* примыкает то к той, то к другой группе, не занимая самостоятельной позиции; «земледельцы» в отличие от «жрецов» и «воинов/правителей» не осознаны как особая социальная единица и бывают противопоставлены другой группе лишь как незнатные — знатным).

Таким образом, в духовной культуре южноамериканских индейцев преобладают двоичные системы, троичные же сравнительно редки. Однако различия в числовой символике, характерной для социальных классификаций у народов Америки и Евразии, не должны помешать увидеть существенные общие признаки, имеющиеся у сравниваемых систем.

#### *Мужская и женская линии власти*

Некоторые этнографические материалы свидетельствуют о том, что в индейских обществах Южной Америки женщины при известных обстоятельствах могли составлять организованную социальную группу, сопоставимую не с мужской частью коллектива в целом, а с одной из нескольких мужских организаций. У восточнобразильских шеренте по наблюдениям, сделанным в 30-х годах, имелось четыре ассоциации, по которым распределялись все члены племени мужского пола старше восьми лет, и одна женская ассоциация. Так как, согласно мифу, одна из мужских ассоциаций возникла позже и при других обстоятельствах, нежели первые три и женская, то последняя должна рассматриваться скорее как четвертый, а не пятый член системы, т. е. она вполне равноценна остальным. Мужские ассоциации шеренте восходят к возрастным классам, но утратили это значение и состоят из людей разного возраста<sup>109</sup>. Проецируя гипотетически социальную структуру шеренте на общество, находящееся на ином уровне развития, можно было бы допустить, что разные группы ока-

<sup>106</sup> De Barandiarán D. El habitado entre los Indios Yekuama.— *Anthropologica*, 1966. № 16, p. 37.

<sup>107</sup> *Nimuendaju*. The Tucuna, p. 123—124.

<sup>108</sup> *Zuidema*. Op. cit., p. 42, 59, 63—66, 92, 95, 101, 104 et passim.

<sup>109</sup> *Nimuendaju C.* The Serente.— Publications of the Frederick Welb Hodge Anniversary Publication Fund, v. IV. Los Angeles, 1942, p. 43—66.

зались бы связаны с разными социальными функциями и женщины, как одна из таких групп, — с особой «женской» функцией.

В свете сказанного вернемся к ритуальным предметам из могильника в Уака-де-ла-Крус. Жезл, палица и землекопалка из погребения старца должны быть дополнены четвертым предметом, который, судя по его виду, входил в тот же комплект символов, отражающих структуру и функции власти в древнем коллективе. Речь идет о жезле, прототипом которого мог быть инструмент для расчесывания пряжи или иное орудие, связанное с прядением или ткачеством. Жезл лежал в погребении знатной женщины неподалеку от могилы «воина-жреца»<sup>110</sup>. Длина жезла 71 см, диаметр стержня 3 см; острый нижний конец завершается медной насадкой. Вместе с жезлом были найдены сосуды, хлопковая пряжа, корзиночка с ткацкими принадлежностями. Следов сработанности на нем не обнаружено.

Нижнюю половину жезла составляет рукоять, верхнюю — четыре слегка расходящихся стержня, а в месте их соединения находится резная фигура. Она изображает сидящую на возвышении у стены женщину, что определяется по косам и накидке, ниспадающей с головы, — признакам, которые не встречаются у мужчин-мочика. Поверх рубашки — ошейник, в ушах — дисковидные вставки; вторая из этих особенностей не характерна для женских изображений и, по-видимому, связана с высоким статусом персонажа. Перед женщиной — две маленькие склоненные человеческие фигуры.

По аналогии с божеством на навершии землекопалки, двойником которого считался старец, можно полагать, что на ткацком инструменте представлена либо сама захороненная женщина, либо соответствующее ей божество.

Так как оба погребения найдены в пределах одного небольшого могильника и более или менее синхронны (вся керамика относится к периоду мочика IV, скорее всего к его второй половине), закономерен вопрос об отношении двух знатных лиц (точнее, их позиций в местной иерархии) друг к другу. Анализ мочикских росписей позволяет высказать на этот счет некоторые предположения.

Рисунки на двух сосудах изображают пленников, которых подводят к правителю, а затем приносят в жертву<sup>111</sup>. Правитель сидит внутри здания, находящегося на вершине пирамиды, и держит в руках кубок. Перед ним стоит лицо более низкого ранга. К зданию подбегают обнаженные пленники, несущие в носилках своих вождей (также обнаженных, один с веревкой на шее). В стороне или ниже нарисованы отрубленные головы и конечности, лежащие расprostертые тела, человек, падающий в пропасть. Рядом со зданием, в котором находится правитель, стоит другое, поменьше, без массивного стилобата и не столь богато украшенное, но однотипное, т. е. с возвышением у задней стены — в точности таким же, какое показано на ритуальном ткацком инструменте из погребения знатной дамы. На этом возвышении сидит женщина, перед ней стоит другая (ее фигура меньше), передающая сидящей кубок. Пол персонажей определяется по прическе и одежде. На одной из росписей перед зданием нарисован обнаженный пленник.

Сцена с участием женщин вне всякого сомнения повторяет такую же сцену с участием мужчины-правителя, только разворачивается церемония не столь пышно. Если в правителе можно видеть персону, занимавшую такое же общественное положение, что и «воин-жрец» из погребения в Уака-де-ла-Крус<sup>112</sup>, то в его женском двойнике — знатную даму, в чью могилу надлежало положить ритуальные предметы, связанные с ткаче-

<sup>110</sup> Strong, Evans. Op. cit., p. 148.

<sup>111</sup> Donnan. Moche Art..., fig. 15; Larco Hoyle R. A cultural sequence for the North Coast of Peru. — HSAI, 1946, v. 2, fig. 20 c.

<sup>112</sup> Сопоставление подтверждается тем, что клыкастое божество, с которым отождествлялся старец, само нередко принимает на росписях кубок, стоя на пирамиде.

ством. Весьма вероятно, что дама — жена правителя <sup>113</sup>. Чрезвычайно высокое положение супруги правителя у народов андской области — факт, хорошо известный на примере инков, у которых наследник женился на сестре, так как «не следовало допускать, чтобы величие быть королевой доставалось бы какой-либо женщине, которая не имела бы на него своего собственного законного права» <sup>114</sup>. Однако инкские материалы не позволяют ясно судить о функциях койи (жены инки), как «должностного лица». Данные о политической организации восточноевропейских чикито, которая оставалась гораздо более архаичной, помогают понять ситуацию. Верховный вождь чикито считался обладающим полнотой власти, но в то же время делил ее с женой и сыном. Сын был предводителем юношей и по достижении зрелости занимал место отца. Жена повелевала женщинами, т. е., по-видимому, осуществляла контроль за женскими работами <sup>115</sup>. Подобная потестарная структура, вероятно, типична для социальных систем, находящихся в процессе перехода от первобытного эгалитаризма (половозрастная дифференциация) к государственной организации (социальная дифференциация).

Положение жены правителя в обществах перуанского побережья иллюстрируют фольклорные и иконографические материалы XV—XVI вв. На одном из сосудов культуры чиму (поздний прединкский или инкский период) изображены держащиеся за руки мужчина и женщина (пол определяется по одежде, прическе и относительным размерам фигур) <sup>116</sup>. Вставки в ушах женщины и роскошный головной убор мужчины указывают на высокое социальное положение обоих. Свободной рукой каждый держит жезл с фигурным навершием и острым нижним концом. Жезл в руке мужчины заканчивается головой человека, сверху обрамленной полумесяцем. Скорее всего это лунный символ (бог луны главенствовал в пантеонах мочика и чиму). Шпик над головой самого мужчины тоже имеет полулунную форму. Аналогичным образом жезл в руке женщины увенчан изображением человеческой головы, на этот раз с характерным прогибом посредине в прическе или головном уборе. Подобный прогиб имеют изображения одной из богинь чиму <sup>117</sup>. Вся картина в целом (мужской и женский жезлы, навершия, изображающие божеств) чрезвычайно напоминает материалы могильника в Уака-де-ла-Крус.

После конкисты на побережье был записан миф, который заканчивается рассказом о появлении современных людей. С неба были посланы три яйца — золотое, серебряное и медное. Из первого вышли знатные, из второго — их жены, из третьего — простолюдины <sup>118</sup>. Миф содержит два самостоятельных противопоставления: «знатные — простолюдины» (драгоценные металлы — медь) и «знатые мужчины — знатные женщины»

<sup>113</sup> Что касается женщин, удуренных шнурками и положенных в могилу «воина-жреца», то это, вероятно, наложницы, может быть, пленницы. На многочисленных примерах известно, что в индейских обществах статус главной жены и наложниц принципиально различался. Первая занимала почетное положение, будучи представительницей той же этнической группы, что и правитель. Вторые часто происходили из других групп. Там, где практиковалось людоедство, их поедали либо вскоре после рождения ребенка (вместе с ребенком), либо когда они старились. См. Métraux A. Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. P., 1967, p. 45—78; Trimborn H. Vergessene Königreiche. — In: Studien zur Völkerkunde und Altertumskunde Nordwest-Kolumbiens. Braunschweig, 1948, S. 68—71.

<sup>114</sup> Инка Гарсиласо де ла Вега. Ук. соч., кн. 4, гл. IX, с. 212.

<sup>115</sup> «Al cacique... le rinden entera obediencia y vasallaje... Las mujeres rinden también obediencia á la mujer principal del cacique... El Gobierno va por sucesión, y el hijo primogénito del cacique gobierna á los jóvenes... y cuando llega a edad de manejar los negocios públicos, gobierna en lugar de su padre.» (Fernández. Op. cit., p. 263—264).

<sup>116</sup> Baessler. Op. cit., Abb. 241.

<sup>117</sup> Березкин Ю. Е. Сосуд из перуанской коллекции МАЭ. — Сб. МАЭ XXXV, 1980, с. 183—187.

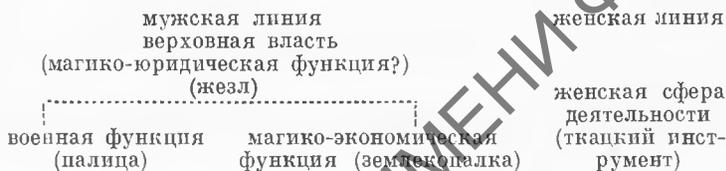
<sup>118</sup> De La Calancha A. Coronica moralizada del orden de San Agustin en el Peru, con sucesos egenplares en esta monarquia. Barcelona, 1638, p. 413—414; Rivero M. E., von Tschudi J. D. Antigüedades peruanas. Viena, 1851, p. 108.

(золото — серебро). Вторая оппозиция вызывает также ассоциации с противопоставлением солнца луне<sup>119</sup>. Для простолюдинов происхождение обоих полов одинаково, но в отношении представителей власти (*los Curacas, los Caziques, i los nobles que llaman segundas personas i principales*) оказалось существенным упомянуть и сопоставить мужчин и женщин особо.

В заключение упомянем, что, по данным Б. Исбель, в системе деревенского самоуправления современных кечуа еще недавно существовала параллельная мужской женская иерархия, члены которой были связаны с отправлением определенных культов<sup>120</sup>.

\* \* \*

Перечисленные материалы позволяют утверждать, что в древнем Перу супруга правителя занимала специфическое, только ей принадлежащее место в потестарной системе. В некоторых случаях это разделение власти на мужскую и женскую линии переплетается с идеей социальных функций, с которыми связаны различные аспекты власти правителя. Женской линии соответствует особая женская сфера деятельности наряду с деятельностью мужской, делящейся в свою очередь на экономическую и военную. Именно к такому заключению приводят материалы могильника в Уакаде-ла-Крус, демонстрирующие очень емкую по значению систему вещественных символов — знаков власти:



Палица, землекопалка и ткацкий инструмент противопоставлены в этой системе как символы с более ясным и узким значением жезлу, не вызывающему явной ассоциации с каким-либо конкретным видом деятельности.

Хорошо известно, что процесс сложения цивилизации связан с появлением и усложнением разнообразных знаковых систем. Четыре ритуальных предмета из могильника в Уакаде-ла-Крус и есть одна из таких систем, особенно, по-видимому, характерная для цивилизации бесписьменной.

Саму социальную классификацию можно понять как новый, свойственный цивилизации способ осмыслить и зафиксировать окружающую реальность. Его важная особенность — признание за всеми элементами системы самостоятельной ценности и необходимости (что не исключает их иерархию). Типологически более ранние классификации, известные у первобытных племен Америки, основаны на противопоставлении явлений (в олицетворяющих их персонажей) по трем линиям: «свой — чужой», «владеющий — не владеющий магической силой», «мужской — женский». Такая система, свойственная небольшим замкнутым коллективам, имеет ярко выраженный оценочный характер. Главное назначение второго элемента (отрицательного) — оттенить достоинства первого, положительного. В новых классификациях, характерных для цивилизаций, оценочный элемент ослабевает. Внимание фокусируется на определении внутренней структуры общества, а не на противопоставлении его чужакам. По-

<sup>119</sup> Ассоциация солнца с мужчиной и женщины с луной при противопоставлении светил по признаку пола в Южной и Центральной Америке распространена повсеместно. Ср. обоснование женитьбы Инки на сестре мифологического прецедента — браком Солнца и Луны (Инка *Гарсиласо де ла Вега*. Ук. соч., с. 212).

<sup>120</sup> *Isbell*. Op. cit., p. 93.

являются пантеоны, члены которых восходят как к «своим» первопредкам, так и к «чужим» духам-хозяевам, как к мифологическим героям, так и к мифологическим неудачникам; в эти пантеоны легко принимаются первоначально иноплеменные божества. Общество, которое раньше только противопоставляло себя внешнему окружению, теперь стремится его освоить (и духовно, и вполне материально — путем завоеваний), распространить себя на весь космос. Концепции тождества макро- и микромира, сопоставления их частей, космогонические мифы, описывающие возникновение мира в целом, а не происхождение отдельных явлений и предметов, — все это появляется лишь с древними цивилизациями, т. е. одновременно с идеей социальной (точнее, социально-космической) классификации.

Таким образом, принцип этой классификации можно считать универсальным и, вероятно, обнаружить его — в более или менее явных формах — в любой древней цивилизации.

Ю. Е. Березкин

#### POWER SYMBOLS AND SOCIAL FUNCTIONS IN PRE-COLUMBIAN AMERICA

*Yu. E. Berezkin*

According to G. Dumézil and his followers the concept of three social functions (magico-judicial, military, economic) is specific to ancient Indo-European-speaking people. The present author finds similar notions in the early civilisations of pre-Columbian America, with the difference that here the classification usually involved only two functions, the military and the magico-economic. In support of his thesis the author adduces: (1) material from a burial ground at Huaca de la Cruz in the Viru valley of Peru (a set of ritual objects from the grave of a «warrior-priest»); (2) the Aztecs' ideas about the after-life; (3) depictions of «alien tribesmen» on Moche-culture pottery (Peru) in which, the author believes, «warrior people» are opposed to «shaman people», each of these mythical tribes having its own god. Similar notions are attested for the Kechua (overthrow of priestly domination in the Inca tradition) and for the Muisca in Colombia (counterposition of the god Bochica to the god Chibchachum, who were regarded as protectors of different «professional» groups). In Peru, Mexico and Ecuador it was popularly supposed that plant fertility, diseases, and probably also organised husbandry, were linked to one another. The people of the Central Andes made a particularly strong and close connection between human sacrifice and agrarian cults.

From the Huaca de la Cruz material, taken together with archaeological, ethnographic and folklore data on other Peruvian, Bolivian and Colombian culture groups, the author infers that the staff was held to be a mark of authority in its various aspects and that in ancient Peru, parallel to the predominant male line, power was also transmitted through the female line. The concept of two lines of succession to rule is intertwined with the notion of discrete social functions and the kinds of authority corresponding to them. In the Huaca de la Cruz material these concepts are expressed by a system of symbols, including the staff, the digging-stick, the mace and also apparently by a ritual object connected with spinning or weaving.

The concept of discrete social functions is a form of social-cosmic classification specific to civilisation and substantially differs from the classifications of the earlier, primitive epoch.