

А. А. Ажинов*

ФЕНОМЕН ОТСРОЧЕННОЙ ЖЕРТВЫ В ТРАДИЦИОННЫХ ШАМАНСКИХ КУЛЬТУРАХ

В настоящей статье автор акцентирует внимание, с одной стороны, на роли жертвователя (в частности шамана) как *избранной жертвы*, изначально находящейся в зависимости от довлеющего над ней духа. Жертвователь вынужден использовать иных субъектов для перевода на них возможной угрозы его жизни и благополучию, то есть прибегать к *заместительной жертве*, признанной исследователями необходимым признаком самого факта жертвоприношения. С другой стороны, в статье подчеркивается, что подобное замещение не является средством радикальной ликвидации зависимости жертвователя от принимающего жертвы духа. Замещение лишь отодвигает реализацию этой угрозы до того времени, пока не прекращается предложение заместительных жертв. Данная манипуляция оказывается временной полумерой, чреватой возвращением изначально существовавшей угрозы, а сам жертвователь-шаман, бывший изначально избранной духом жертвой, обретает статус *жертвы отсроченной*.

Ключевые слова: жертвоприношение, шаманизм, охота за головами.

A. A. Azhinov

THE PHENOMENON OF DELAYED SACRIFICE IN TRADITIONAL SHAMANIC CULTURES

In this article, the author focuses, on the one hand, on the role of sacrificer (in particular, shaman) as on *chosen sacrifice*, initially dependent on the spirit that dominates him. The sacrificer is forced to use other subjects to transfer to them possible threat to his life and well-being, that is, to resort to *substitute sacrifice*, recognized by researchers as a necessary sign of the very fact of such a ritual. On the other hand, the article emphasizes that such substitution is not a means of radical elimination of the sacrificer's dependence on that spirit who accepts sacrifice. Substitution only postpones the realization of this threat until the supply of substitute victims stops continuing. This manipulation turns out to be a temporary half-measure, fraught with the return of the originally existing threat, and the shaman-donor who was originally a victim chosen by spirits, acquires the status of *a delayed sacrifice*.

Keywords: sacrifice, shamanism, bounty hunting.

* Ажинов Алексей Александрович, независимый исследователь, частный переводчик (китайский язык); alexberendey@mail.ru

ВВЕДЕНИЕ

Являясь смысловым центром шаманской практики, наполняя смыслом и сопровождая все иные обряды, жертвоприношение трактуется носителями традиции как некая плата за жизнь и благополучие, оно совершается с целью отведения от определенного лица или группы лиц некоей угрозы. Без выяснения отношений всех участников обряда, включая принимающих жертву духов, в том числе отношений иерархических, без определения мотивирующих их к совершению жертвоприношения причин не может быть понята роль практики жертвоприношения в обеспечении жизнедеятельности коллектива.

Полевое исследование автора, проводившееся в 2004–2011 гг. в Тайване среди представителей коренного народа цзоу, позволило прояснить отдельные особенности сохраняющихся еще в памяти его современных представителей обрядов, связанных с охотой за головами. Такая охота может рассматриваться как разновидность войны, и в то же время в контексте местной шаманской практики она понимается как принесение поверженных врагов в жертву духам. М. Ф. Чигринский называет такую охоту разновидностью военной магии и пишет, что «у всех тайваньских аборигенов, исключая ями, распространена такая охота за головами» и что «у гаошань, как и у других первобытных народов, нет существенной разницы между войной и охотой», а поэтому «нет различий в магическом ритуале, связанном с охотой на человека и на животных» [13, с. 174].

ИЗБРАННАЯ ЖЕРТВА

Поход за головами всегда совершался по инициативе духа войны, который сообщал шаману во сне о том, что ему нужна человеческая жертва. После чего шаман сообщал об этом известии старейшинам племени, вслед за этим собирался совет старейшин, где планировался предстоящий поход за головами. Доминирование духа в таких вопросах казалось бесспорным. По словам информантов [9], сообщение о том, что духу нужна жертва, понималось как повеление. Отказ от похода за головами, то есть от совершения жертвоприношения, грозил наказаниями, выражающимися в смерти представителей племени. Императивность духов следует, видимо, соотносить с той ультимативностью, которая проявляется в отношениях обмена дарами между людьми, когда, как указывает М. Мосс, отказ от вхождения в договор с духами «тождественен объявлению войны».

Еще ярче проявляется принуждение духов к совершению жертвоприношения в тех случаях, когда движущей силой, заставляющей охотников отправляться за головами, является потребность в ликвидации неких невзгод. При этом угроза бедствий и невзгод исходит от тех же духов. «В случае распространения в селении эпидемии, охота за головами считалась также наилучшим средством для изгнания духа болезни или для очищения местности от других несчастливых явлений» [6, с. 105]. С точки зрения представителей коренных народов, несчастья, в том числе болезни, насылают духи, ищущие таким способом жертвы для себя.

Шаман, получающий соответствующую информацию от духов, сообщает членам племени о способах предотвращения бедствий, в частности о необходимости охоты за головами. Именно над шаманом в первую очередь начинает довлеть претендующий на получение жертвы дух. Отношения соподчинения между духом и шаманом устанавливаются с самого начала шаманского служения. Целесообразно при этом говорить о них как об отношениях субординации, о доминировании духа над человеком и о принуждении его к шаманскому служению. Исследователи неоднократно указывали на принудительный характер шаманского призвания, когда дух не только уговаривал шамана «согласиться камлать, рассказывал ему о мире над землей и о мире под землей, обещал свою помощь», но иногда и «приказывал камлать и пугал смертью» [3, с. 4]. Во время призыва и шаманской болезни духи объявляли человеку, что «он должен сделаться шаманом, иначе умрет» [12, с. 148]. О ярко выраженном характере принуждения и мучительства, присущего в Сибири шаманскому призыву, писал В. Вербицкий. По его словам, «у алтайцев шаман не принимает должности добровольно; напротив того, естественно противится волею и умом принятию, но это род инкубации, которая с детства получается от родителей, по наследству, как болезнь. Дух предка наступает, нападает, давит. Потомок, испытав периодическое нападение в течение нескольких суток или недель и зачуввав оное, скрепляется, чтобы не делать того, к чему побуждается: в свободное от припадков время не ходит туда, где камлают, не делает бубна и других принадлежностей, и произвольных действий, свойственных каму. И таким образом может иногда отбиться от должности, которая по милости предка падает на него. Но это отбивание дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумный или уродом или замучивается и умирает» [2, с. 63].

Более того, исследователи-шамановеды указывают не просто на принудительный, но на жертвенный характер шаманского призвания. Особенно ярко он проявляется в ритуале так называемого расчленения тела шамана в начале его становления. По описанию Г. В. Ксенофонтова, тот якут, человек, который должен стать шаманом, «лежит, подвергаясь рассечению — эттэнии. По рассказам, кровь и тело (досл. — мясо) шамана разбрасывают в виде жертвы по всем бедам-источникам “смерти и болезней” и по всем подъемам... При совершении эттэнии шаманы, говорят, лежат на вид целые, но тем не менее их одежда будто бы бывает окровавлена» [5, с. 45]. Дух мать-зверь «рассекает тело шамана на мелкие кусочки и разбрасывает по всем путям болезни и смерти, делит между злыми духами» [5, с. 50]. «Разрубив на части тело шамана, говорят, его мясо [злые духи] делят между собой и съедают» [5, с. 67]. Это действие можно интерпретировать как прохождение шаманом через смерть и возрождение, но Е. С. Новик прямо утверждает, что оно может объясняться «и как принесение частей тела будущего шамана в жертву духам» [8, с. 199]. Фактически, в случае с аборигенами Тайваня, именно шамана прежде охоты за головами и связанных с ней обрядов дух-инициатор избирает себе в жертву.

Если переживающий шаманский призыв человек все же отказывается стать шаманом (и — что следует подчеркнуть — обеспечивать своей деятельностью регулярные жертвоприношения), духи замучивают и убивают своего избранника. Если же он соглашается и приступает к служению, он излечи-

вается. «Принятие шаманского дара ведет к выздоровлению. Обычно шаман выздоравливает сразу или же, что бывает реже, лишь спустя определенный срок» [3, с. 4]. Таким образом, о принуждении и о жертве возможно говорить еще до того, как шаманом будут совершаться какие-либо жертвоприношения, еще за пределами обрядовой практики. При этом жертвой, избранной духами, оказывается принявший инициативу духа человек, впоследствии становящийся шаманом, который является *избранной жертвой*.

ЗАМЕСТИТЕЛЬНАЯ ЖЕРТВА

Тем способом, посредством которого шаман как избранная духом жертва мог бы избавиться от испытываемого со стороны духов принуждения, является помещение на свое место некоего субъекта, его замещающего. Собственно, вся последующая деятельность шамана включает как неизбежную составляющую переадресацию этого принуждения на других лиц. Такая переадресация совершается в процессе регулярных жертвоприношений и представляет собой уловку шамана как избранной жертвы, ориентированную на то, чтобы избежать грозящего ему ущерба. Тот субъект, который используется для этой цели (животное или человек), является, по определению Рене Жирара, *заместительной жертвой* [4, с. 9]. Такое замещение духами принимается и одобряется ими через шамана в его сновидениях, через гадательную практику и через систему определённых примет.

Феномен замещения определяется исследователями как необходимый компонент практики жертвоприношения. По определению Рэйна Виллерслева, «жертвоприношение — это, по сути, игра в вытеснение и замену» [14, р. 700]. Замещение, будучи условием совершения практически любого жертвоприношения, обеспечивает замену самого жертвователя иным приносимым в жертву существом для избегания смерти и ради обретения жертвователем определенных выгод. При отсутствии такого понимания «убиваемое лицо не может квалифицироваться как жертва» [15, р. 144].

Фундаментальная роль жертвы, то есть существа, замещающего собой того, кто жертву приносит, заключается в том, что она предполагает, по словам Рейна Виллерслева, «игру в наперстки» с перемещением, позволяющую успешно переносить некую угрозу от себя к другому — к жертве, которая при этом должна быть на символическом плане отождествлена с тем, кто этой угрозе подвергается [15, р. 144]. Виллерслев трактует такое замещение как отождествление жертвы и жертвователя.

Такое отождествление мы находим у представителей цзоу, коренного народа Тайваня, во время обряда, называющегося Маяшви. Обряд совершался в день жертвоприношения духу войны Иафафёю после того, как был совершён военный поход на одно из племён живущих по соседству народов: бунун, атаял, пайвань или пуюма. Головы убитых врагов — представителей одного из соседних племен — охотники за головами цзоу приносили в свое селение. Целью обряда было принести головы убитых врагов в жертву своему родовому духу или, как его ещё называют, божеству войны Иафафёю. Но прежде собственно

жертвоприношения каждой принесенной головы шаман совершал над ней обряд, смысл которого заключался в том, чтобы обратить/превратить голову убитого воина в представителя народа цзоу, заставив убитого врага сменить свою идентичность и стать цзоу. По словам одного из информантов — представителя народа цзоу Башуи Якуманана, душа каждого живого существа обитает/находится в голове. Поэтому для цзоу — охотников за головами сохраняется возможность общения с душой убитого.

Во время обряда шаман обращается к голове убитого, но в действительности апеллирует, как считается, к его душе. Суть обряда заключается в том, что шаман сначала предлагает голове или, по словам информанта Башуи Якуманана, душе убитого добровольно назваться представителем народа цзоу. Если голова/душа, по мнению шамана, на это не соглашалась, ее уговаривали. Если же и после этого она не принимала новую идентичность, то шаман прибегал к насильственным методам, устрашая душу жертвы и совершая над головой различные запугивающие и унижающие ее манипуляции. В конце концов шаман сообщал, что душа убитого смирилась и вынуждена была признать себя представителем народа цзоу. Только после этого обряда посвящения/обращения, или, другими словами, после смены идентичности убитого, голову приносили в жертву богу войны Иафафёю и помещали в мужской дом «куба», где она хранилась [9].

Будучи для практики жертвоприношения универсальной закономерностью, замещение может относиться как к человеку, так и к животному. Например, если у чукчей жертвуется северный олень, он «заменяет собой того человека или тех людей, которые приносят жертву, или от имени которых совершается жертвоприношение». При этом «чукчи явно отождествляют себя со своим домашним скотом. Все животные отдельного владельца имеют определенную метку, которая идентифицирует их как принадлежащих ему или ей» [14, р. 698].

«У илонготов, как и у их соседей, охота за головами воспринимается как самая характерная культурная практика племени» [10, с. 180]: «идея охоты за головами восходит к убеждению, что одна смерть [обезглавленной жертвы] отменяет другую [близкого родственника]» [10, с. 181] и «обезглавленная жертва как бы “уплачивается” в счет смерти родственника» [там же]. Замещение, будучи условием совершения практически любого жертвоприношения, обеспечивает замену смерти избранной духом жертвы. При осуществлении жертвоприношения заместительной жертвы изначально избранная жертва становится жертвователем.

Попутно, кроме целей «избегания смерти», замещение в жертвоприношении служит ещё «обретению жертвователем определенных выгод» [15, р. 144]. После того как заместительная жертва была принесена и избранная жертва избавлена от смерти, от получателя жертвы она приобретает определённые выгоды, которые можно назвать дарами или преимуществами. Получаемые в процессе охоты за головами преимущества и выгоды перечислил в своем исследовании еще Н. В. Кюнер. Они касаются в основном повышения социального статуса успешных охотников за головами. Это выстраивание социальной иерархии, потребность в обеспечении участником охоты определенной желаемой им позиции в социальной иерархии. Охота за головами совершается

«ради приобретения звания взрослого мужчины; ради разрешения спора, например, для отклонения несправедливого подозрения; ради отмщения за близких родственников; ради устранения соперника, домогающегося брака с той же девушкой» [6, с. 105]. «Отрубивший много голов становился в общине влиятельным советником и, как самый популярный человек, избирался в старшины, хотя бы в остальном он не обладал нужными качествами, был неумен и заносчив» [6, с. 105]

ОТСРОЧЕННАЯ ЖЕРТВА

Посредством использования замещающих его самого жертв шаман как *избранная жертва* отодвигает во времени тот возможный ущерб (смерть), который угрожает ему со стороны доминирующего над ним духа. «Покуда он силен и молод, духи боятся его и слушаются его. Но лишь только он ослабнет и состарится, они платят ему сторицей» [11, с. 356]. О коряках и эвенах Линденау пишет, что духи «покидают иногда своего шамана и переходят к другому, а бывшего своего хозяина мучают, пока он не умрет» [7, с. 124]. Таким образом, отодвигая момент своей смерти или другой грозящей ей беды, *избранная жертва* становится уже *отсроченной жертвой*.

Такая отсрочка носит временный характер. Отношения соподчинения между духом и выбранным им в качестве жертвы шаманом после совершения жертвоприношения не прекращаются. После того как избранная жертва даёт согласие на подчинение избравшему ее духу и после принесения заместительной жертвы, изначально избранная жертва продолжает оставаться зависимой от духа-реципиента, становясь жертвователем. Периодичность требований духа-реципиента о принесении ему жертв доказывает сохранение отношений соподчинения между духом и изначально намеченной им *избранной жертвой*. При отказе приносить жертвы духу или при просрочке жертвоприношения жертвователь сам становится умерщвляемой жертвой. «Малейшая несогласованность между действиями шамана и мистическими голосами его “духов” для шамана опасна. Чукчи объясняют это тем, что “духи”, находясь в плохом настроении, поражают смертью всякого шамана, послушавшегося их. Большой частью это случается, когда шаман слишком медленно исполняет их приказания» [1, с. 108].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, открывается определённая цепочка отношений: дух уходит себе среди людей жертву, и эта *избранная жертва* может освободиться от его требований, став шаманом и обеспечивая для духа в течение своей жизни множество других жертв — *заместительных*. Шаманом становится тот, кто даёт духу обязательство приносить жертвы. Шаман, знает, что если он не будет реагировать на запрос, то он будет духом убит. Заместительными жертвами могут быть его соплеменники. Но и они, отводя от себя угрозу, ор-

ганизуют охоту за головами представителей соседних племён и представляют их в качестве жертв вместо себя. Это еще одна фаза замещения, и трофейные головы также являются заместительными жертвами.

Использование заместительных жертв является средством отсрочки негативного воздействия реципиента на изначально избранную им жертву. Иначе говоря, жертвователем сам является избранной духом жертвой, но за счет таких манипуляций становится *жертвой отсроченной*, обретающий временные блага посредством переноса угрозы от себя к другому субъекту.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богораз В. Г. Чукчи: Религия / под ред. Ю. П. Францова. Изд. 3-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
2. Вербицкий В. И. Алтайцы. — Томск, 1870.
3. Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник МАЭ. — Л., 1930. — С. 267–291.
4. Жирар Р. Насилие и священное / пер. с франц. Г. Дашевского. Изд. 2-е, испр. — М.: Новое литературное обозрение, 2010.
5. Ксенофонов Г. В. Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928–1929 гг.). — Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992.
6. Кюннер Н. В. Коллективные охоты у формозских племен (племен атайял) // Советская этнография. — 1937. — № 2/3. — С. 100–110.
7. Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. — Магадан: Магаданское книжное изд-во, 1983.
8. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме / отв. ред. Е. М. Мелетинский. — М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1984.
9. ПМА — материалы, собранные автором в полевом исследовании, проводившемся в Тайване среди цзоу, коренного народа Тайваня, в 2004–2011 годах.
10. Росальдо Р. Скорбь и гнев охотников за головами // Археология русской смерти. — 2016. — № 2.
11. Серошевский В. Л. Шаманский путь на небо // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. Хрестоматия / сост. Т. Ю. Сем. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. — С. 353–366.
12. Суховской. О шаманстве в Минусинском округе // Изв. Общ. арх., ист. и этногр. при Каз. унив. — Т. XVII. — 1901.
13. Чигринский М. Ф. О верованиях аборигенов Тайваня // Страны и народы востока. Вып. XXV. География. Этнография. История. — М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1987.
14. Willerslev R. The optimal sacrifice: A study of voluntary death among the Siberian Chukchi // American Ethnologist. — Vol. 36. — № 4. — November 2009. — DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01204.x>
15. Willerslev R. God on trial: Human sacrifice, trickery, and faith // Journal of Ethnographic Theory. — 3 (1). — 2013. — P. 140–154.