

# ИСТОРИЯ

*Любовь Александровна ДРЯБИНА —  
доцент кафедры истории древнего мира  
и средних веков факультета истории  
и политических наук,  
кандидат исторических наук*

УДК 930. 26

## **AB OVO**

**АННОТАЦИЯ.** В статье на основе археологических материалов реконструируются космологические и антропологические представления населения эпохи неолита и энеолита Зауралья, отраженные в символе яйца.

*The author reconstructs elements of Neolithic and Eneolithic myths of East Urals regions based upon the symbol of an egg.*

Посуда эпохи неолита и энеолита лесной зоны Евразии в подавляющем большинстве оформлена в виде яйца или половины яйца. Такая форма, по мнению многих исследователей, обусловлена технологически и практически. Действительно, лепка сосуда из лент предполагает подобную простую форму. Глиняной посуде, по видимому, предшествовали плетеные остродонные и круглодонные сосуды, образ которых по традиции зафиксировался и в новой технологии. Эти версии между тем не исчерпывают в полной мере причин, по которым древние люди изготавливали предметы в той или иной форме. Архаическую вещь можно рассматривать как феномен, созданный по законам мифологического мышления, которые воплощаются не только вербально, но и в результатах материальной деятельности людей. Создание человеком вещи отождествлялось с деятельностью мифологических творцов. Любое явление должно исполняться в той же последовательности и в том же виде, что в начале времен, когда первопредок творил вещный мир, поэтому форма изделий не могла быть случайной. Изготовление вещей, в том числе и сосудов, являлось, таким образом, повторением акта первотворения. Для сотворения мира и человека, как об этом свидетельствуют мифы многих народов мира, в том числе угорские [1], использовалась глина (земля). Таким образом, Вселенная, человек и сосуд предстают как однородные явления. В этом свете сосуд представляет собой микрокосм, модель мира. По мнению А. К. Байбурина, «форма вещи всегда соотносилась с какой-либо из известных человеку форм окружающей среды», и соотношение это не было произвольным [2]. Сосуд являет собой Вселенную и человека, сотворен в виде яйца, то есть в адекватном миру и человеку облике.

Интересную мысль выразила по этому поводу И. В. Усачева. Сопоставив образы сосуда и человека, она выявила в них общий элемент — яйцевидную форму, основу которой усматривает в энергетической структуре человека, или ауре. Древние люди, по мнению исследовательницы, обладали способностью видеть эту биополе-

вую структуру. Именно восприятие ими яйцевидного кокона в биополе человека обусловило одну из стилизованных особенностей некоторых антропоморфных изображений — с телом полуяйцевидной формы, или человека-сосуда, как на посуде с неолитического поселения Волвонча 1 [3]. Трудно сегодня проверить эту гипотезу об «остром зрении» архаических охотников, но она интересна самой постановкой проблемы и выводами о неслучайности яйцевидной формы сосуда.

Мне кажется, что создание вещи в древности было связано с мифом. Изготавливая предметы даже строго функциональные, бытовые, человек задавал вопрос: почему я должен так делать? Ответ разворачивался в миф о происхождении, включающий, вероятно, символ яйца. Миф о сотворении мира из яйца не был характерен для прауральского населения древности, как выявил В. В. Напольских, а связан с культурами гребенчато-ямочной керамики эпохи неолита [4]. У неолитического населения прауральской общности существовал, как об этом свидетельствует археологический материал, миф о ныряющей утке [5]. Можно предположить, что в мифологическом обосновании формы сосуда более существенным могло быть представление не о том, из чего создан мир, а о том, как он выглядит. Если обратиться к мифологии западно-сибирских народов, то можно увидеть подобное изображение мира. Так, семиуровневый верхний мир и семиуровневый нижний мир угров разделены пополам срединным миром — землей [6], как две половинки яйца. В представлении ненцев круглую землю накрывала «чаша неба, изогнутая через хребет Урала» [7]. Таким образом, в форме сосуда могли быть воплощены воззрения древних людей о форме Вселенной.

Более значимым и сохранившимся в мифологии и культовой практике в традиционной культуре было, возможно, восприятие сосуда как человека. Изоморфность сосуда и человека зафиксирована в неолитических культурах Междуречья, в шумерских и древнеегипетских текстах [8]. Отождествление Вселенной человеку и сосуду основано на трех элементах — сырье, форме и содержании. Универсальными являются мифы о творении человека из глины (земли). Подобные представления мы видим как у шумеров и у семитских народов, так и в мифологии угорских и самодийских народов. Е. В. Антонова указывает на возможность замены именно глиняными сосудами людей в жертвоприношениях [9], в силу того что они созданы в эпоху первотворения из одного сырья.

Смысл формы и содержания, или содержимого, в аналогии человека и сосуда можно попытаться раскрыть, прибегнув к архетипичным мотивам и сюжетам мифологии народов Западной Сибири. В. Н. Чернецовым записаны архаичные «птичьи песни» манси, исполняемые в ритуалах. В них речь идет о птице-Матери, сооружающей гнездо и высиживающей яйца.

С крепкой скорлупой два яйца  
Птица я кладу.  
С прочной скорлупой два яйца наклюнулись —  
У одного-то маленького глазки его моим подобны,  
Клювик его моему подобен.  
У другого-то маленького  
Глазки его совсем другие,  
Рот его совсем другой —  
Человеческого существа девочка,  
Человеческое дитя [10].

Как видим, птица высиживает первую женщину-прародительницу, вышедшую из яйца. Связь человека и яйца прослеживается в фольклоре и бытовом лексиконе угров. А. М. Сагалаев раскрывает удивительную метафору в разговорной речи манси: если ребенок умирал до рождения, то говорили, что он «разбился», то есть яйцо выпало из гнезда [11]. Тема высиживания яйца или рождения младенца из него разработана в мифах и ритуалах, связанных с шаманами. Посвящение шаманов, иначе

введение их в таинства жизни и смерти, глубины верхнего и нижнего миров, проходило на дереве, куда взбирался неопит и проводил там определенное время. Сущность обряда, как указывает А. М. Сагалаев, не в залезании на дерево, а «в имитации смерти-рождения в гнезде птицы-матери» [12]. Шаман, по представлению ханты, вырастает на дереве, где гнездится в дупле Торум-птица, которая, проглотив душу ребенка, «откладывает яйцо, высиживает его и кладет в железную колыбель, стоящую под священной березой» [13]. Образ яйца сопутствовал смерти: умершего ребенка манси хоронили в дупле (гнезде), положив ему в рот маленький кусочек кремня — имитацию яйца — залог возрождения. Яйцо, таким образом, является символом зарождения жизни не только птичьей или земноводных, но и человеческой. Сосуд-яйцо, в котором зарождается жизнь, часто сравнивают и с женским телом, ее лоном, рождающим живое [14]. Исследователи культуры селькупов приводят интересный сюжет о шаманском котле, том же сосуде, участвующем в камлании. Котел связывает и развязывает, в нем таинство смерти и жизни [15]. Недаром от Ирландии до Индии распространены сказки о душе, содержащейся в яйце. Ассоциация человек-яйцо неразрывна. Глиняный сосуд может быть тождествен яйцу-гнезду и яйцу-человеку. Неолитические и энеолитические материалы эту связь прекрасно демонстрируют. Могут быть возражения против подобного использования этнографических параллелей, но поиск ключа к тексту древней культуры неизбежно приводит к фольклору современных традиционных культур, сохранивших архаичные мифологемы, несущие в себе архетип.

Сосуд, как и любое творение, или со-творение, несет в себе сакральное начало. Процесс его изготовления от подготовки глины-земли до нанесения орнамента — мифологического текста — и обжига повторяет первотворение. Орнаментация сосудов, усиливая их сакральную роль, содержит доминантные символы, характерные для той или иной культурной традиции. В. Т. Ковалева выделила для неолитических культур Зауралья следующие доминанты: для козловской, автохтонной — вода, гора, зооантропоморф, для кошкинской — вода, дерево, антропоморф [16]. В орнаментике козловской культуры гора иногда заменяется деревом [17]. Эти универсальные по своей сути символы являются алломорфами мировой оси, удваивая таким образом в сосуде значение образа Вселенной. Орнамент представляет собой ритмичную картину, но в некоторых случаях она разрывается, ритм нарушается внедрением в декор каких-либо символов: зооморфных личин и головок, знаков. Эта посуда, видимо, являлась культовой. К таковой относятся и сосуды с изображениями на внутренней поверхности, демонстрирующими идею рождения из яйца-утробы.

Такие рисунки обнаружены внутри сосудов с поселения на XV участке Андреевского озера близ Тюмени. Они находились в слое с козловской керамикой жилища б. К сожалению, изображения фрагментарны, черепки разломаны, так что сохранились только верхние части изображений. На одном из них представлено антропоморфное существо, прорисованное в накольчато-отступающей технике. От его головы неправильной округлой формы исходят вниз по два луча с обеих сторон. Шея, переходящая в позвоночник, показана одной линией. От покатых плеч закругляется туловище и отходят тонкие руки, опущенные вниз вдоль тела. Само тело закрывает сетка-решетка (рис. 1:2). Знак решетки известен с верхнего палеолита. Подобные знаки на Уральских писаницах нанесены на антропоморфное существо и птицу на Змиевом камне (рис. 1:4), просматриваются в 6 группе рисунков на Соколинских утесах, под небулярным изображением в 8 группе рисунков на Змиевом камне [18], накладываются на изображение лося и птицы на Шайтанской писанице (7, 8 и 13 группы, рис. 1:5,6) [19]. Многие исследователи, в том числе В. Н. Чернецов, называют эти решетки «ловушками»; В. Н. Широков говорит о них как о геометрических фигурах; А. Леруа-Гуран считает их символом женского детородного органа [20]. А. Голан, признавая за решетчатым знаком изображение ловушки, видит в нем и магическую

силу, в которой воплощена Богиня Неба. Его концепция опирается на изображения женщин, тело которых покрыто сетчатым орнаментом, из Элама (4 тыс. до н. э.), Дагестана и Югославии (5 тыс. до н. э.) [21]. За сеткой скрывалось и изображение рождающей богини в Чатал-Гуюке [22]. Вполне возможно, что этот знак полисемантический. Решетка скрывает, прячет, оберегает, то есть содержит в себе мотив ритуальной слепоты, незримости, табуированности. То, что рождено или рождается в яйце, должно быть незримо. В таком ракурсе сосуд можно представить как оболочку, внутри которой находится содержимое, как подобие телу женщины, в котором находится ребенок. Тогда сплетаются в один узел решетка как знак невидимости, табуированности и женский символ, а сосуд как символ яйца, в котором зарождается живое, и знак женского чрева.

Второй рисунок внутри сосуда козловской культуры на XV участке Андреевского озера еще более фрагментарен. Можно представить, что это было антропоморфное изображение. Сохранилась его ромбовидная голова и часть тела (рис. 1: 1). Плохая сохранность и самих сосудов, и изображений в них наводит на мысль об их votивном характере. Возможно, они были разбиты в древности как жертва, как замена человеческой жертвы ее аналогом — глиняным сосудом-яйцом-лоном, в котором содержится живое.

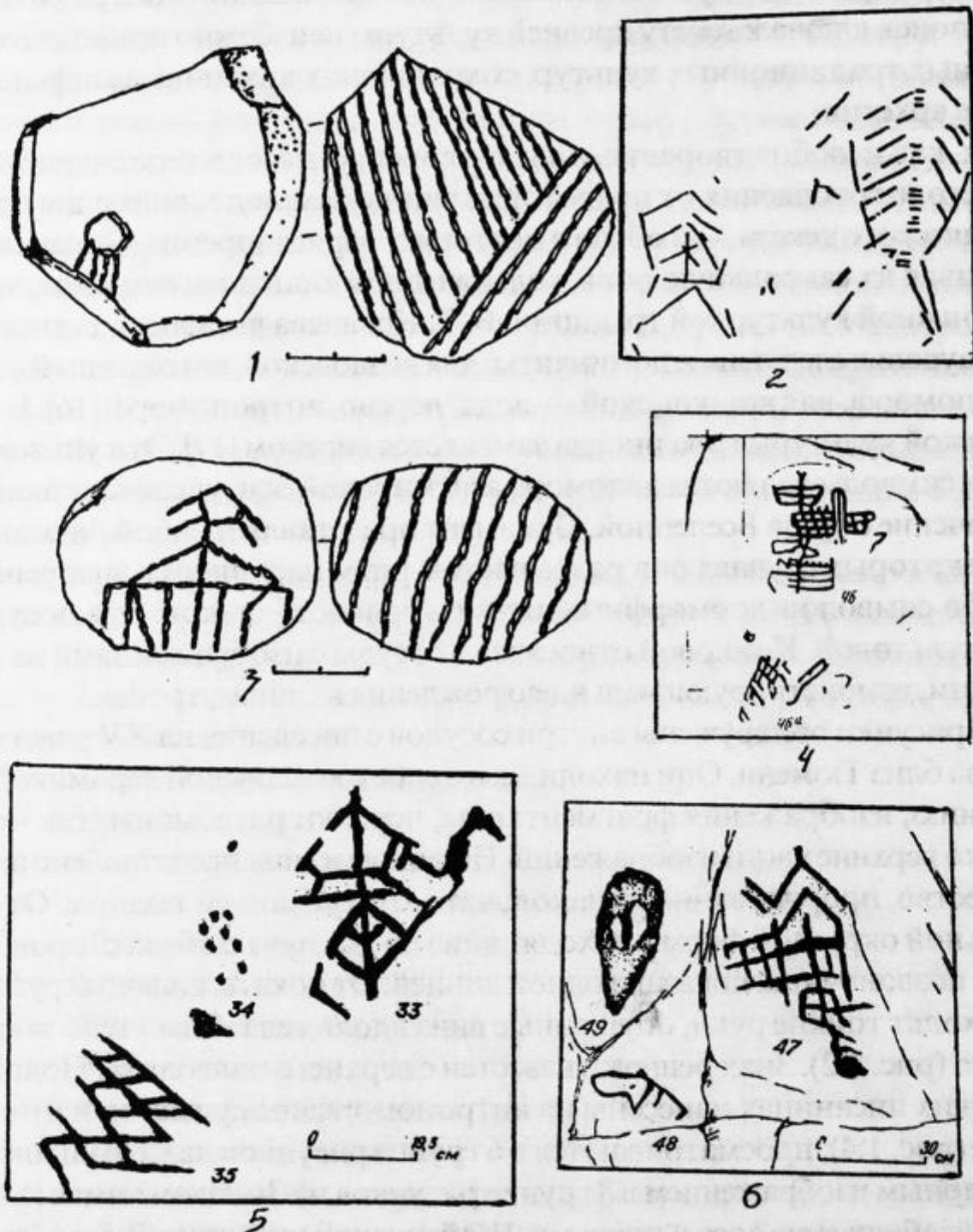


Рис. 1. Антропоморфные изображения и решетка:

- 1, 3 — XV участок на Андреевском озере; 2 — рисунки на посуде с пос. Волвонча 1 (по С. Ф. Кокшарову); 4 — рисунок на Змиевом камне (по В. Н. Чернецову); 5, 6 — рисунки на Шайтанской писанице (по В. Н. Широкову)

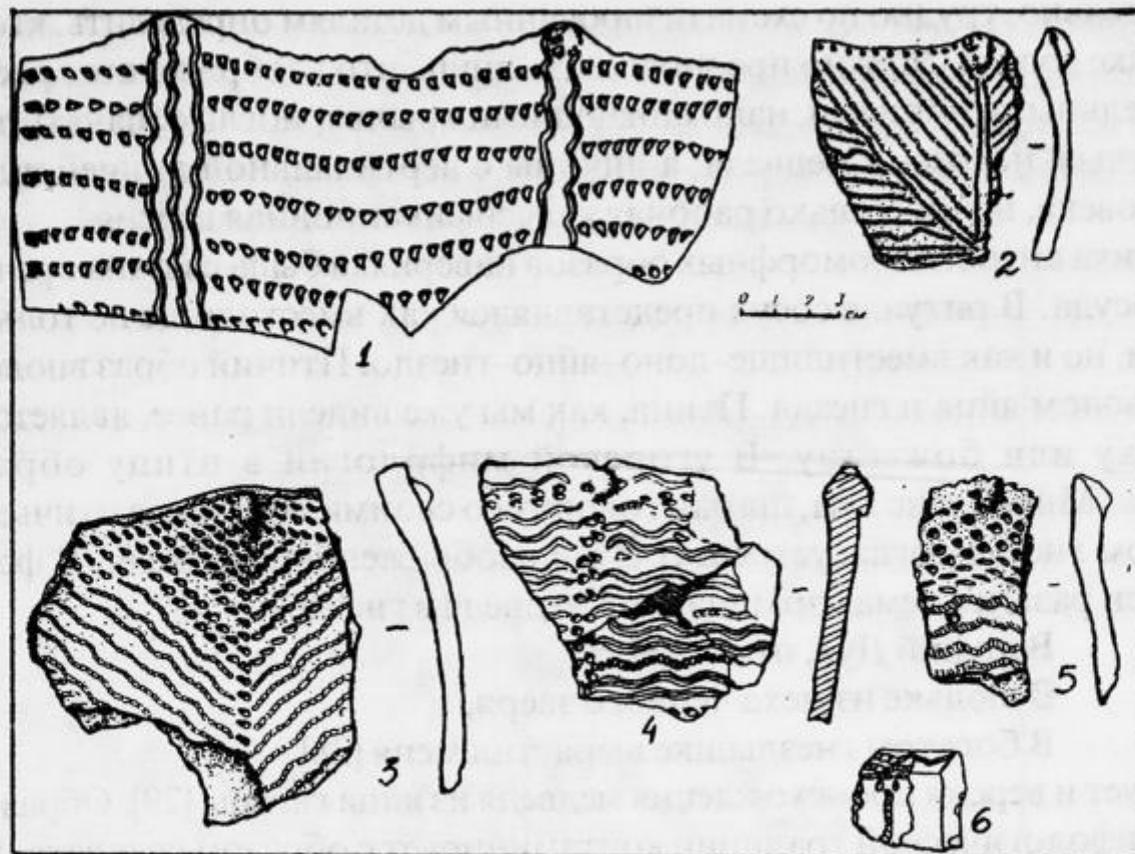


Рис. 2. Рельефные зооморфные изображения:

1, 6 — пос. на XV участке Андреевского озера; 2, 3, 5 — Кокшаровский холм (по В. Т. Ковалевой); 4 — Махтыльский холм (по В. Т. Ковалевой)

Есть еще один сюжет, связанный с сосудом — вместилищем жизни. Это зоо-, орнито- и антропоморфные изображения на внешней, реже внутренней части венчиков сосудов. Большая часть их обнаружена на Кокшаровском, Махтыльском и Усть-Вагильском холмах, трактуемых в свете последних исследований А. Ф. Шорина как культовые места [23]. Встречаются они и на поселениях: на 1 Береговой стоянке, на поселениях Исетское Правобережное, Полуденка 1, на V, VI, XV участках Андреевского озера [24]. У головок обозначены глаза, нос (клюв), часто рот и уши (рис. 2), иногда от морды опускается столбик из ямок, от которого в некоторых случаях расходятся вверх наклонные друг другу линии, напоминающие изображение дерева или крыльев (рис. 2: 2, 3). Фрагмент венчика с XV участка на Андреевском озере содержит изображение личины с внутренней стороны. У нее ямками обозначены глаза и рот (нос?), от которого вниз опускается линия, выполненная в отступающей технике (рис. 2: 6). На другом фрагменте из жилища б того же поселения от личины, выпуклая часть которой несколько стерта, отходят вниз две параллельные волнистые линии, а от «ушка» рядом, лишённого изображения, протянуты три такие же, выполненные прочерчиванием (рис. 2: 1). Исследовавшие рельефные изображения на посуде В. Т. Ковалева и В. А. Арефьев считают, что головки не представляют какой-либо конкретный персонаж — животное, птицу или человека, а отражают религиозно-мифологические воззрения. Схематизированные образы являлись тотемными предками, а сосуды были культовыми, они могли наполняться ритуальной пищей — мясом и кровью тотемного животного [25]. Близкую позицию в интерпретации рельефных изображений занимает Я. В. Кочегова. Она соотносит эти образы с верхним миром как местом обитания некоего сверхъестественного антропозооморфного существа с общими неопределимыми чертами, первопредка, культурного героя — посредника между миром сверхъестественных существ и миром людей [26]. И. В. Усачева в некоторых редуцированных головках, а именно в тех, что расположены на внутренней стороне венчика, видит изображение медведя, у которого вертикальный поясок, опускающийся от морды, является энергетическим каналом, проходящим вдоль позвоночника [27].

Действительно, трудно по схематизированным деталям определить, кто изображен на венчике сосуда. Можно предположить лишь, что изображения с расходящимися параллельными линиями, напоминающими крылья, могли означать птицу, головки с круглым носом — медведя, а личины с вертикальной линией, идущей от «рта», — человека, но это только рабочая классификационная версия.

Прагматика антропоморфных образов наверняка была связана с ритуальной функцией сосуда. В ритуале сосуд представлялся как вместилище не только ритуальной пищи, но и как вместилище-лоно-яйцо-гнездо. Птичий образ вполне согласуется с символом яйца и гнезда. Птица, как мы уже видели ранее, является аналогом человеку или божеству. В угорской мифологии в птицу обращались Калтащ-Эква, Мир-Сусне хум, шаман говорит со своими богами на птичьем языке.

С образом гнезда согласуется и сосуд с изображением медведя. В фольклоре ханты и манси развита тема возвращивания медведя в гнезде:

Верхний Дух, отец мой,  
В люльке из меха черного зверя,  
В богатом гнездышке вырастил меня [28].

Существует и версия происхождения медведя из яйца гагары [29]. Образ медведя в угорской мифологической традиции контаминирует с образом человека. Медведь был человеком до опускания на землю, сыном или братом верховного Бога, он сохозяин земли. Он умирающий и воскресающий зверь, и его воскресение связано с человеком. В селькупском фольклоре, по данным Г. И. Пелих и А. В. Головнева, умерший человек становится медведем и обитает в своем родном жизненном пространстве. Селькупские боги и духи имеют облик полулюдей-полумедведей [30].

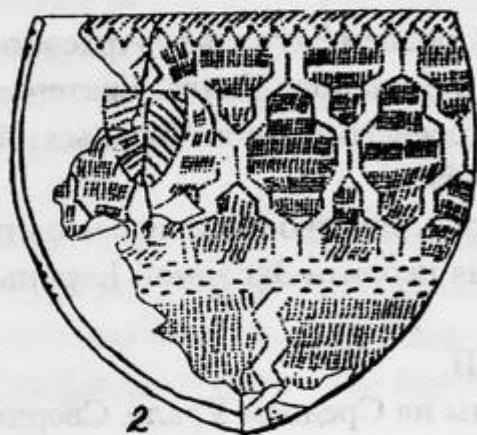
Археологические ритуальные сосуды и этнографические материалы раскрывают феномен взаимозаменяемости зоо-, орнито- и антропоморфных образов: животное (медведь) и птица обращаются в человека и т. д. Медведь символизирует нижний мир, птица — верхний, человек — средний, но все они могут вращаться во всех мирах и быть медиаторами между ними. Вертикальная композиция этих образов раскрывает символ мирового дерева, а в целом — модель мира.

Цепочка Вселенная-яйцо-сосуд-человек воплощена, по всей видимости, и в «скелетных» изображениях человека в наскальных рисунках и на сосудах с поселений Кондинского района, описанных С. Ф. Кокшаровым (рис. 1:2; 3: 2). В антропоморфных изображениях И. В. Усачева отметила еще одну особенность: тела людей тождественны сосудам [31]. Совершенно аналогичны волончинским изображения человека в бухте Усть-Ая (рис. 3:1), исследованные А. П. Окладниковым [32]. С. Ф. Кокшаров видит в волончинских антропоморфах культурных героев, «богатырей лесного котла», которые борются со злыми силами — бобрами и змеями [33]. А. П. Окладников усматривал основную особенность Усть-Айских рисунков в «скелетном стиле» и трактовал его как шаманскую атрибутику, имея в виду, во-первых, шаманский нагрудник с изображением скелета (человека или птицы?), а во-вторых, шаманские инициации, когда неопита расчленяют духи, а затем восстанавливают, подобно тому как это делал космический охотник с Вселенной-зверем, лосем или медведем. Всю сцену исследователь интерпретировал как иллюстрацию к 19 руне Калевалы, повествующей о пребывании Ильмаринена в Туонеле [34]. Главным, на мой взгляд, и в волончинских, и в Усть-Айском изображениях является наличие композиции, которая представляет определенный мифологический сюжет. В этой композиции значимыми являются и «скелетный стиль», и тело человека в виде сосуда-яйца, и его окружение — бобры (а может быть, медведи?) на волончинском сосуде, и змеи, рыбы в бухте Усть-Ая. Явно, в обоих случаях развернута мифологическая тема, и она связана с хтоническими существами, а это значит, что наш герой пребывает в нижнем мире. Перед нами драма смерти, расчленения до состояния скелета. Но кто он, находящийся в преисподней, — подросток, приобщенный к таинствам инициаций, шаман, созерца-

ющий свой скелет, или первопредок, принесенный в жертву для сотворения Вселенной? Форма его тела — сосуд-яйцо, аналог Вселенной, поэтому образ скелета человека-сосуда, напоминающий Мировое дерево, вполне мог быть центром мифа о сотворении мира. А уж этот миф действительно явился ядром одного из главных и вечных ритуалов — инициации как шаманской, так и общеродовой.



1



2

Рис. 3. Антропоморфные изображения в «скелетном стиле»:

- 1 — петроглифы в бухте Усть-Ая (по А. П. Окладникову);
- 2 — сосуд с поселения Волвонча 1 (по С. Ф. Кокшарову)

Яйцо в мифопоэтической концепции мира древнего населения Зауралья служило, по-видимому, моделью антропологии. Из яйца возникает своего рода персонифицированная творческая сила: бог-творец, культурный герой-демиург, подобно тому как появились Пань-Гу, Праджапати, Брахма, семь финикийских богов и т. п. Символика яйца связывалась, вероятно, не столько с рождением, сколько с возрождением, которое повторялось в ритуалах, оставивших нам фрагментарные следы.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. С. 396, 529, 541; Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. С. 74.
2. Байбурин А. К. Проблемы изучения прагматики в архаической культуре // Знания и навыки уральского населения в древности и средневековье. Екатеринбург: УИФ Наука, 1993. С. 7.
3. Усачева И. В. К истокам мировоззрения древних уральцев (по материалам мелкой глиняной и кремневой пластики эпохи неолита — бронзы озера Андреевского Тюменской обл.) // Вопросы археологии Урала (ВАУ). Екатеринбург, 1998. Вып. 23. С. 122-123.
4. Напольских В. В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 3-21.
5. Викторова В. Д., Чаиркина Н. М., Широков В. Н. Гора и водоплавающая птица в мировидении уральского населения // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 1997. № 4. С. 40-64; Дрябина Л. А. Образ водоплавающей птицы в мировоззрении неолитического населения Притоболья // Вестник ТГУ. Тюмень, 2001. № 1. С. 97-104; Косинская Л. Л. Образ водоплавающей птицы на керамике быстринского типа // Про-

- блемы изучения неолита Западной Сибири. Тюмень: ИПОС СО РАН, 2001. С. 57-60.
6. Головнев А. В. Указ. соч. С. 563-567.
  7. Там же. С. 429.
  8. Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М.: Наука, 1984. С. 120-132.
  9. Там же. С. 120.
  10. Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала // Свод археологических источников. 1971. Вып. В 4-12 (2). С. 90.
  11. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. С. 91.
  12. Там же. С. 87.
  13. Там же. С. 88.
  14. Антонова Е. В. Указ. соч. С. 132; Ковалева В. Т., Цапко Ю. Г. Проблема эволюции художественного стиля и культуры населения лесной зоны Урала в каменном веке // ВАУ. 1998. Вып. 23. С. 18.
  15. Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука, 1980. С. 56; Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1981. С. 67-68.
  16. Ковалева В. Т. Динамика культуры и общество в Среднем Зауралье // Археологические культуры и культурно-исторические общности Большого Урала. Екатеринбург: УрГУ, 1993. С. 83-85; Она же. Скрытые символы древнего знания // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 1997. № 4. С. 66-69.
  17. Дрябина Л. А. Указ. соч. С. 99; Кочегова Я. В. Пространство и время в неолитическом орнаменте Притоболья // Проблемы изучения неолита Западной Европы. Тюмень: ИПОС СО РАН, 2001. С. 78.
  18. Чернецов В. Н. Указ. соч. Табл. V, VII, XIV, XVIII.
  19. Широков В. Н. Шайтанская и Северская писаницы на Среднем Урале. Свердловск: УрО АН СССР, 1989. Рис. 9, 10, 11, 16.
  20. Leroi-Gouran A. Prehistoire de l'art occidental. Paris, 1965. P. 85.
  21. Голан А. Миф и символ. М: РУССЛИТ, 1994. С. 88-89.
  22. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М.: Наука, 1982. С. 94.
  23. Шорин А. Ф. Первые предварительные итоги изучения Кокшаровского холма ( по материалам раскопок 1995, 1997-99 гг.) // Проблемы изучения неолита Западной Сибири. Тюмень: ИПОС РАН, 2001. С. 162-169.
  24. Мошинская В. И. Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М.: Наука, 1976. С. 26-32; Ковалева В. Т., Арефьев В. А. О семантике сосудов с зооморфными изображениями // ВАУ. 1993. Вып. 21. С. 107-117.
  25. Ковалева В. Т., Арефьев В. А. Указ. соч. С. 115, 117.
  26. Кочегова Я. В. Указ. соч. С. 77-78.
  27. Усачева И. В. Указ. соч. С. 121-123.
  28. Мифы, предания, сказки... С. 301.
  29. Там же. С. 301-326.
  30. Головнев А. В. Указ. соч. С. 249-250; Пелих Г. И. Шелаб — крылатый дьявол (из истории селькупской мифологии) // Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск: ТГУ, 1992. С. 77-91.
  31. Усачева И. В. Указ. соч. С. 122-123.
  32. Окладников А. П. Петроглифы Байкала — памятники культуры народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1974. С. 81-102.
  33. Кокшаров С. Ф. Опыт реконструкции некоторых мифологических представлений кондинского населения эпохи энеолита // Материалы по изобразительной деятельности древнего населения Урала. Свердловск, 1990. С. 4-28.
  34. Окладников А. П. Указ. соч. С. 81, 82, 101.