

Жертвоприношение как идеальная охота: объяснение истоков domestikации северного оленя с точки зрения космологии

Аннотация

На северо-востоке Сибири обнаруживаются удивительные параллели между космологическими представлениями охотников и оленеводов. Что это может дать нам для понимания перехода от охоты к пасторализму?

В данной статье выдвигаются положения о структурной идентичности охоты и жертвоприношения и о domestikации северного оленя как следствии стремления охотников посредством жертвоприношения контролировать непредсказуемые вариации в процессе охоты. Охотник может практиковать свой этос "доверия" в отношении с добычей только с помощью очень четко контролируемых ритуальных действий. Мы описываем два таких действия: знаменитый «медвежий праздник» в регионе Амурского Залива и праздник Священного Огня у эвенов. Оба являются отражением общей логики, в рамках которой жертвоприношение функционирует как идеальная охота. Животное при этом вовлекается в отношения не доминирования, но доверия, и в то же время подвергается процессу приручения. Поэтому мы высказываем предположение о том, что корни domestikации оленя могут быть обнаружены в первую очередь не в моделях экологической или экономической адаптации, а скорее в космологии.

Ключевые слова: Сибирь, domestikация, олень, охота, жертвоприношение, доверие, доминирование, космология, традиционное знание коренных народов, «двойная ловушка»

Введение: унифицированная космология при диверсифицированности экономик

Примерно 2-3 тысячи лет тому назад в Сибири был одомашнен первый северный олень (*Rangifer tarandus*). Этого не произошло в Северной Америке, где оленей называют карибу и где есть только дикие олени [примеч. 1]. Мы не знаем почти ничего о том, почему и как произошло одомашнивание дикого оленя в Сибири: возможно - предками современных эвенов или эвенков, возможно - в Саянских горах или к востоку от озера Байкал (Помишин 1990; Skalon 1956; Vasilevich and Levin 1951; Vainshtein 1980) [примеч. 2]. Однако последствия этого оказались серьезными: способность человека ездить на оленях радикально изменила способ передвижения и расселения народов Северной Азии, а также их способы производства, распределения ресурсов и организации труда.

Энтони Лидз и Эндрю Вайда (Leeds, Vayda 1965: 100) отмечали повсеместно у пасторалистов мощную социальную иерархию, а Роберт Пейн (Paine 1971: 166), в частности, утверждал, что общества, в которых используют оленей, отчетливо демонстрируют уважение к праву владения и к частной собственности. Тим Ингольд (Ingold 1980:223) объединил большинство этих наблюдений и пришел к выводу, что способ производства у скотоводов является "полной противоположностью охоте, которая характеризуется коллективным доступом к ресурсам, неопределенными целями

производства, обобщенным обменом и отсутствием какой-либо возможности приумножительного накопления (?)".

Вначале люди ездили верхом на небольшом количестве одомашненных оленей, чтобы охотиться на их диких братьев (сани появились намного позже [Василевич, Левин 1951; Vainshtein 1980]). Начиная с колониального периода в России (Krupnik 1993: 160-84) и вплоть до XX века, в советские времена, они (КТО?) и другие коренные этнические группы, такие, как чукчи, коряки и эвены (**см. карту 1**) держали значительные по размеру стада, в которых большинство оленей выращивали на убой. В то время, как большинство народов Сибири занимались разведением оленей и сочетали это с охотой на них, некоторые этнические группы, такие, как верхнеколымские юкагиры, так и не стали использовать одомашненных оленей и продолжали жить исключительно охотой [**примеч. 3**].

Когда три автора данной статьи встретились в 2013 году, чтобы обсудить вопрос о переходе от охоты к пасторализму в Северовосточной Азии [**примеч.4**] и сравнить свои наблюдения над различными коренными этническими группами, для нас было очевидным наличие существенных различий в их социальной и экономической организации, даже после 70 лет советской власти, целенаправленно стремившейся нивелировать всякие различия между народами. Охотники-юкагиры Верхней Колымы - с одной стороны, оленеводы чукчи и коряки - с другой, располагаются на противоположных полюсах шкалы "охотники - пасторалисты". У юкагиров нет оленей, а охотник должен делиться добычей со всей общиной, а потому социум является в высшей степени эгалитарным, в нем нет авторитарного лидерства или ярко выраженных различий в собственности (Willerslev 2007:35-42). Напротив, у чукчей и коряков даже в настоящее время налицо четкая общественная иерархия: социальный статус в значительной мере определяется количеством оленей у собственника, бедные хозяйства объединяются в расширенные семьи вокруг богатого собственника оленей. Эвены Камчатки кое в чем похожи на эгалитарных охотников, а эвены Якутии (Алексеев 1993; Vitebsky 2005), с большими смешанными стадами, в которых есть и государственные и частные олени, занимают промежуточное положение.

Однако, вот что показалось нам интересным: эти радикальные социоэкономические различия никак не отражаются в плане космологии, и возможно, это - самая большая загадка процесса перехода от охоты к пасторализму в Северной Азии. Сравнивая космологические представления разных групп коренного населения, мы обнаружили, независимо от их экономического статуса, близкие параллели, временами доходящие почти до тождества. Все группы в этом регионе по типу религии являются анимистами (ср. Pedersen 2001), все характеризуются сходными формами шаманизма, а также верой в духов - хозяев зверей и определенных элементов ландшафта. Все они уделяют большое внимание ритуальным манипуляциям с костями мертвых людей и животных, стремясь таким образом обеспечить их новые и новые рождения. Что является самым важным для утверждаемого нами здесь тезиса - нам удалось установить "семейное сходство" (Valeri 1994: 104) между охотой и кровавым жертвоприношением как двумя ритуализованными способами лишения жизни. Действительно, когда мы сравнили способы ведения охоты на

территории всего региона с идеальной типовой схемой жертвоприношения у тех этнических групп, которые держат домашних оленей, стало ясно, что между ритуализованным убийством дикого животного и жертвоприношением одомашненного оленя есть большое сходство.

Мы задали себе вопрос: что это сходство на космологическом уровне может рассказать нам о причинах и механизмах эпохального перехода от охоты к пасторализму? Можно ли допустить, что данный переход был не столько радикальным сдвигом в отношении человека к животным, сколько продолжением и развитием отношения охотника к добыче? Вот главные вопросы, которые мы ставим в данной статье. Мы полагаем, что исследуя сложную структуру общих признаков охоты и кровавого жертвоприношения, а также различия между ними, мы сможем получить новые ответы на старый вопрос о том, чем было вызвано первоначальное одомашнивание северного оленя.

Космология и эпохальный сдвиг

Что явилось триггером первого приручения и, следовательно, начала процесса одомашнивания оленя - предмет давних дискуссий. Почти все существующие объяснения лежат в сфере экологии и экономики, предполагая либо диффузию технологии в результате подражания пасторалистским культурам юга, основанным преимущественно на конной верховой езде (Vainshtein 1980; Vasilevich and Levin 1951; Laufer 1917:118; Ingold 1980: 282-3) , либо экологическую адаптацию, избирающую все более и более эффективные модели эксплуатации окружающей среды (Sirelius 1916; Hatt 1918; Vogoras 1924:234; Zeuner 1963: 46; Krupnik 1993: 166). Таким образом, исторически сложившиеся причинно-следственные связи увязывают скорее с адаптационными и технологическими процессами, чем с религиозными верованиями. Обычно космологию коренных этнических групп принято считать вторичной по отношению к экологическим и технологическим условиям жизни, в силу чего она не может сама по себе дать толчок тому или иному эпохальному сдвигу. Датский географ Гудмунд Хатт, когда-то один из главных участников этой дискуссии, язвительно заметил (Hatt 1918: 253), что "искать причину происхождения чисто экономических форм в ...религиозных идеях или практиках...почти так же бессмысленно, как считать дерево естественным продуктом растущих на нем лиан и эпифитов".

Нам, однако, представляется бессмысленной сама эта аналогия. Некоторые важные сдвиги в истории и даже те, которые имели место в наше время, происходят в силу религиозного или иного идеологического давления. Почему, в таком случае, триггеры, запустившие процесс доместикации оленя, не могли включать космологические или религиозные элементы (см. Kwon 1998: 125, №7) ?

Это не означает, что мы отрицаем, ту значительную роль, которую экономические и экологические факторы могли играть при переходе от охоты к пасторализму. Она, однако, не объясняет, какие элементы в космологии местных охотников позволили им начать приручение главных объектов своей охоты- оленей. Объяснение с точки зрения эффективного распоряжения ресурсами недостаточно, потому что, как мы увидим, - в

охотничьей космологии есть ключевые элементы, которые прямо противоречат какой-либо форме приручения. Таким образом, что в древности явилось стимулом для одомашнивания оленя остается загадкой, столь же космологической, сколь экономической.

Вот эту космологическую загадку мы надеемся разрешить в данной работе путем систематического сопоставления двух основных ритуальных способов умерщвления животного на Севере Сибири: охоты и жертвоприношения.

Интересные параллелизмы, контрасты и точки пересечения между ними, которые нам удалось установить, свидетельствуют о том, что вряд ли имеет смысл определять жертвоприношение как совершаемое исключительно с использованием домашних животных. Наш подход предполагает разрыв с господствующим мнением, утверждающим, что между охотой и жертвоприношением существует радикальное различие (Valeri 1994:111). С этой точки зрения, жертвоприношение по определению включает в себя ритуальное убийство домашнего животного и, следовательно, является феноменом, характерным для скотоводов. Принести в жертву можно только то, чем ты «владеешь», нет смысла полагать, что охотники используют в качестве жертвы свою добычу - диких животных. Обычно охота рассматривается как хищническая деятельность, и предполагается, что убитое в ходе ее животное не имеет культового значения (Valeri 1994: 111). Как утверждает Джонатан З.Смит, историк религии, к работам которого мы обратимся ниже, *"По-видимому, повсеместно жертвоприношение животного - это ритуальное убийство одомашненного животного в аграрных или пасторалистских обществах"* (1987: 197, курсив авторский; см. также Jensen 1963: 163-90).

Однако другие ученые оспаривают этот традиционное противопоставление охоты жертвоприношению и убедительно показывают что вероятной основой, а возможно и истоком ритуального кровавого жертвоприношения являлась охота, совершаемая как ритуальный акт (Meuli 1946; Burkert 1972: 12-22; Valeri 1994; Howell 1996: 15-16; McKinnon 1996). Мы начнем со статьи Ингольда "Охота, жертвоприношение и domestикация животных", в которой он сравнивает охоту и жертвоприношение, помещая их в более широкий контекст унифицированной циркумполярной космологии и привлекая для этого материалы как из Евразии, так и из Северной Америки. Вывод, к которому приходит Ингольд, на основе «несколько фрэзерийского подхода к предмету» (Ingold 1986: 244), заключается в том, что космологии охотников и пасторалистов весьма сходны, и одну из них, по сути дела, можно рассматривать в качестве модели для другой.

«Прообраз жертвенного обряда скрытно присутствует уже в туземных концепциях, определяющих правила поведения на охоте. Чтобы он полностью раскрылся, необходимо лишь чтобы власть над стадами перешла от сверхъестественных персонажей к людям, что, конечно, явится следствием domestикации животных и будет означать переход от охотничьей к пастушеской экономике» (там же: 272).

В этой цитате предвосхищается идея более поздней статьи Ингольда "От доверия к доминированию", в которой он полагает, что пасторалистские общества фундаментально перестраивают производственные отношения между животными и людьми, замещая "доверие" между охотником и добычей "доминированием" пастуха над стадом (Ingold 2000: 70-71). Под "доверием" здесь понимается многократно засвидетельствованная у охотничьих народов идея о том, что удачное убийство животного есть результат соглашения, заключенного им с охотником (там же: 69).

По контрасту с этим, доминирование относится к ситуации, при которой сам пастух «принимает решение "жизнь или смерть" относительно тех, кто считаются теперь "его" животными, являясь их покровителем, защитником и палачом» (там же: 72).

Мы будем использовать новаторский анализ Ингольда в процессе изучения перехода от охоты на дикого оленя к его domestикации, в то же время сузив его «фрзерианский» охват всего циркумполярного Севера до конкретного региона Северо-Восточной Сибири. Провозглашая фундаментальное ритуальное тождество между убийством животного на охоте и жертвоприношением, тезис Ингольда подкрепляет наше положение о том, что одна из главных причин domestикации северного оленя, вероятно, лежит в сфере космологии, а не в экологических адаптациях и диффузии технологий.

Однако, схема Ингольда нуждается в дальнейшем уточнении. Его модель оленеводства, основанная в большой мере на его полевых исследованиях в Финляндии (Ingold 1996), была разработана в 1970-80-х годах. К тому же, он не читал по-русски, а до 1990-х годов было очень мало информации на иностранных языках о Севере России, где живет большинство одомашненных оленей. Ингольд опирался на старые классические исследования таких ученых, как В. Г. Богораз (1904-09) и В.И. Иохельсон (1908), однако с тех пор появилось большое количество новых этнографических данных, которые стали доступны ученым во всем мире. Кроме того, несмотря на традиционные практики и применявшиеся в советское время на государственных фермах научные методы разведения оленей, вряд ли в полной мере можно применить понятие "доместикации" для Сибири в его традиционном значении селективного разведения животных. За исключением нескольких оленей, имеющих имена и обученных возить людей и грузы, бегающих в санях упряжках и дающих молоко, основную их массу можно было бы назвать стадом "люмпенов". Они одомашнены разве что наполовину и определенно не являются прирученными, поскольку поймать их можно только, набросив на них аркан, а если за ними не следить, они возвращаются к полудикому состоянию (Vitebsky 2005: 25, 377). Картина еще более усложняется в связи с тем, что, как мы покажем на примерах из этнографии Северо-Восточной Сибири, различия между "доверием" и "доместикацией" определенно менее очевидны, чем считает Ингольд.

Зверь "сдается" охотнику

В уточнении, впрочем, нуждается не только концепция domestикации, но и наше понимание охоты. Действительно ли животное "сдается", чтобы его убили в рамках отношений простого "доверия"? Сообщения этнографов безусловно создают

определенный образ охоты в циркумполярных областях Севера - охоты, основанной не на хищничестве, а на интимных, симбиотических и даже ненасильственных отношениях взаимной симпатии и «сопричастности» между охотником и добычей, при которых исключено любое проявление жестокости. Хионик Квон сообщает о том, что группа эвенков, известная как «орочоны», во время охоты отказывается от обычной речи и прибегает к особому лингвистическому коду, который должен замаскировать человека-хищника (Kwon 1998: 118; см. также Anderson 2002: 125). Согласно Дэвиду Андерсону, эвенки считают, что «[олень,]который делится своим телом с охотником и его/её сородичами, согласился отдать себя на съедение, участвуя тем самым в их совместной борьбе за сохранение жизни" (Anderson 2004: 14). Сходным образом, эвенский охотник, описанный Виллерслевом и Ультургашевой (Willerslev, Ulturgasheva 2012: 55), заявляет убитому им животному: "Ты пришел ко мне по своей воле. Пожалуйста, будь милостив и не причини нам вреда". Жестокость часто трансформируется в эротические образы. У якутских эвенов успешную охоту предвещает эротический сон, в котором участвует дочь хозяина зверей (Vitebsky 2005: 265, 302, 346). Виллерслев (Willerslev 2007: 101) описывает, как душа охотника-юкагира совершает во сне путешествие к духу животного и как у них происходит соитие. Затем вождение, овладевшее духом, передается животному, которое на следующее утро придет к охотнику, чтобы испытать оргазм. Сходным образом, Йохельсон пишет, что охота у юкагиров зависит от доброй воли не только духа охранителя животного, но также от самого животного, которому охотник должен понравиться (Jochelson 1926:146). Одежда охотника также служит цели соблазнения: она должна быть "сшита тщательно и красиво, чтобы понравиться духу животных" (Chaussonnet 1988: 210).

Действительно, читая этнографические описания охоты в Сибири, можно прийти к выводу о том, что удачливый охотник достигает цели не благодаря, прежде всего, своим охотничьим навыкам, а скорее благодаря тесным отношениям "доверия" между ним, животным и духом этого животного. Ингольд, ссылаясь на сходные данные собранные в Евразии и на севере Америки, пишет: "охота, успешно завершившаяся убийством животного, считается доказательством дружественных отношений между охотником и животным, которое с готовностью отдало себя на заклятие. Охотники хорошо известны своей нетерпимостью к жестокости в отношениях между людьми. То же можно сказать и об их отношениях с животными: для них встреча с животным в момент убийства по сути своей *не насильственна*» (2000: 69курсив в оригинале) [**примечание 5**].

Слова, дела и "идеальная охота"

Однако, можно ли принимать на веру эти стандартные сообщения этнографов о том, что охота у коренных народов основана на доверии и ненасилии? И не пример ли это того, как антропологи чересчур вживаются в представления своих информантов, или, по меньшей мере, чересчур свыкаются с тем, о чем сами постоянно твердят в официальном дискурсе?

Нам как антропологам известно, что бывают существенные расхождения между тем, что люди говорят и что они делают или думают, что делают (ср. Bourdieu 1994: 141). В качестве яркого примера можно привести такой: на всей территории циркумполярного Севера медведь почитается как носитель исключительной духовной мощи и награждается такими эпитетами, как "Владыка леса". Данные об этом великолепно суммированы в классическом эссе Ирвинга Хэллоуелла (Halowell 1926) «'Медвежья' обрядность в Северном полушарии». По описанию Хэллоуелла, коренные народы на территории всей циркумполярной зоны рассматривают охоту на медведя как сакральный акт, который должен совершаться с соблюдением вполне определенных правил этикета (*жертвоприношение* медведя мы рассмотрим ниже). Для убийства медведя должны быть использованы копья и ножи (ни в коем случае не ружья!), охотник должен петь, обращаясь к медведю, схватка между ними должна быть честной рукопашной, лицом к лицу, а смертельная рана должна быть бескровной.

Осуществимо ли все это? Смит, в своем нашумевшем эссе "Голые факты ритуала" (Smith 1988: 53-65) ставит под сомнение описание Хэллоуелла: "Можно ли поверить тому, что животное, настигнутое охотником, остановится и замрет, слушая, как охотник поет ему "дифирамбы" или обращается к нему с приветствием? Или...поет ему о любви?... Можно ли представить себе, что охотник...воздержится от похвальбы своей отвагой?" (*там же*: 60). Ответ Смита, который он, как «кабинетный» ученый, делает, исходя из здравого смысла и "нашего (*sic!*) скептицизма, нашей оценки границ возможного", - решительное "Нет!": все источники Хэллоуелла - идеализированный вымысел. Андерсон (Anderson 2002, 127), хотя и более сдержан в своей критике, но также подвергает сомнению идею о том, что животное сдается охотнику добровольно, а Найт выражает несогласие с гипотезой "охота как сопричастность (охотника и добычи)", выдвинутой Ингольдом (Ingold 2000) и Нури́т Берд-Дэвидом (Bird-David 1992), ссылаясь на то, что "охота - событие сравнительно кратковременное, которое имеет место здесь и сейчас, тогда как отношения между кем бы то ни было состоят из последовательности взаимодействий и, следовательно, имеют место на протяжении более длительного промежутка времени" (Knight 2012: 336).

Мы согласны с Найтом в том, что содружество человека и животного преимущественно встречается в пасторалистских обществах, в которых животные уже не испытывают страха перед человеком как хищником (*ibid.* 343). Ниже мы используем идею Смита об идеализации (хотя он совершенно неправ, когда "здоровый смысл" приводит его к предположению о том, что охотник может похвалиться перед зверем своей отвагой: это верный путь к тому, чтобы разозлить зверя и его духа, ср. Kwon 1998; Vitebsky 2005: 269; Willerslev 2007: 38). Нам, однако, не по душе то, как жесткая критика подобного рода стремится низвести охоту до простого, рационального и практичного акта хищничества (подобно экологическим теориям доместикации оленя). В то же время мы не отрицаем, что в соображениях Смита и Найта есть нечто полезное. Такие подходы призывают нас пересмотреть стандартные сообщения этнографов о наличии "доверия" между охотником и его добычей, остановиться и задуматься о том, что именно мы имеем в виду, когда утверждаем, что животные добровольно сдаются охотнику и что охота в

сущности ненасильственна. Почему те же самые этнографические материалы, в которые животное представлено как добровольная жертва, часто также содержат рисунки, изображающие целый арсенал хитроумных капканов, ловушек и самострелов, изобретенных именно для того, чтобы заставить животное врасплох (см. Johelson 1926: 378-82; Bogoras 1904-09: 138-47; Willerslev 2012: 193-200)? Более того, Хитоши Ватанабе (Watanabe 1973: 35) сообщает о том, что когда-то айны охотились на бурого медведя, используя отравленные стрелы. В этих случаях вряд ли звери испытывали большое желание сдаться охотнику.

Чтобы разобраться в этом, не надо игнорировать данные этнографов, как это делает Смит, и стремиться к прямолинейному ответу: "да" или "нет". В действительности охотники у коренных народов очень хорошо знают, что на охоте все происходит не так, как они рассказывают об этом потом: они де заставляют животное сдаться, распевая песни, наряжаясь и призывая на помощь эротику. Почему же в таком случае они об этом рассказывают? Мы полагаем, что охотничьи дискурсы об охоте, которые затем пересказывают антропологи, не описывают охоту как таковую, а скорее представляют *идеал*, который является осознанным контрастом тому, что происходит на охоте на самом деле. Понятие "идеальной" или "совершенной" охоты - это часть смитовской концепции ритуала как такового, который призван «соотносить то, что мы делаем, с тем, что мы думаем или говорим, будто делаем» (Smith 1987: 194) и который «принимает на себя трудоемкую задачу залатывания дыр и заполнения пробелов» (*ibid.*)

Понятие идеальной охоты, которое ввел в обиход Смит, сходно с понятием Ингольда "доверие". Но, в отличие от Ингольда, Смит не верит в то, что это существует в каждодневной реальности. Смит безапелляционен, когда со "здравым смыслом" кабинетного ученого отрицает любое этнографическое свидетельство, которое вступает в противоречие с его предрассудками. Однако его мнение весьма полезно, когда он подвергает сомнению исполнение песен перед животным и буквальное понимание ненасилия. Из этого мы можем вывести, что охотник сталкивается с неким неразрешимым парадоксом или "двойной ловушкой". Этот термин стал известен благодаря Грегори Бэйтсону (Bateson 1956; 2000[1972]: 206-208) и относится к коммуникативной матрице, в которой два сообщения или правила отрицают друг друга, каждое на своем уровне логики, и в то же время ни одно из них нельзя отрицать или отвергнуть. Это противоречие может вызвать серьезное беспокойство, поскольку «что бы человек ни делал, "он не может победить"» (Bateson, et al. 1956: 251): "если ты *не сделаешь* А, ты будешь проклят. Но если ты *сделаешь* А, ты все равно будешь проклят". Часто двойные ловушки еще более осложняются тем, что в них вовлечены различные уровни логики, и то, что ты должен сделать (чтобы выжить или обезопасить себя) на одном уровне, угрожает твоему выживанию или твоей безопасности на другом. Следуя Бэйтсону, двойные ловушки лежат в основе как креативности, так и шизофрении (не говоря уже о ритуале). Различие лишь в том, способен ли человек отличить одно от другого и вырваться из «ловушки», ослабив ее интенсивность или слегка изменив природу отношений в рамках «двойной ловушки».

Мы привлекаем здесь внимание к «двойной ловушке» потому, что в отношениях охотника к его добыче заложен парадокс: с одной стороны, идеал охоты представляет собой высший духовный закон, и существует распространенное убеждение, что животные или их духи-хозяева оказывают серьезное сопротивление, если к животным не относиться правильно, со скрупулезным соблюдением всевозможных деталей ритуала (Kwon 1998; Willerslev 2007: 129; Willerslev and Ulturgasheva 2012: 55; Vitebsky 2005: 263-4). С другой стороны, реальные условия, в которых происходит охота, делают этот идеал трудновыполнимым, а иногда недостижимым. Поэтому в практике каждодневной охоты действует другой набор правил, которые противоречат в высшей степени морализованному этосу охоты, но которые тем не менее принимаются с молчаливого согласия охотников из прагматических соображений. Среди таких правил - позволение охотнику убивать зверя с применением физической силы, с использованием хитроумных ловушек или магических ухищрений. В основе «двойной ловушки», в которой оказываются охотники, лежит проблема врожденного страха животных перед хищниками, в результате чего охотник вынужден долго и трудно преследовать зверя, прежде чем он в конце концов, свалит его посредством кровавого убийства. Это противоречие между идеалом, предполагающим, что животное должно покорно сдаться охотнику, и реальностью, когда животное демонстративно непокорно и склонно к побегу, а охотнику чтобы его поймать, приходится прибегать к жестокости и обману, является превалирующей темой в мифологии народов Сибири. Мифы юкагиров и эвенов полны рассказов, утверждающих, что любое проявление жестокости на охоте должно быть предано абсолютному замалчиванию, иначе с охотником и с его родственниками случится что-то страшное (см. Jochelson 1926: 177). Охотник-эвен никогда не должен говорить "Я убил оленя", ему следует использовать эвфемизмы, например: "У меня появился ребенок" (Vitebsky 2005: 269). Сходным образом, охотники-юкагиры используют кодированные выражения, чтобы не называть лося, на которого они охотятся, его настоящим именем, и вместо слова "убить" они делают руками движение вниз, которое означает, что олень упал. Охотники не точат ножи и не чистят ружья в день охоты, потому что в таком случае их агрессивные намерения станут явными и духи зверей разгневаются (Willerslev 2007: 100-01).

Идеальная охота, совершаемая в ходе жертвоприношения

Весьма вероятно, что «двойная ловушка», отражающая несовпадение слова и дела, т.е. того, что происходит на охоте и того, что рассказывают об этом охотники, составляет архетипическое напряжение жизни на циркумполярном Севере, где выживание людей зависит от разного вида экономик, связанных с животными, и эти экономики в высшей степени морализованы. Это напряжение находит выражение в многочисленных действиях и проявляется в различных областях - от психологии до космологии. Мы полагаем, что необходимость преодолеть эту «двойную ловушку» явилась, возможно, основным мотиватором к превращению реальной охоты в полностью контролируемую схему ритуального кровавого жертвоприношения. Это могло бы объяснить, почему идеальная охота имеет ту же самую логику, что и типовая схема жертвоприношения у

пасторалистов, и более того: что желание принести животное в жертву могло быть важным двигателем domestikации северного оленя.

Жизнь как охотников, так и пастухов зависит от мяса животных. И те, и другие верят, что душа убитого зверя отправится к духам и будет воплощена в новом теле животного, принадлежащего к тому же виду (Ingold 1986: 246; Willerslev 2009: 696; Vitebsky 2005: 263). И те и другие стараются обеспечить эту реинкарнацию, обращаясь с тушей, особенно с костями, в соответствии со строгими правилами. Считается, что в костях находится душа животного и залог его нового рождения. Таким образом, смерть животного в одно и то же время является актом уничтожения и ритуалом обновления, а это, возможно, и лежит в основе разговоров о «ненасильственности». Запас душ животных конечен, и шокирующее заявление "я убил" животное может лишить его возрождения навсегда.

Чтобы обосновать наш тезис о том, что ритуальное кровавое жертвоприношение является сформировавшимся годами эквивалентом идеальной охоты, следует более пристально рассмотреть то, как обращаются в ритуале с жертвенным животным. Мы начнем с жертвоприношения северного оленя у чукчей и коряков, с которым хорошо знаком, благодаря своим полевым исследованиям, Виллерслев и которое обстоятельно документировано в классических работах Богоразы (Bogoras 1904-09: 368-85), Харальда Свердрупа (Sverdrup 1939: 135-75) и Йохельсона (Jochelson 1908: 87-97).

Санного оленя умершего человека приносят в жертву на его могиле - так же, как десятки других обычных оленей во время осеннего ритуала, совершаемого в память мертвых. Такие олени должны быть безупречно здоровыми, не хромыми, не со сломанными рогами. Люди, участвующие в ритуале, надевают свою лучшую меховую одежду, расшитую разноцветными лентами и бисером, чтобы ублажить не только других участников ритуала, но также и оленя, который, как считают, радуется разноцветным нарядам своего хозяина (см. Rethman, 2001: 136). Оленя вылавливают в стаде с помощью аркана и тянут волоком к месту жертвоприношения. Присутствующие люди поют, чтобы успокоить его. В песнях поется о том, что он не должен бояться, а должен быть добровольной жертвой - иначе духи ее не примут (см. Jochelson 1908: 94). Чрезвычайно важно, чтобы олень при этом стоял смиренно и не сопротивлялся. Если его не удастся убить с первого удара, это означает, что духи не приняли жертвы (*ibid*). Голову оленя кладут так, чтобы она была обращена мордой к принимающим жертву духам (Bogoras 1904-09: 368; Sverdrup 1939: 168). Под задние ноги оленя подкладывают ветку ивы. Это "постель", чтобы олень не замерз. На нос животному льют воду, чтобы его не мучила жажда. После короткой молитвы "Это - тебе" (Jochelson 1908: 98) или "О, Высшие Духи, это вам, чтобы процветали наши стада" (Willerslev 2013:145), оленя целиком зажаривают и съедают все участники этого действия.

Теперь мы видим, что ритуал жертвоприношения эквивалентен в главных своих чертах охоте. Красивая одежда, чтобы порадовать животное, пение, сходные действия с тушей забитого животного, поедание его вместе с родичами и соседями - все это так же хорошо документировано и у охотников данного региона. Кроме того, в молитвах

охотников содержится по существу та же самая просьба об успехе и удаче. Например, охотник-юкагир «кормит и поит» первого добытого в этом сезоне соболя, кладет его на маленькую кровать, при этом приговаривая: "Иди к своим и расскажи им, как хорошо с тобой обращались, и пусть их много придет ко мне" (Willerslev 2012: 77). Прежде всего здесь важна общая идея о том, что животное не было убито жестоким образом, а скорее, само предложило себя в жертву.

Тем не менее, несмотря на то, что космологическое оформление ритуалов охоты и жертвоприношения очень похоже, есть большие различия в том, что касается контроля человека над происходящим (того, что Ингольд называет "доминированием"). Это - главная трансформация внутри различных вариантов или воплощений базовой космологии в Северной Сибири. В процессе охоты достичь чистоты ритуала трудно и практически невозможно, не в последнюю очередь потому, что трудно ожидать от оленя, что он будет вести себя так, как предписано ему ритуалом. И напротив, во время жертвоприношения все случайные вариации контролируются, и животное скорее будет играть свою роль, чем убежит: так, оно обычно принимает предписанную ему позу, что позволяет юкагиру забить его одним точным ударом в сердце (у эвенов Якутии жертвенного оленя обычно не убивают ударом ножа, а удушают с помощью аркана, чтобы избежать кровопролития). Таким образом, когда эти пасторалисты приносят оленя в жертву, они осуществляют на практике то, то, что рассказывают о себе охотники, которые в действительности *не могут этого сделать*: а именно, они умерщвляют животное нехищническим способом. Смит безусловно прав том, что дикий олень не станет ждать, пока охотник закончит свою песню или договорит свою речь; но от него остался скрыт комплекс представлений, породивший саму идею этих действий. В процессе охоты до идеала всегда не дотягивает именно исполнение, тогда как в жертвоприношении можно считать, что спектакль состоялся.

Магия и колдовство в идеальной охоте

Здесь мы видим, как жертвоприношение воплощает идеальную охоту, в которой все неприятные моменты непредсказуемости, сбоя и случайности исключены. Это позволяет охотнику успешно разрешить противоречие между словом и делом, между космологическим идеалом и действительным поведением всех участников. Мы полагаем, что это - сильный стимул, побуждавший охотников обращаться к пасторализму и что возможно он и стал исторически побудительным фактором.

Однако, в рамках своей всеохватывающей общей космологии, Северо-Восточная Сибирь продолжает оставаться весьма неоднородной. Несмотря на то, что в регионе сейчас доминирует разведение одомашненных оленей, есть несколько групп - таких, как верхнеколымские юкагиры, которые не пошли по этому пути, а ограничиваются охотой и не используют оленя в качестве транспортного средства. Даже эвенки и эвены по-прежнему сочетают охоту с крупномасштабным разведением оленей. Почему, несмотря на наличие очевидно совершенной схемы жертвоприношения, некоторые охотники не

приняли ее? Значит ли это, что они надеются получить сходные результаты без доместикиции?

Мы полагаем, что жертвоприношение - лишь одно из большого набора средств, имеющихся у охотника, для преодоления «двойной ловушки». Существуют альтернативные методы контроля вплоть до нематериального замещения технологии ловушек, но они имеют целью скорее воздействие на волю животного, чем завлечение его тела в капкан. Во время охоты эвены говорят на особом тайном языке - чтобы звери, которые их подслушивают, не узнали их имен (Vitebsky 2005: 268-9). Юагиры приманивают соболей, подкупая духов: они оставляют для них бутылки с водкой вдоль линии капканов (Willerslev 2012: 78) или же просят о помощи Бога и святых, говоря: "Я стою здесь, слуга Господень. Я осеняю себя крестным знаменем и прошу благословить меня. Я ставлю капкан на черного соболя. Пусть он принесет мне удачу!" (ibid:90).

Другой важный прием - "симпатическая магия", термин, который ввел в оборот Джеймс Фрэзер. В основе симпатической магии лежит принцип, согласно которому «подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. ... [Отсюда] маг делает вывод, что он может произвести любое желаемое действие путем простого подражания ему» (Frazer 1959 [1911]: 52). Фрэзер рассматривал симпатическую магию как искаженную форму представлений о причинности, но Майкл Тауссиг (Taussig 1993, см. также Willerslev 2004) считает, что скорее это - особый способ восприятия вещей. Для того, чтобы что-то «собезьянничать», нужно чувственно проникнуться тем, что ты имитируешь, поддаться ему, отражать его и, следовательно, воспроизвести его телесно. Это - утверждает Тауссиг, - особый и мощный способ постижения окружающего мира, представления его и самое главное - достижения контроля над ним.

Свидетельства магии такого типа мы видим по всей Сибири: эвенки, манси, кеты и ханты вырезают фигурки, символизирующие добычу, "основываясь на том, что если охотник владеет изображением души животного, вслед за ним скоро придет и само животное" (Lissner 1961:245). Айны используют магию такого типа "для того, чтобы связать чью-либо жизнь, дух или душу [как человека, так и животного]" (Batchelor 2013:25). Один пожилой охотник юагир рассказывал Виллерслеу (2007: 125-26), как его мать могла управлять лосем, подражая ему. Она ходила на четвереньках, хрюкая и качая головой взад и вперед, как настоящий лось. Когда она стала есть ивовый куст, который поставили на середину комнаты, отец рассказчика (в то время - маленького мальчика) протягивал ему деревянный лук и тупую стрелу, которую тот должен был пустить в сердце своей бабушки. Она дергалась, как умирающий лось, а затем направляла охотников в то место в лесу, где она "связала" лося. Вне всякого сомнения, «лось стоял там, не шевелясь, словно высеченный из камня». У этого образа неподвижного зверя поразительное сходство с одомашненным оленем, пойманном с помощью аркана, когда он, во время ритуала жертвоприношения, связан и не может убежать, и мы рассматриваем такого рода магические техники как охотничий эквивалент «приручения», как способ принудить животное сдаться охотнику. Это также подтверждает нашу мысль о том, что доместикиция северного оленя состоит в установлении над ним контроля - духовного в не меньшей мере, чем экономического.

Однако юкагиры называют это "пакостить", и тот же информант подчеркивал, что то, что делала его бабушка было большим "грехом", за который ее семья рано или поздно должна была расплатиться своими жизнями. Подобным образом, юкагиры испытывают страх перед магической силой особого охотника–профессионала - *xani'ce*, ("преследователь, мучитель", Johelson 1926: 122), который, имитируя движение животных, вынуждает дикого оленя или лося выбегать ему навстречу. Но, хотя он и обеспечивает с помощью этих приемов свою семью мясом, он тоже плохо кончит (Willerslev 2012: 135; 2007: 47-49) [примечание 6].

Это вновь возвращает нас к «двойной ловушке», в которой оказываются охотники. С одной стороны, магия охоты отражает (или, в терминах эволюционной теории, предвосхищает) акт жертвоприношения, поскольку вынуждает животное вести себя так, как будто оно принимает свою смерть. С другой стороны, эта магия считается грехом, навлекающим духовное возмездие, именно потому, что она управляет свободной волей животного посредством доминирования. Таким образом, хотя идеальная охота включает в себе все, что хорошо и справедливо в охоте, будучи применена к реальной жизни, она, в тот момент, когда животное связывают, превращается в нечто негативное, в род колдовства. Как такое возможно?

Здесь мы должны вернуться к различию между "доверием" и "доминированием", которое сформулировал Ингольд. Если есть доверие между охотником и животным, то животное предлагает себя для закланья добровольно (Ingold 2000:69), и "любая попытка *навязать* ему ту или иную реакцию ... будет означать измену и аннулирование установившихся отношений между ними" (*ibid* :70, курсив авторский). Ингольд считает также, что доверие - вещь обоюдоострая, так как в ней всегда присутствует элемент риска: ведь партнер может начать действовать не на пользу тебе, как ты рассчитывал, а может повести себя и враждебно (*ibid*). Это та самая "темная сторона" отношений доверия, которую разыгрывают, когда охотник обездвиживает животное, применяя охотничью симпатическую магию. Могло бы показаться, что животное сдается охотнику добровольно, но на самом деле эта его положительная реакция вызвана предательским использованием магии. Магия - форма колдовства, потому-то ее применение и воспринимается как обман доверия. Сами охотники тоже так считают. Например, юкагиры, не знающие оленеводства, боятся эвенов, так как считают их колдунами, потому что те, используя магию, ездят верхом на оленях, что позволено делать только *хозяину* (духу-покровителю оленей): "Это большой грех и поэтому эвены очень голодали в прошлом. *Хозяин* любит, когда его дети [дикие олени] бегают свободными".

Таким образом, проблема не только в том, что у охотников сохраняется идеал совершенной охоты, которую они не могут осуществить на практике. Теперь выясняется, что нельзя разрешить проблему и с использованием охотничьей имитативной магии, каким бы привлекательным это не казалось: ведь элемент обмана подрывает моральный принцип доверия, на котором зиждется идеал, подменяя доверие подлой и коварной разновидностью доминирования. Охотник навсегда попадает в кошмар «двойной ловушки», заставляющей его провозглашать идеал, который невозможно достичь. Такое встречается во многих, если не во всех религиозных и этических системах, которые

предлагают всякого рода сложные компромиссы, чтобы примирить высокие идеалы с ограничениями, налагаемыми жизнью. В рамках этой дилеммы жертвоприношение одомашненного оленя представляется хорошим решением, так как при нем создается кажущееся сотрудничество человека и животного куда менее неустойчивое и опасное, чем то, которое наводится охотничьей симпатической магией. Собственно говоря, это весьма близко тому решению проблемы, к которому пришли древние пастушеские общества библейского и греко-римского мира и которое лежало в основе всех теоретических рассуждений на тему о жертвоприношении: животное непременно должно было показать свое молчаливое согласие, например, съев перед закланием горсть зерна (Burket: 1972).

Но даже здесь олень, выбранный в стаде и "успокоенный" для жертвоприношения, подвергается принуждению, поскольку он связан. А нет ли способа побудить животное к сотрудничеству, основанного не на черной магии и не на применении физической силы? Жители Северо-Восточной Сибири действительно нашли другие хитроумные способы решить эту проблему, и два таких способа представляют для нас особый интерес. У якутских эвенов есть особый вид сговорчивых оленей, которые, как считается, охотно приносят себя в жертву, а некоторые этнические группы в Приамурье, по большей части не имеющие оленей, умеют, перед тем, как убить медведя, заставить его принять частичную позу покорности. Как мы увидим, состояние гнева медведя в процессе жертвоприношения отлично от настроения оленя, приносящего себя в жертву. Но мы считаем, что эти контрастирующие состояния животных находятся в пределах единой логики, в соответствии с которой жертвоприношение функционирует как идеальная охота. Это происходит путем создания видимости молчаливого согласия, которое, как представляется, более определенно находится под контролем человека, чем молчаливое согласие, которое требуется получить от дикого оленя во время охоты или даже от обычного оленя в процессе жертвоприношения.

Мы последовательно рассмотрим оба примера и начнем с медведя.

Вскармливание медвежонка и принесение медведя в жертву

В районе Амурского залива на Дальнем Востоке Сибири и на севере Японии сравнительно недавно коренные этносы: нивхи, ороконы, нанайцы, айны и некоторые группы эвенков проводили каждый год медвежий праздник. В то время как в Западной Сибири - у хантов (Jordan 2003: 115-24) - подобный праздник устраивается после убийства медведя на охоте, в этом регионе принято, поймав детеныша медведя, вырастить его в квази-прирученном состоянии до взрослого возраста, а затем, в процессе тщательно разработанного ритуала, в результате как бы сговора с ним, принести его в жертву. Пойманного медвежонка держат в домашней обстановке, где женщины вскармливают его грудью (Paproth, Obayashi 1966: 218), а дети играют с ним. Через пару лет, когда он вырос и его уже нельзя держать на свободе, медведя сажают в клетку. Там его откармливают еще два-три года, причем кормить его полагается лучшей пищей, а обращаются к нему как к уважаемому члену общины.

В день, когда медведя положено убить, с ним обращаются совершенно так же, как с жертвенным оленем у чукчей и коряков, что было описано выше. Люди надевают свои праздничные одежды: яркие, расшитые узорами и бисером (Kwon 1993:94). Они поют для ублажения медведя, предлагают ему еду и питье. Сходный параллелизм прослеживается и в способе убийства животного. Медведя привязывают к столбу и обращаются к нему с ритуальными просьбами даровать им богатство и удачу в будущем. В конце концов медведя убивают стрелой, которую лучший охотник с близкого расстояния пускает ему прямо в сердце. Тушу убитого медведя помещают на ивовое ложе (Kwon 1993: 93), и люди следят за тем, чтобы его кровь не попала на землю, потому что это будет символизировать убийство (Batchelor 1967[1909]: 208). Тушу медведя жарят (варят?) и съедают на том же месте, а его голову со шкурой поворачивают мордой к горам. Медведя, с пищей и красивыми дарами «отсылают» к духам - сообщить им о том, как хорошо с ним обращались. Все заканчивается тем, что кости медведя складывают в том порядке, в котором они были у него при жизни, для будущей реинкарнации: "Считается, что медведь, который пришел с гор, в этот свой мир и "вернется", чтобы вновь и вновь достаться охотникам" (Kitagawa 1961: 140).

В своем эссе о "голых фактах ритуала" Смит переходит от описания обычной охоты на медведя к этому особому виду жертвоприношения и интерпретирует медвежий праздник как ритуализованный способ преодолеть противоречие между словами и делами, между заявлениями охотников о том, как им следует охотиться и тем, как они охотятся в действительности (Smith 1988: 63). Именно этот ритуал приводит его к идее совершенной охоты: человек контролирует все переменные, что "обеспечивает отношения взаимности между охотником и объектом охоты, к которым невозможно прийти в процессе обычной охоты" (*ibid*: 64).

Однако, принимая аргументы Смита до этого предела, мы видим, более тщательно изучив этнографические данные (которые он игнорирует тогда, когда они оказываются в противоречии с его «здоровым смыслом»), что они выявляют сродство медвежьего праздника с обрядовым кровавым жертвоприношением, и в силу этого приобретают особое значение для понимания нами процесса доместикации оленя в этом регионе. От его внимания ускользает то, что среди демонстраций заверений в уважении и почитании, есть моменты, когда медведя откровенно дразнят и мучают, чтобы он пришел в ярость и зарычал. Так Ивар Лисснер (Lissner 1961: 234), который был свидетелем медвежьего праздника у нивхов, описывает то, как обращаясь к медведю с дружескими словами, в то же самое время в него тычат палкой. Мальчишки также бросают в него камни, чтобы он зарычал (*ibid*: 235). Бэтчелор (Batchelor 1967: 206-211; см. также Seligman 1963: 170) сообщает о похожих попытках медведя у айнов, которые стреляют в него тупыми стрелами и тычат в него палкой, чтобы как следует разозлить его. "Чем злее становится медведь, тем больше радуются люди" (*ibid*: 208). Однако, когда в конце концов медведя убивают настоящей смертельной стрелой в сердце, "они стараются не допустить, чтобы бедное животное издавало какие-то предсмертные звуки, так как считается, что это принесет несчастье" (*ibid*: 209).

Эти незначительные на первый взгляд детали многое меняют; они свидетельствуют, что задача ритуала состоит не просто в том, чтобы добиться *контроля* над медведем, как это следует из интерпретации Смита. Скорее здесь выявляется двусмысленность, которая характеризует в более широком смысле саму исходную установку охоты: охотник зависит от благорасположения зверя, но это благорасположение непременно должно диктоваться собственной волей животного. Мы допускаем, что рычание разъяренного медведя отнюдь не является знаком его «унижения», как полагали ученые, наблюдавшие медвежий праздник (Batchelor 1967; Lissner 1961: 234); напротив, оно со всей очевидностью свидетельствует, что смерть настигает его не в результате использования магических приемов или применения грубой, неодолимой силы. Сопrotивление медведя - это доказательство того, что он не раб, подчиняющийся чужой воле, а носитель поистине *независимого* свободного духа. И только в момент смерти он должен перестать демонстрировать свой гнев, потому что тогда знаки его независимости превратились бы в знаки поражения и унижения, а тем самым нарушилось бы его сотрудничество с людьми.

Таким путем охотники добиваются того, чего невозможно достичь ни посредством имитационной магии, ни посредством регулярного принесения в жертву оленей, а именно, - явной демонстрации животным его доброй воли, даже в момент его гибели от рук людей. В медвеьем празднике акт доминирования, к которому все в конце концов приходит, как это ни парадоксально, становится также актом доверия. Эти два принципа уже не являются "взаимоисключающими" (Ingold 2000: 73). Они соединяются и, в результате, покрывают оба полюса той самой «двойной ловушки». Именно этот сплав двух принципов и позволяет охотникам поймать медведя, приручить его и, в конце концов, принести в жертву, не изменив при этом этике доверия, продолжающей оставаться главной в отношениях между человеком и зверем.

Медвежий праздник как источник доместикации оленя

Что же такое есть в медведе, что делает его столь важным? Даже не имея в виду этот особый праздник, почему охота на медведя ритуализована в гораздо большей степени, чем охота на любого другого зверя? Дело не в том, что коренные народы зависят от нее, поскольку она существенно пополняет их запас пищи, что предполагал Фрэзер (1959: 185), и во что верит Смит. Скорее дело в том, что медведь имеет особый статус в космологии этих и других народов циркумполярного Севера. Этому в частности посвящен прекрасный обзор Хэллоувелла. И Лев Штернберг (Sternberg 1999: 175) и Сергей Широкогоров (Shirokogoroff 1935: 76) отмечали, что нивхи и эвенки, живущие в этом регионе, считают дух медведя главенствующим над духами других животных. Также и Квон (Kwon 1993: 95, ср. 172) пишет, что «по мнению орочонов все дикие звери (*siro*) на самом деле суть *bi boyoni*, что означает "потомки медведя"», и что «когда охотники-орочоны убивают зверя в лесу, они убивают "дитя медведя"» (*ibid*). Другими словами, медведь - это священная добыча *par excellence*, символизирующая по сути дела все виды диких зверей, и это весьма напоминает то, как духи у нуэров считаются «преломленными отражениями» единой концепции Бога (Evans-Pritchard 1956: 107).

Нам представляется, что приручая медведя для этого праздника, охотники открывают новый формат (и, возможно, новую историческую стадию) в отношениях между человеком и животными. В процессе медвежьего праздника самое могущественное существо в лесу, которое как бы заключает в себе всех прочих зверей, превращается в домашнее животное. Это не просто воспроизведение идеальной охоты, а всеобъемлющий акт приручения всех диких животных, в том числе и дикого северного оленя, охота на которого является для охотников основным источником пищи. Возможно, у этого праздника есть и еще одна, более специфическая связь с происхождением одомашненного оленя. Почти все исследователи согласны с тем, что одомашнивание оленя началось с эвенков. Некоторые полагают, что она началась у эвенков в Амурской области (Василевич, Левин 1951) и даже что эвенки первоначально только там и жили (Vasilevich, Smolyak 1956: 623) до того, как они стали ездить на оленях верхом и распространились по всей Сибири. Но, как бы там ни было, эвенки в этом регионе тоже устраивали медвежий праздник, и к тому же у них был миф, в котором происхождение одомашненного оленя возводилось к добровольному самопожертвованию медведя. Последний, будто бы, велел человеку: "расстели мою шкуру в яме, повесь мои кишки на кривом дереве" (Vasilevich 1963: 71). Человек так и сделал, а на следующее утро "в долине появилось множество домашних оленей" (*ibid*).

Эвенский олень, приносящий себя в жертву

Эвены, проживающие на западе Якутии (описаны Алексеевым [1993] и Витебским [2005]), с таким же почитанием относятся к медведю, однако не делают попыток поймать его или принести в жертву. Тем не менее, они тоже считают медведя хозяином зверей, которые все подвластны повелителю духов; в этом регионе таковым считается старик по имени Байянай. Дикие олени, как и медведь, подчиняются общей логике охоты, принятой в данном регионе. Они быстры и неуловимы, капризны и загадочны - как сам Байянай. Охотясь на них, эвену приходится балансировать между необходимостью добиться расположения Байяная и использованием в то же время приемов обмана - таких, например, как тайный язык.

Но когда олени выступают в роли постоянных спутников человека, возникает иной смысл, и мышление эвенов предоставляет нам убедительное свидетельство того, что первоначальное одомашнивание оленя могло происходить именно таким образом. В эвенском мифе одной группе первозданных оленей, попавших в беду, помог сочувствующий им человек (Vitebsky 2005: 26-7). Олени, в ответ на это, изъявили готовность всегда служить людям в обмен на защиту от волков. Но другая группа оленей отказалась пожертвовать своей свободой и предпочла сама противостоять нападениям хищников. Здесь можно видеть, как напряжение между сотрудничеством с человеком и сопротивлением ему, которое в Амурском регионе проявлялось в колебаниях настроений пойманного медведя, здесь распределяется между категориями диких и одомашненных оленей. Хотя эвены прекрасно понимают, что обе категории принадлежат к одному виду, у них не существует единого видового названия, которое объединяло бы в себе *бююна* (дикого оленя) и *орона* (одомашненного оленя) [**примечание 7**]. Это различие не

морфологическое, а поведенческое, и определяется оно в зависимости от разности потенциала этих животных в их отношениях с человеком.

Помимо одомашненных оленей, составлявших большое общее стадо, которое было типично для времен колонизации Сибири и советского периода, существуют еще две особых разновидности, или два состояния, одомашненного оленя. Первая разновидность - это транспортный олень. У любого эвена есть несколько таких транспортных оленей, каждый из которых имеет имя и обучен возить ездока в седле. В процессе езды между ними складываются отношения партнерства. Когда этот человек умирает, оленя приносят в жертву на могиле хозяина или хозяйки, потом собирают все его кости, чтобы олень смог отвезти хозяина или хозяйку в иной мир (Vitebsky 2005: 328-30). Но есть и другая разновидность оленя, у которой еще более близкие отношения с человеком. У каждого эвена есть посвященный ему олень, называемый *kujjai* (Алексеев 1993: 63-72; Vitebsky 2005: 278-81, 427). У *kujjai* есть особенности - такие, как необычные цветные отметины или странные "гипнотизирующие" глаза. Это - диковинный, чудесный олень, и в то же время он сильнее всех привязан к своему партнеру - человеку. Ни в коем случае на нем нельзя ничего возить, нельзя держать его на привязи, ездить на нем верхом, его нельзя есть. Он должен вести "привольную жизнь", просто гуляя по лесу". Ваш *kujjai* - это как бы ваш двойник из мира животных. Он принимает на себя болезни и несчастья, которые могли бы свалиться на вас. Так, когда однажды был избит *kujjai* одного человека, у того на ягодицах появились синяки и ссадины. Когда вам угрожает серьезная опасность, ваш *kujjai* заслоняет вас и принимает удар на себя. Когда он умирает, вы можете так и не узнать, откуда исходила опасность, но будьте уверены: он отдал свою жизнь для того, чтобы спасти вашу. Тогда вам придется найти себе другого *kujjai*, чтобы остаться на прежнем уровне защищенности.

Это представляется нам прямой параллелью дикому зверю, который дарит свою жизнь охотникам, чтобы продолжалась жизнь людей. Но *kujjai*, становясь персональным телохранителем человека, делает следующий важный шаг. У эвенов есть общее представление о том, что одна форма жизни может служить замещением для другой. Вам расскажут множество историй о том, как в результате какого-то несчастья вместо человека погибла собака, лошадь или даже другой человек (Vitebsky 2005: 275-8). Однако из всех этих рассказов следует, что жертва - будь то животное или даже человек - это всего лишь злосчастный, бессознательный субститут человека ("Я проклял парторга, но его душа была такая сильная, что мое проклятье отлетело от него и вместо него убило другого человека"). Только *kujjai* знает, что происходит, и сознательно, по своей инициативе, предлагает себя в жертву.

Это - наиболее совершенная форма долговременных отношений между животным и человеком, ради которого животное должно умереть. Об этом пишет Найт (Knight 2012: 343), но его рассуждения касаются отношений между человеком и домашними животными, которые были выращены специально для подчинения человеку. Охотничьи ритуалы стремятся замаскировать конфликт интересов человека и животного, но, как мы полагаем, разрешить его таким путем в конечном счете невозможно. И тогда выходом из тупика становится *kujjai*, который осознает происходящее гораздо лучше, чем его

партнер-человек, раз он (как полагают, буквально) приносит себя в жертву ради этого партнера по своей свободной воле.. *Kujjai* полностью гармонизирует свои интересы с интересами своего партнера человека. Он независим, но его независимость в отношении с человеком не в том, что он рычит и сопротивляется, как наполовину прирученный медведь. Независимость, проявляющаяся у диких животных в том, что они убегают, загадочность Байаная, или ярость медведя, которого посадили в клетку, трансформируется у *kujjai* в сострадание к человеку и желание его защитить. Вся жизнь *kujjai* - ожидание момента, когда он сможет принести себя в жертву, а момент его смерти - кульминация его отношений с человеком и реализация его судьбы. Самопожертвование, которое совершает *kujjai*, является, в «одомашненном» варианте, как бы дублем того момента, когда дикое животное «позволяет» охотнику убить себя, и может рассматриваться как еще более полное воплощение идеи «совершенной охоты». В утилитарных описаниях эволюционистов олень, используемый для верховой езды, был отнесен к первому этапу одомашнивания, имевшей место в древности. Считалось, что этот шаг был вызван экологической или экономической необходимостью. Но возникновение такого явления, как *kujjai*, с не меньшей степенью вероятности может объясняться воздействием космологических представлений. "Доминирование" человека над большим стадом является побочным продуктом процесса индустриализации оленеводства в период Российской империи и позднее, в советских совхозах. Но именно в этом свете пастухи-олeneводы никогда не рассматривают ездового оленя, а тем более - оленя *kujjai*. Скорее они полностью переворачивают модель перехода от доверия к доминированию, предложенную Ингольдом. *Kujjai* до такой степени гипердоместицирован, что трудно назвать это доминированием. Первобытные олени, сами стремившиеся к одомашниванию, предлагали людям социальный контракт, и не слишком далеко от истины будет сказать, что это не мы одоместили оленей, а напротив - олени одоместили нас. Доверие между оленеводом и его *kujjai* прочнее, чем доверие между охотником и его добычей. Направление движения, как нам представляется, было не *от* доверия к доминированию, а от непредсказуемости к надежности и от уклончивости к доверию.

Заключение

Исследуя переход от охоты к жертвоприношению, мы предлагаем рассматривать ситуации с медведем и с оленем медведя и *kujjai* как альтернативные по отношению к материалистическим интерпретациям в рамках экологии и экономики, которые выдвигаются более традиционными теориями одомашнивания. Таким образом, мы считаем, что в качестве первого толчка к поиску новых средств к существованию со всей серьезностью следует рассматривать «двойную ловушку», перед которой оказываются охотники. Хотя мы убеждены, что описанные нами две ситуации могут пролить свет на переход к одомашниванию северного оленя, их не обязательно следует рассматривать как эволюционные стадии на прямом однолинейном пути развития. Скорее они представляют два возможных пути, оба из которых по сей день встречаются у некоторых групп коренного населения на Северо-Востоке Сибири как актуальные или еще недавно применявшиеся модели обращения с животными. Их значение для истории, экологии и исследований отношений между человеком и животными состоит в следующем: они

показывают, что к доместикации оленя следует относиться не просто как к результату диффузии технологии и экологической адаптации. Она может в той же мере оказаться побочным эффектом игрового изживания напряжений охоты – игры, которая изначально служила отнюдь не цели доместикации, а была ритуальным средством, направленным на то, чтобы устранить разрыв между словом и делом. В нашей теории мы также принимали во внимание «теоретические» объяснения, даваемые самими представителями коренного населения. Как и ученых, их очень интересуют причины возникновения вещей и событий. Но если для ученого естественно давать им материалистические объяснения, местные жители открыты также и другим, спиритуалистическим интерпретациям. Нам представляется, что возможно они не так уж и неправы, даже в рамках «научной» системы понятий.

Примечания

1. Кроме некоторых доместичированных сибирских оленей, привезенных на Аляску в 1891 году (Jernsletten, Klovov 2002: 73-83).
2. У коренных народов есть много альтернативных самоназваний и написаний (Funk, Sillaraa 1999). "Эвены" - это русифицированное множественное число от "эвен" (слово, которое неудобно использовать в английском). Они отличаются от родственных им эвенков.
3. Многие общины также переходили, навсегда или временно, к охотничьей экономике, лишившись своих стад из-за набегов соседей или болезней животных (см. Vogoras 1904-09: 618; Johelson 1908: 434).
4. Обычно термин "Сибирь" в России свободно применяется ко всей территории России к востоку от Уральских гор. В данной статье мы применяем его в отношении восточной области региона (**Карта 1**), которую также называют Дальним Востоком России. Если использовать более общие термины, это – Северо-Восточная Азия.
5. В литературе о североамериканских индейцах можно встретить много точно таких же мотивов, связанных с темой добровольной сдачи дикого животного охотнику (напр.: Tanner 1979:138; Brightman 1993; Walens 1981: 30). Индейцы кри увязывают охоту с чувством сострадания и актом любви (Tanner 1979; Brightman 1993). Так же и охотник-квакиутль, "когда ему снится соитие, немедленно встает и отправляется на охоту" (Walens 1981: 132). Охотник-наскапи поет, чтобы приманить карибу (Speck 1977: 81); наскапи, монтане и квебекско-лабрадорские кри когда-то расписывали свои куртки, сшитые из шкур карибу, рисунками, которые должны были "порадовать карибу" (Burnham 1992: 59). Однако, наши соображения здесь касаются только Сибири, где олень был одомашнен, что сформировало основу большинства коренных культур и вызвало к жизни проблему жертвоприношения в соотношении с охотой.
6. Из числа многих североамериканских примеров такого рода, можно упомянуть, например, что индейцы каменные кри (rock-cree) поют и бьют в барабан перед изображением лося, чтобы «одурить» животное, и тогда охотникам будет проще убить его

(Brightman 1993: 191). Они тоже связывали охотничью симпатическую магию с колдовством, а потому и практиковали ее тайно и со страхом (*ibid*: 192, 200).

7. Мы сверялись со словарями языков разных народов евразийского Севера, и хотя соответствующая лексика в них различалась, сама ситуация везде была одна и та же.

Библиография

Alekseyev, A. 1993. *Zabyty mir predkov* [The forgotten world of the ancestors], Yakutsk: Sitim.

Anderson, D. G. 2002. *Identity and ecology in Arctic Siberia: the number one reindeer brigade*. Oxford: Oxford University Press.

— 2004. Reindeer, caribou and “fairy stories” of state power. in D. G. Anderson and M. Nuttall (eds), *Cultivating Arctic landscapes: knowing and managing animals in the circumpolar North*. pp. 1-16. New York and Oxford: Berghahn Books.

Batchelor, J. 1967 [1909] The Ainu bear sacrifice, in M. Eliade (ed.) *From primitives to Zen: a thematic sourcebook on the history of religions*. pp. 206- 211. London: Collins.

Batchelor, J. 2013. *Sympathetic magic of the Ainu – the native people of Japan*. Unknown location: Pierides Press.

Bateson, G. 2000 [1972]. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Bateson, G., D. Jackson, J. Haley and J. Weakland 1956. ‘Toward a theory of schizophrenia,’ *Behavioural Science* 1: 251-254.

Bird-David, N. 1992. Beyond the original affluent society: a culturalist reformulation. *Current Anthropology* 33: 25-47.

Bogoras, W. 1904-09. *The Chukchee*. Jesup North Pacific Expedition, vol. VII (3 parts). American Museum of Natural History Memoir 11. Leiden: E.J. Brill.

— 1924. New problems of ethnographical research in polar countries. *Proceedings of the 21st International Congress of Americanists*, pp. 226-46. The Hague.

Bourdieu, P. 1994. *Practical reason: on the theory of action*. Cambridge: Polity Press.

Brightman, R. 1993. *Grateful prey: rock Cree human-animal relationships*. Berkeley: University of California Press.

Burkert, W. 1972 *Homo necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*. Trans. P. Bing. Berkeley: University of California Press.

Burnham, D. K 1992. *To please the caribou*. Seattle: University of Washington Press.

Chaussonnet, V. 1988. Needles and animals: women’s magic, pp. 209-27, in W. Fitzhugh and A. Crowell (eds.). *Crossroads of the continents: cultures of Siberia and Alaska*. Washington, DC: Smithsonian Institution.

- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, J. 1959 [1911]. *The golden bough: a study in magic and religion*. Abridged edition. London: Macmillan.
- Funk, D. and Sillanpää, L., eds. 1999. *The small indigenous nations of northern Russia: a guide for researchers*. Vaasa: Åbo Akademi University (in English and Russian).
- Hallowell, I. 1926. Bear ceremonialism in the northern hemisphere. *American Anthropologist* 28: 1-175.
- Hatt, G. 1918. Rensdyrnomadismens elementer [The elements of reindeer nomadism]. Copenhagen: Geografisk Tidsskrift: *Det Kongelige Geografiske Selskab* VII (24): 241-269.
- Howell, S. 1996. Introduction. In S. Howell (ed.) *For the sake of our future: sacrificing in eastern Indonesia*. pp. 1-26. Leiden: Research School CNWS.
- Ingold, T. 1976. *The Skolt Lapps today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986. Hunting, sacrifice and the domestication of animals, in his *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. pp. 242-276. Manchester: Manchester University Press.
- 2000. From trust to domination: an alternative history of human-animal relations, in his *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*, pp. 61-76. London: Routledge.
- 1980. *Hunters, pastoralists and ranchers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jensen, A. E. 1951. *Myth and culture among primitive peoples*. Trans. M.T. Choldin and W. Weissleder. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Jernsletten, J.L. and K. Klovov. 2002. *Sustainable reindeer husbandry*. Tromsø: Centre for Saami Studies.
- Jochelson, W. 1908. *The Koryak*, ed. by F. Boas. New York: Memoir of the American Museum of Natural History.
- Jochelson, W. 1926. *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, ed. by F. Boas. New York: Memoir of the American Museum of Natural History.
- Jordan, P. 2003. *Material culture and sacred landscape: the anthropology of the Siberian Khanty*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Kitagawa, J. 1961. Ainu bear festival (Iyomante), *History of Religions*, vol. 1, No. 1: 95-151.
- Knight, J. 2012. The anonymity of the hunt: a critique of hunting as sharing. *Current Anthropology*, vol. 53, no. 3: 334-335.
- Krupnik, I. 1993. *Arctic adaptations: native whalers and reindeer herders of northern Eurasia*. Hanover-London: University Press of New England.
- Kwon, H. 1993. *Maps and actions: nomadic and sedentary space in a Siberian reindeer farm*. PhD thesis, University of Cambridge.
- 1998. The saddle and the sledge: hunting as comparative narrative in Siberia and beyond. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(1): 115- 27.

- Laufer, B. 1917. The Reindeer and its Domestication. *Memoirs of the American Anthropological Association* 4(2): 91-147
- Leeds, A. and A. Vayda. 1965 (eds.). *Man, culture and animals*. Washington D.C.: American Association for the Advancement of Science.
- Lissner, I. 1961. *Man, god and magic*. London: Jonathan Cape.
- McKinnon, S. 1996. Hot death and the spirit of pigs: the sacrificial form of the hunt in Tanimbar Island. In Howell, Signe (ed.) *For the sake of our future: sacrificing in Eastern Indonesia*. pp. 337-349. Leiden: Research School CNWS.
- Meuli, K. 1946. Griechische Opferbräuche. In *Phylobolia für Peter von der Mühl*. pp. 185-288. Basel.
- Paine, R. 1971. Animals as capital: comparisons among northern nomadic herders and hunters. *Anthropological Quarterly*. 44: 157-72.
- Paproth, H. and T. Obayashi 1966. Das Barenfest der Oroken auf Sachalin, *Zeitschrift für Ethnologie*, 91, Part 2.
- Pedersen, M. A. 2001. Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7(3): 411-27.
- Pomishin, S. B. 1990 *Proiskhozhdenie olenevodstva i domestikatsiya severnogo olenya* [The origin of reindeer herding and the domestication of the reindeer], Moscow: Nauka.
- Rethman, P. 2001. *Tundra passages: history and gender in the Russian Far East*. Pennsylvania: State University Press.
- Seligman, B. Z. 1963. Appendix II: The bear ceremony. In *Ainu creed and cult* by N.G. Munro, ed. by B.Z. Seligman. New York: Columbia University Press.
- Shirokogoroff, S. M. 1935. *The psychomental complex of the Tungus*. Peking: Peking Press.
- Shternberg, Lev. I. 1999 [1905] *The social organization of the Gilyak*, B. Grant ed. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. New York: American Museum of Natural History.
- Sirelius, U. T. 1916 Über die Art und Zeit der Zähmung des Renntiers. *Journal de la Société Finno-Ougrienne, Helsinki* 33 (2).
- Skalon, V. N. 1956 Olenyye kamni Mongolii i problema proiskhozhdeniya olenevodstva [Reindeer stones of Mongolia and the problem of the origin of reindeer herding], *Sovetskaya Arkheologiya* Vol 25, pp. 87-105.
- Smith, J. Z. 1987. The domestication of sacrifice, in R.G. Hamerton-Kelly (ed.). *Violent origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on ritual killing and cultural formation*, pp.191-205. Stanford: University Press.
- 1988. The bare facts of ritual. In his *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*, pp. 53-65. Chicago: University Press.
- Speck, F. G. 1977 [1935]. *Naskapi: savage hunters of the Labrador Peninsula*. Norman: University of Oklahoma Press.

- Sverdrup, H. U. 1939. *Among the tundra people*. Trans. M. Sverdrup. Berkeley: University of California Press.
- Tanner, A. 1979. *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. St John's: Memorial University of Newfoundland.
- Taussig, M. 1993. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York and London: Routledge.
- Vainshtein, S. I. 1980. *Nomads of South Siberia: the pastoral economies of Tuva*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valeri, V. 1994. Wild animals: hunting as sacrifice and sacrifice as hunting in Huauilu. *History of Religion* 34 (2): 101–131.
- Vasilevich, G. M. 1963. Early concepts about the universe among the Evenks. In H. N. Michael (ed.) *Studies in Siberian shamanism*. Arctic Institute of North America, Anthropology of the North, Translations from Russian Sources No. 4. University of Toronto Press.
- Vasilevich, G. M. and A. V. Smolyak. 1956. The Evenks. In M. G. Levin and L. P. Potapov (eds.) *The Peoples of Siberia*. Chicago: University Press
- Vasilevich, G. M. and Levin, M. G. 1951. Tipy olenevodstva i ikh prioiskhozhdeniya (Types of reindeer herding and their origins), *Sovetskaya Ethnografiya* (1): 63-87.
- Vitebsky, P. 2005. *Reindeer people: living with animals and spirits in Siberia*. Boston: Houghton Mifflin and London: HarperCollins.
- Walens, S. 1981. *Festing on cannibals: an essay on Kwakiutl cosmology*. Princeton: Princeton University Press.
- Watanabe, H. 1973. *The Ainu ecosystem: environment and group structure*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Willerslev, R. 2004. Not animal, not not-animal: hunting, imitation, and empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 629-52.
- 2007. *Soul hunters: hunting, animism and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.
- 2009. The optimal sacrifice: a study of voluntary death among the Siberian Chukchi. *American Ethnologist*, vol. 36(4): 693-704.
- 2012. *On the run in Siberia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2013. God on trial: human sacrifice, trickery, and faith. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (1): 140-54.
- Willerslev, R. and Ulturgasheva, O. 2012. Revisiting the animism versus totemism debate: fabricating persons among the Eveny and the Chukchi of north-eastern Siberia. In Brightman, M., Grotti, V. E. and Ulturgasheva, O. (eds.) *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. Pp. 48-68. New York and Oxford: Berghahn Books.

Zeuner, F. E. 1963. *The pleistocene period: its climate, chronology and faunal successions*. London: The Ray Society.

Сведения об авторах

Автор, отвечающий за переписку: Пирс Витебский - Глава отдела антропологии Института полярных исследований им. Скотта в Кембридже. Автор монографий *Reindeer People: living with animals and spirits in Siberia* и *Dialogues with the dead: the discussion of mortality among the Sora of Eastern India*. Scott Polar Research Institute, University of Cambridge, Lensfield Road, Cambridge CB2 1ER, England, e-mail: pv100@cam.ac.uk

Анатолий Алексеев - эвенский охотник и оленевод, а в настоящее время также и лектор, читающий курс антропологии в Северо-Восточном федеральном университете в Якутске. Он автор монографий *Забывтый мир предков*, Якутск 1993 и *Технология содержания и продуктивность северных оленей горно-таежной зоны республики Саха (Якутия)* (обе работы на русском языке). Исторический факультет Северо-Восточного федерального университета имени М.К.Амосова, ул.Белинского 58, 677980 Якутск, Россия, e-mail: alexeev.anatoli@gmail.com

Ране Виллерслев - профессор антропологии Орхусского университета. Автор монографий *Soul Hunters: hunting, animism and personhood among the Siberian Yukagirs* и *On the run in Siberia*. Aarhus Institute of Advanced Studies, Buildings 1630-1632, Hoegh-Guldbergs Gade 6B, DK-8000 Aarhus C, Denmark, e-mail: rane@mail.dk

