

Джерела та література

1. Бабинов Ю.Л. Государственно-церковные отношения в России, СССР, СНГ. – Севастополь, 2003. – 231 с.
2. В МРК "Мир – дар Божий" // Таврида православная. – 2003. – № 5.
3. Григорьянц В. К вопросу о государственно-конфессиональных отношениях в Украине и АРК. – Симферополь, 2003. – 44 с.
4. Довідка щодо МКР // Поточний архів Комітету у справах релігій АРК. Документ від 3. 11. 05 № 648/Г - 43/2.
5. Заключительный документ Межконфессиональной конференции «Мир – дар Божий» // Крымские известия. – 1992. – 9 декабря.
6. Кирюшко М. Мусульмане и христиане: анализ воззрений и поиски взаимопонимания // Арраид. – 2004. – № 1.
7. Кирюшко М. Християни і мусульмани: від протистояння до діалогу // Соціум. – 2003. – № 13.
8. Клес Н. Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання конфліктам // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін (Матеріали міжконфесійної конференції 15-16 травня 1998 р.). – К., 1998. – С. 79 – 90.
9. Коваль О. А. Міжетнічний конфлікт у контексті національної безпеки України: теоретичний аспект // Стратегічна панорама. – 2000. – № 3 – 4.
10. Координационный Совет при правительстве АРК по преодолению негативных явлений в религиозной среде // Крымская газета. – 1999. – 30 августа.
11. Кубеліус О. А. Північний Кавказ – Україна: ісламський фактор у подоланні кризових явищ // Стратегічна панорама. – 2000. – № 3 – 4. – С. 170 – 178.
12. Куницын предложил Хаджи Эмиралли Эфенди поддержку // Крымская газета – 2002. – 5 декабря.
13. Курас І. В. Етнополітика. Історія і сучасність. – К.: ІПЕНД, 1999. – 656 с.
14. Муфтий поставил условия Митрополиту // Голос Крыма. – 2003. – 31 января.
15. Полянский А.Н. Крымские татары: возможен ли конфликт на полуострове?//<http://search.rambler.n/news.maint>. 2 phr.
16. Садохин А.Л. Грушевицкая Л.Г. Этнология. – М., 2001. – 303 с.
17. Середа В. У пошуках злагоди // Політика і час. – 1995. – № 6. – С. 26 – 30.
18. Смирнов С. Конфесій багато, закон же для всіх один // Віче. – 1999. – № 3. – С. 124 – 130.
19. Сприяння поширенню толерантності у поліетнічному суспільстві. Моніторинг дотримання прав меншин // Європа ХХІ. – 2002. – Випуск 7.
20. Утвердження толерантності в українському суспільстві шляхом крос-регіональних і багатовимірних моніторингових релігійних процесів / Стан релігійної свободи і рівня толерантності в регіонах України: (за результатами опитування) // Релігійна панорама. – 2004. – №8-9.
21. Юрченко М.М. Етнонаціональна політика як фактор державотворення в Україні: Автореф. дис. канд. ... іст.наук. – Одеса, 1998. – 16с.

Долгих А.В.**ЭЛЕМЕНТЫ ШАМАНИЗМА В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
РАННИХ СКИФОВ**

На данный момент достигнуты значительные результаты в изучении материальной культуры, этнического и социального состава ранних скифов. Но вопросы, связанные с системой религиозных представлений раннескифского населения, остаются малоизученными. Еще менее изучен вопрос о наличии в скифских верованиях элементов шаманизма. Религиозные представления скифов исследовались многими авторами [3; 5; 13; 14, с.115–133; 19, с.120–122]. Непосредственный вклад в разработку тематики сделан исследователями явлений шаманизма у ранних скифов [3, с.57; 5, с.3–16; 19, с.122–123; 24, с.291–293].

Цель данной работы заключается в том, чтобы показать, что религия ранних скифов сохранила много элементов шаманизма.

Шаманизм – древняя повсеместно распространенная форма религии, при которой посредником между обществом и потусторонними сферами становится шаман [11, с.13]. Ранее исследователи [20, с.266] относили шаманизм к концу общинно-родовой эпохи и помещали перед ним тотемизм, анимизм и целый ряд культов. Нам представляется более объективным современный взгляд на эту проблему, который определяет возникновение шаманской культуры как естественный этап в становлении религиозных воззрений человека, при котором три основных элемента: анимизм, тотемизм и собственно посредническая деятельность шамана – составляли основу шаманизма и являли собой целостную картину [2, с.19].

Шаман – человек, обладающий особыми способностями и навыками, позволяющими ему входить в специальное экстатическое состояние. В этом состоянии мозг шамана активизируется таким образом, что происходит «ток» информации из бессознательного в область сознательного. В предположении, что бессознательное аккумулирует весь опыт человечества [26, с.46–52], и что именно такого рода «ток», возникший спонтанно, объясняет феномен интуиции, можно сказать, что шаман имеет способность сознательно, используя определенные техники, получить доступ к некоему информационному полю (или его участкам) Вселенной. Это поле есть та сфера, которую принято определять как место обитания душ, духов, божеств [20, с.260–270; 11, с.13; 24, с.14–23]. Социальная задача шамана, являющаяся следствием его способностей, состоит в том, чтобы выполнять действия, связанные с душой человека, или контактировать с духами и божес-

твами [20, с.285; 24, с.26–30; 16, с.154–159]. Примерами шаманской деятельности могут быть: возвращение души больного (в представлении носителей шаманизма, болезнь есть потеря души), проводы души умершего (по смерти человека душу необходимо доставить в загробный мир), попытка выяснить что-нибудь важное для общества (об успехе промысла или войны, о загробной судьбе умершего, желания духов) у духов (божеств), попросить, уговорить их в чем-то.

Экстатическое состояние достигается шаманом в ходе определенного действия – камлания. Камлание – это иступленная пляска с пением (глоссолалиями), ударами в бубен, грохотом железных подвесок, содержащая интенсивные сложнейшие спонтанные телодвижения шамана. Для усиления переживания или снятия сознательного барьера шаман может принимать психотропные снадобья. Но основным катализатором изменения состояния сознания часто становится бубен. Равномерная монотонная дробь по бубну при 4–8 ударах в секунду смещает колебания мозга человека в частотную полосу тета-волн (4–8 Гц) [25, с.194]. Из всех четырех видов мозговых волн – бета, альфа, тета, дельта – именно тета-волны относят к пороговым состояниям (например, перед просыпанием или засыпанием), а также – состояниям сновидения и гипноза. Войдя в транс, то есть открыв свое сознание бессознательным образам [15, с.49], шаман переживает ощущения, которые можно охарактеризовать как путешествие его души, маршрут которого может проходить в любых сферах Космоса (космологической системы народа, к которому принадлежит шаман).

Космологическая схема народов, носителей шаманизма, трихотомична [24, с.121; 5, с.3; 17, с.45]. Это Верхний (Небо), Средний (мир людей) и Нижний (Ад) миры, которые соединяет общая ось (Древо, Мост, Столб, Гора). В основе этой концепции лежит система ориентации человека в пространстве – членение пространства на «то, что подо мной», «тот уровень, на котором нахожусь я» и «то, что надо мной». Каждый из элементов этой трихотомичной системы имеет свои качественные и функционально-мифологические характеристики. Небо и Подземный мир имеют более мелкое деление на сферы [18, с.10]. При этом во всех трех мирах существуют различные злые и добрые духи [1, с.79; 18, с.68; 20, с.285]. Таким образом, существует множество духов, каждый из которых обитает в определенной точке Космоса. Рядовой член общества не был знаком со всей космологией, а вот в обязанность шамана входило умение хорошо разбираться в этой «географии». Тем не менее, существовал древний «фонд» духов; их знали все, их изображения и названия были одинаковы. Остальные духи, более поздние, связанные с личными переживаниями какого-нибудь шамана, носили более локальный характер [18, с.70]. Шаман же имел непосредственную связь только с определенными духами. Их можно разделить на две группы. *Духи-покровители* шамана, один или несколько, – это духи, приведшие шамана к его практике: либо переданные другим шаманом, либо «призвавшие» человека к шаманской деятельности. Они как бы опекают шамана; он обращается к ним за помощью. Духи-покровители дают шаману *духов-помощников*. Это подчиненные шаману духи. Именно они выполняют приказания шамана, делая возможной его практику [1, с.79; 24, с.47]. Камлая, шаман может по мере необходимости общаться с иными духами, например, духами-хозяевами данной местности, очага и т.п.

В связи с тем, что шаманизм всегда сосуществует с другими эзотерическими практиками, следует выделить чисто шаманские функции от сходных функций иных религиозных и социальных институтов. Например, магия была распространена в архаических обществах, но магическая функция шамана – укрошение огня, магический полет. Шаман – знахарь, но его методы целительства в первую очередь направлены на работу с душой. Являясь проводником душ, он вообще специалист по душе, он «видит» ее. Один из самых выразительных, по сравнению с другими религиями, аспектов шаманизма заключается в том, что шаман повелевает своими духами-помощниками, по крайней мере, общается с ними на равных, умеет налаживать контакт с душами умерших, демонами, духами природы, не становясь их орудием. Сам факт отсутствия трепета и умиловления, так называемое «общение на равных», обособляет шаманизм в ряду других форм религии [24, с.14–15]. Отличительной особенностью шаманизма является также процесс, в ходе которого человек принимает решение стать и становится шаманом. Существуют три категории, характеризующие приход к шаманской деятельности [15, с.47]: человека «избирают» духи, человек пожелал стать шаманом, старый шаман перед смертью передает свое знание и духов своему наследнику (внуку). У некоторых народов какая-либо категория может отсутствовать. Например, у народов Нижнего Амура имеет место лишь первая категория «призванных» шаманов [18, с.35]. Человек заболевает «шаманской болезнью» [1, с.98], которая подразумевает духовный кризис, нервные, психические, а также различного рода физические отклонения, сопровождающаяся тем, что будущего шамана во сне или во время озарения посещают духи и предлагают ему стать шаманом для излечения от болезни. При этом практически все старались отказаться от вступления в шаманскую деятельность [1, с.106; 18, с.35], но смирились ради излечения. Если же неопит относился к двум другим категориям, то необходимым условием для его вступления в шаманы являлось достижение транса, соответствующих снов и озарения (их содержанием было посвящение: умерщвление духами кандидата в шаманы и его воскрешение [20, с.272]). Далее для неопитов всех трех категорий следовал дидактический этап. Старые шаманы обучали их вполне конкретным сложнейшим шаманским техникам. Будущий шаман должен был показать способность достижения экстаза, при этом он должен был уметь налаживать контакт с духами [24, с.68]. После этого следовало формальное посвящение: старый и новоиспеченный шаманы камлали вместе [18, с.37].

Геродот оставил нам описание обряда похорон рядового скифа: «Когда же умирают все прочие скифы, то ближайшие родственники кладут тело на повозку и возят по всей округе к друзьям. Все друзья принимают покойника и устраивают сопровождающим угощение, причем подносят и покойнику отвесть тех же яств, что и остальным. Простых людей возят таким образом по округе сорок дней, а затем предают погребению. После похорон скифы очищают себя следующим образом: сперва умащают и затем промывают го-

лову, а тело очищают паровой баней, поступая так: устанавливают три жерди, верхними концами наклоненные друг к другу, и обтягивают их затем шерстяным войлоком; потом стягивают войлок как можно плотнее и бросают в чан, поставленный посреди юрты, раскаленные докрасна камни. В Скифской земле произрастает конопля – растение, очень похожее на лен, но гораздо толще и крупнее... Взяв это конопляное семя, скифы подлезают под войлочную юрту и затем бросают его на раскаленные камни. От этого поднимается такой сильный дым и пар, что никакая эллинская паровая баня не сравнится с такой баней. Наслаждаясь ею, скифы громко вопят от удовольствия» [Herod., IV, 73-75].

Большинство авторов приведенный выше сеанс «очищения» рассматривают как шаманское камлание, а «вопли от удовольствия» – как глоссоласти (песенный язык общения шамана с духами), являющиеся следствием экстатического состояния шамана. М. Элиаде указывал на «шаманский характер этого погребального очищения; культ умерших, использование конопли, удушье и крики составляют по сути специфический религиозный комплекс, целью которого мог быть только экстаз» [24, с.291]. Какие же детали обряда служат основанием для таких выводов? Согласно вышесказанному, обряд проводился после похорон. А в этой связи следует отметить, что именно с погребальным обрядом связана основная работа шамана. На нем лежит ответственность за душу умершего [1, с.80; 18, с.155-167]. По свидетельству таких авторов, как Н.А. Алексеев и А.В. Смоляк, изучавших шаманизм сибирских и алтайских народов, для камлания шамана сооружался специальный «погребальный» шалаш (юрта) [1, с.90; 18, с.160]. Мы же, исходя из сообщения Геродота [IV, 73], видим, что и скифы каждый раз строили новое сооружение. У тюркских народов проводы души шаманом тоже совпадают с обрядом «очищения» родственников умершего [24, с.291]. Участники сеанса: родственники умершего, шаман, его помощники – находясь в юрте, становятся действующими лицами обряда, в процессе которого шаман входит в транс. Как уже было отмечено, распространенным среди шаманов способом усиления экстатического переживания было использование психотропных средств. У скифов таким средством, очевидно, служила испаряющаяся смола конопли. Памятуя об иранском происхождении скифов, приведем сообщение М. Элиаде о том, что «применение конопли в целях достижения экстаза зафиксировано у иранцев: именно иранское название конопли *bangha* стало обозначением мистического опьянения в Средней и Северной Азии» [24, с.293].

Геродот описал также похороны скифского царя [Herod., IV, 71-72]. Труп царя возили по всей скифской земле. Потом его погребали в Геррах, насыпая курган над могилой. Через год после похорон вокруг могилы устанавливали пятьдесят «всадников». Такой «всадник» представлял из себя чучело коня и юноши (предварительно задушенного), скрепленных в виде конной статуи.

Используя оба рассмотренных выше фрагмента из книги Геродота, а также свидетельства исследователей шаманизма у сибирских и алтайских народов [1, с.178-187; 18, с.155-167], мы построили сравнительную таблицу.

Таблица 1. Сравнительная таблица погребальных обрядов скифов и народов Сибири

СКИФЫ		НАРОДЫ СИБИРИ
Тело царя возили по всей Скифии	Тело рядового скифа возили по всем родственникам	Тело не хоронили сразу. Душа в течение нескольких дней «гуляла» по земле. Не могла сама пойти в загробный мир
Ингумация		Ингумация
Проводился обряд «очищения». Родственники умершего собирались в юрте. Экстаз. Глоссоласти		Шаман камлал в специально построенной юрте. Искал душу. Помещал её в специально приготовленную фигурку, хранящуюся один год
Через год вокруг царской могилы ставили «всадников»		Через год проводился обряд <i>каса</i> (название, используемое народами Нижнего Амура) – перевоз души в загробный мир

Анализируя данную таблицу, можно сделать вывод, что целью скифского обряда «очищения» мог быть поиск души покойного. Причиной могло быть также сопровождение души умершего в иной мир [24, с.291]. Одним из объяснений сеанса может быть попытка договориться с духами-покровителями о сопровождении ими души покойника [20, с.274]. Подобным образом на Алтае шаманы провожают в Ад душу умершей сорочкой назад женщины [24, с.291]. Но, возможно, шамана интересовала судьба души умершего в загробном мире. Это связано с необходимостью установить социальную опасность покойника [ср. 21, с.535]. После сеанса могли последовать соответствующие действия, например, в случае отрицательного результата – дробление костей скелета и т.п. [21, с.535]. Исходя из данных сравнительной таблицы можно сделать вывод, что и у скифов через год после смерти царя проводился большой обряд, имеющий отношение к душе покойного правителя скифов, а, в частности, это мог быть «перевоз души» царя в загробный мир (тогда верная «конница» сопровождает своего господина).

При интерпретации сцен, изображенных на Золотой пекторали из Толстой Могилы, Д.С. Раевский сделал вывод о скифских представлениях, связанных с делением Вселенной на Верхний, Средний и Нижний миры [14, с.121-122]. Д.С. Раевский указывает на то, что скифский Папай (см. табл. 2) является олицетворением Верхнего мира, а его супруга Апи – Нижнего [13, с.30-33]. Из легенды Геродода [IV, 5] нам известно, что от их союза родился Таргитай (олицетворение мира людей) – прародитель скифов. С.С. Бессонова обосновывает тот факт, что «по обрядности и способам общения с божеством» скифская религия относилась к числу шаманских, для которых характерны представления о делении Вселенной на нижний, средний

и верхний миры, посредником между которыми является шаман. Навершие из Лысой Горы, по мнению С.С. Бессоновой, напоминает навершия, используемые в шаманских ритуалах [5, с.3-6]. С.С. Бессонова также поднимает вопрос о захоронении шаманов [4, с.24; 19, с.122]. Казнь прорицателей – сжигание их в повозке с хворостом, запряженной быками, описанная Геродотом [Herod., IV, 69], скорее всего, указывает на наличие в скифском обществе категории гадателей, отличных от шаманов. Это характерно почти для всех народов, в религии которых присутствует шаманизм [20, с.274]. С.С. Бессонова указывает на то, что «захоронений жрецов археологически не прослеживается», но из «этнографии известно, что шаманов часто хоронили в обычной одежде, а предметы культа хоронили где-либо или вывешивали отдельно. У шаманов мог сохраниться и иной способ захоронения, например, наземный или надземный, в отличие от общепринятого – подкурганного» [19, с.122]. Некоторые авторы указывают на возможность существования кремации у архаических скифов [12, с.152]. В виду особой связи шаманов с архаичным, при погребении шамана традиция могла сохраняться.

М. Элиаде обращал внимание на «шаманскую» структуру скифских загробных верований и указывал на то, что «для скифов характерна «классическая» для иранской традиции космологическая схема трех космических областей, соединенных центральной осью. Символом оси могли служить Колонна, Древо, Мост... В иранской погребальной мифологии существенную роль играет Мост Чинват. Переход через него в некотором смысле определяет предназначение души и является трудным испытанием, структурно равнозначным инициационному: Мост Чинват является как бы «многогранной балкой» и разделен на несколько переходов. Для праведных он просторный, «девять копий в ширину», а для безбожников – узкий, как «лезвие бритвы». Мост Чинват находится в «Центре Мира». В «Центре Земли», «на высоте 800 людей» возвышается Какад-и-Даитик, «Пик Суда», а Мост Чинват тянется от Какад-и-Даитик до самого Эльбурса. Это означает, что мост соединяет в «Центре» Землю и Небо. Под Мостом Чинват открывается отверстие Ада: традиция представляет его как продолжение Эльбурса... Шаманы свободно передвигаются между тремя зонами; умершие должны пройти через мост во время своего путешествия в потусторонний мир». М. Элиаде отмечает важность того, что Мост служил для перехода души умершего в другой мир, но одновременно являлся и дорогой экстатиков [24, с.292]. Таким образом, если в верованиях скифов существовал аналог Моста, то, возможно, сохранилась и отмеченная М. Элиаде особенность.

Таблица 2. Пантеон скифских божеств

Табити			
Папай		Апи	
Гойтосир	Агримпаса	Таргитай	Арес

Из сообщения Геродота [IV, 59] нам известно, что верховным божеством скифов являлась Табити (Гестия) – божество женского пола. С.С. Бессонова в этой связи полагает, что существовала особая роль женского начала в скифской религии. В своей работе она указывает и на значимость того факта, что данное божество не было антропоморфным, что, несомненно, означает архаический характер этого аспекта скифской религии [5, с.5]. Клятва «царскими гестиями», то есть божествами царского очага, считалась у скифов самой священной. Ее нарушение влекло за собой болезнь царя, а клятвopеступника ждала смертная казнь [Herod., IV, 68]. Таким образом, Табити была наиболее почитаемым скифским божеством [19, с.120; 13, с.87].

О значительной роли женщины в скифском обществе пишет Геродот [IV, 26, 110-117]. Древние авторы полагали, что у некоторых скифских племен существовали следы матриархата. Скилак Кариандский в своем путеводителе «Перипл» даже излагает следующее мнение: скифские женщины имели в своих руках бразды правления. Данное утверждение нельзя понимать дословно, но оно может указывать на высокий статус женщины. Подобные замечания характерны не только по отношению к скифам. У сарматов, соседей скифов (с III в. до н. э.), общественное положение женщин было очень высоко [23, с.112]. Подтверждением значимости роли женщины у скифов могут служить археологические находки многих специалистов по исследованию скифов Северного Кавказа [7]. В данном случае представляет большой интерес традиция скифов Северного Кавказа, так как она является «архаичной» для скифского мира.

Скифы – кочевой народ, основное их занятие – скотоводство. Если предположить, что скифская религия имела во многом шаманские черты, то наличие скотоводства у скифов не противоречит принятой многими авторами концепции [8, с.45; 10, с.17]: архаическое – время культуры, основанной на выращивании крупного рогатого скота, шаманизме и культе Великой богини – эпоха «партнерства», предшествующая эпохе «владычества». Связь скифских верований с культом Великой богини вполне подтверждается вышесказанным о Табити и вообще о роли женщины в скифском обществе. Таким образом, ранние скифы сохраняли в своих верованиях много архаичных элементов. Но скифское общество – несомненно «владыческое». Из представленного ряда – скотоводство, шаманизм, культ Великой богини, «партнерство» – не раскрытой осталась связь между отношениями в скифском обществе и представлениями, характерными для эпохи «партнерства». Эпоха «партнерства» подразумевает равный статус полов в политическом, экономическом, социальном смысле. Такого равенства не было в скифском обществе. Но некоторые его элементы можно проследить. Женское в обществе обязательно надо рассматривать как устойчивость взглядов о большой роли женщины-матери, о женском начале природы; при этом такие взгляды мужскому населению прибавляют ещё больше мужского: забота о женщине, крайнее уважение к ней [ср. Herod., IV, 110-117]. По мнению некоторых исследователей [8, с.35], эта традиция часто включает в себя и такой элемент, как низкий уровень

страха перед Высшими Силами (именно страх перед божеством порождает ассоциирование хтонического с женщиной, так как женщина, являясь матерью всего, может зачать хтоническое чудовище). Это и есть описанное выше «общение на равных», являющееся инвариантом шаманизма. Шаман предстает как посредник между миром обычной реальности и миром духов. В нешаманских религиях, как правило, божества предстают как сверхъестественные существа, наделенные нечеловеческими свойствами: бессмертие, вездесущность, всемогущество – и внушающие панический страх. Духи же шаманских народов тоже имеют силу и опасны для человека. Шаманы Нижнего Амура [18, с.164–165] боялись долго оставаться в буну (загробном мире), были всегда насторожены при общении с духами; духи могут причинить им вред. Но эта боязнь подобна тому, как человек может опасаться других людей, бытовой страх. Отсутствие же у шаманистов панического страха коренится в том, что для них духи – реальные материальные невидимые существа. Душа человека в их представлении – также материальное невидимое маленькое тело (у нанайцев: висящее на подоле одежды человека) [18, с.110]. Следовательно, когда душа шамана общается с духом, происходит взаимодействие подобного с подобным.

Эти два элемента, отсутствие трепета перед Высшими Силами и значительная роль женского, связаны между собой в следующем контексте. Именно общество свободное от раблепия, то есть не запуганное властью владыки, не станет отодвигать женщину на самый задний план, равно как и не станет трепетать перед богами, так как отсутствует еще сознание самого трепета перед владыкой. Прямое перенесение данной концепции на скифское общество невозможно: война играет значительную роль в жизни скифов. Но равно как снижается в скифском обществе рассматриваемого времени удельный вес шаманизма, так и постепенно уменьшается роль женщины.

Объяснением сочетания значительной роли женщины у скифов и воинственности народа может служить наличие в скифской религии элементов шаманизма. Шаманы, которыми, как мы предполагаем, и являлись служители культа, правильно оценивали роль женщины, ее связь с природой, в своем экстатическом трансе не будучи предубеждены ничем [8, с.61]. При этом не вызывает сомнения, что статус служителей культа у скифов был очень высок, а также имеется много сведений о влиятельности шаманов у других народов [22, с.177-179].

Таким образом, мы полагаем, что наличие характерной для скифов высокой роли женщины в обществе и институт шаманизма являются взаимосвязанными составляющими скифского мировоззрения.

Геродот сообщает, что у скифов не было храмов [Herod., IV, 59]. Отсутствие храмов божествам вновь напоминает нам о свободном отношении скифского народа к общению с Высшими Силами, что в свою очередь говорит о связи с шаманским пониманием мира. Вместе с тем такое отношение может вообще поставить под вопрос религиозность скифского общества. Предупредить его можно, вспомнив о сакральном отношении скифов к могилам своих предков [Herod., IV, 127, 172]. В свою очередь культ предков самым тесным образом связан с шаманизмом [20, с.276].

Известно, что в Древней Индии эпохи Ригведы не было идолов, но были влиятельные жрецы [22, с.170]. О персах, у которых, несомненно, был мощный институт жречества [22, с.171], Геродот тоже пишет, что у них не было храмов [Herod., I, 131].

Однако по всей Скифии стояли алтари Арею [Herod., IV, 59] – богу стихийной, жестокой войны. Алтарь Арею представлял собой огромную кучу хвороста с водруженным на ней мечом. Данное божество не было антропоморфизировано (его символом служил меч). Наверху кучи была четырехугольная площадка, три стороны которой были отвесны, а с четвертой был доступ [Herod., IV, 62]. Служитель культа нес жертвенную кровь наверх к мечу, поднимаясь по той стороне, где, видимо, было некое подобие лестницы или пандус. С.С. Бессонова трактует этот обряд как «восхождение шамана» [5, с.10]. Действительно, подобный обряд очень характерен для шаманизма [20, с.277] и является неотъемлемым элементом шаманизма сибирских народов: вознесение в Небо внешне предстает как восхождение по лестнице, взбирание на дерево, столб и т.п. Залезание на дерево как желание вознесения – это пример «магического» действия (симпатическая магия), связанного с древними представлениями о равнозначности действия над телом (предметом) и изменением состояния души (свойств предмета). Аналогом дерева служили лестница, крыша жилища и т.п.

Из сообщений древних авторов мы знаем, что среди скифских служителей культа выделялись энареи. О происхождении энареев Геродот пишет следующее: «...скифы прибыли в сирийский город Аскалон. Большая часть скифского войска прошла мимо, не причинив городу вреда, и только несколько оставшихся воинов разграбили святилище Афродиты Урании. Как я узнал из расспросов, это святилище – самое древнее из всех храмов этой богини. Ведь святилище на Кипре основано выходцами оттуда, как утверждают сами киприоты, а храм в Кифере воздвигли финикияне, жители Сирии Палестинской. Грабителей святилища в Аскалоне и всех их потомков богиня наказала, поразив их навеки «женским» недугом. И не только сами скифы утверждают такое происхождение их болезни, но и все посещающие Скифию могут видеть страдания так называемых энареев» [Herod., I, 105]. В своем трактате «О воздухе, водах и местностях» Псевдо-Гиппократ определяет «женскую болезнь» как половое бессилие и сообщает о том, что энареи имели женские привычки, носили женские одежду и прически, разговаривали как женщины [9, с.63].

С.С. Бессонова полагает, что «обычай энареев довольно близки к шаманским... Прежде всего, представление об избраннычестве – почувствовав себя бессильными в половом отношении, скифы решают, что в чем-то провинились перед божеством, и посвящают себя служению ему; превращение пола – женская одежда, «женский» язык и образ жизни энареев; представление о них как о страдающих за грехи предков; наличие экстатических моментов в ритуале; наследственность дара». Далее С.С. Бессонова высказывает предположение о том, что энареи «считались наиболее могущественными и опасными, подобно «превращенным» шаманам народов Севера» [3, с.57]. Описывая шаманов «превращенного пола» у чукчей, С.А. Тока-

рев отмечает, что они тоже подражали во всем женщинам [20, с.290].

«Призыв» энареев к их профессии носил шаманский характер: богиня Иштар поразила мужчин «женской» болезнью, и они стали служителями ее культа [Herod., I, 105]. В то время как знаком для служения богу, характерным для других форм религии, может стать иерофания, не сопровождающаяся значительным психическим надрывом, именно шаманизму свойственно наличие серьезной болезни и одолевание духами, при котором у человека не остается выбора как только смириться и стать шаманом [24, с.32; 20, с.271-279; 18, с.35; 1, с.98]. М. Элиаде сравнивает «женскую болезнь» скифских энареев с андрогинией сибирских и североамериканских шаманов [24, с.291]. Предположение о шаманском характере энареев подкрепляется тем, что служили они именно Великой богине (ее связь с шаманизмом мы отмечали выше).

Как правило, одно и то же общество содержит несколько различных групп служителей культа, отличающихся исполняемыми функциями. И если функции в ряде случаев могут быть схожими, то используемые методы различны. В ходе исторического процесса может происходить объединение ряда религиозных функций около главной (возможно, единственной) группы служителей культа. У народов, основной религией которых является шаманизм, мы можем наблюдать, как шаман, основная способность которого заключается в работе с душой, выполняет и жреческие функции. При чем надо четко различать эти две функции, сочетание которых в данном случае нужно понимать следующим образом: функция шамана – это используемая способность, природный дар, талант, а функция жреца – это занимаемая шаманом должность. Но даже у этих народов существуют другие (менее значительные) группы, имеющие сходные с шаманскими функции. Например, у народов Нижнего Амура, помимо шаманов были гадатели. В случае болезни они держали над больным маятник и шептали имена духов. Если маятник раскачивался, значит, названный дух и являлся причиной болезни [18, с.42]. Также у них были знахари – тудины, работавшие не с душой, а с телом. Они обладали какой-то собственной неисследованной силой (шаман же обладал силой в том смысле, что у него были сильные духи) [18, с.47]. У якутов были мэнэрики, страдающие особой формой северной истерии. Через мэнэриков покойник мог передать свое требование [1, с.66].

Тем не менее, ясно, что не могло быть групп служителей культа с абсолютно идентичными функциями. Чтобы «найти» шаманов в скифском обществе, необходимо выделить все такие группы. Мы помним, что у скифов были гадатели по ивовым прутьям [Herod., IV, 67]. Энареи же гадали по липовой коре [Herod., IV, 67]. Скифский царь выполнял некоторые жреческие функции, в частности, охранял «священное золото» [Herod., IV, 7]. Скифские воины имели свой ритуал: пили кровь первого убитого врага [Herod., IV, 64], становились побратимами, испив смешанной с вином крови друг друга [Herod., IV, 70].

Таблица 3. Методы шамана и иных мистиков, связанные по сходству выполняемых функций

Шаман получает информацию от духа-покровителя и духов-помощников	Гадатель использует методы симпатической магии
При болезни шаман возвращает утерянную душу больного	Знахарь работает с телом, использует целебные растения
Шаман договаривается с духами	Заклинатель использует целительную силу слова
Шаман общается с духом-покровителем, повелевает духами-помощниками	Профессиональный жрец отправляет ритуал божеству, присматривает за дарами, жертвоприношениями

По всей видимости, обособление гадателей по ивовым прутьям от энареев связано с какими-то особыми методами последних. Энареи были служителями культа с определенным кругом функций, т. е. могли быть шаманами.

Таким образом, для ранних скифов были характерны представления о делении Вселенной на три области: нижний, средний и верхний миры. Обряд «очищения» после похорон у скифов представлял собой шаманские камлания. В контексте шаманизма существовали особая роль женского начала в скифской религии и низкий уровень страха перед Высшими Силами. Некоторые обряды скифов генетически были связаны с шаманскими ритуалами. Шаманский характер поведения был присущ энареям.

Перспективой дальнейшего развития проблемы шаманизма в культуре скифов может быть тщательная проработка археологического материала.

Источники и литература

1. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1984.
2. Али-Гирей. Кровь и небо шаманов. К истоку традиций (монография). – Харьков: ЧП «Див», 2006.
3. Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. – К.: Наук. думка, 1983.
4. Бессонова С.С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений // Обряды и верования древнего населения Украины: Сб. науч. Трудов / АН УССР, Ин-т археол. – К.: Наук. думка, 1990.
5. Бессонова С.С. Религия скифов. – Николаев: МП «Возможности Киммерии», 1997.
6. Геродот. История в девяти книгах. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир»«АСТ», 1999.
7. Гутнов Ф.Х. Социальная история скифов Северного Кавказа // РА, 1998. – № 1. – С. 54-64.
8. Данилин А.Г. LSD. Галлюциногены, психоделия и феномен зависимости. – М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2001.

9. Латышев В.В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1893.
10. Маккена Т. Пища богов. – М.: Рефл-бук, 1995.
11. Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. – М.: Больш. Рос. Энцикл., 1999.
12. Ольховский В.С. Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII–III вв. до н. э.): Ин-т археологии. – М.: Наука, 1991.
13. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. – М., 1977.
14. Раевский Д.С. Из области скифской космологии: опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой Могилы // ВДИ. – 1978. – №3.
15. Сафронов А.Г. Психология религии. – К., 2002.
16. Свирепо О.А., Туманова О.С. Образ, символ, метафора в современной психотерапии. – М.: Издательство Института Психотерапии, 2004.
17. Скифия: история, хозяйство, быт, религия, искусство, военное дело. – Николаев: «Возможности Киммерии», 2004.
18. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. – М.: Наука, 1991.
19. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время // Археология СССР /отв. ред. Мелюкова А. И. – М.: Наука, 1989.
20. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990.
21. Флёрв В.С. Разрушенные скелеты на могильнике Клин-Яр III на Северном Кавказе // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. VI. – Симферополь, 1998.
22. Хазанов А.М. Социальная история скифов. – М.: Наука, 1975.
23. Храпунов И.Н. Древняя история Крыма. – Симферополь: СОНАТ, 2003.
24. Элиаде Мирча. Шаманизм: архаические техники экстаза / Пер. К. Богущкий, В. Трилис. – К.: «София», 1997.
25. Эрриен Энжелес. Путь четырех дорог / Пер. с англ. Н. Кононенко – К.: «София», 2003.
26. Юнг К.Г. Тэвистокские лекции / Исследование процессов индивидуации. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1998.

Ермаков С. Г.

АРАБО-ЕВРЕЙСКОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ В ПАЛЕСТИНЕ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.

Палестино-израильский конфликт находится в центре арабо-израильского противостояния, что определяет сложность его разрешения и периодическое перерастание в «горячую» фазу. Очевидно, что без его урегулирования вряд ли возможно решить весь комплекс ближневосточных проблем.

Объективное представление об арабо-израильском конфликте составить очень трудно. Во многих публикациях представлен только «арабский» или только «израильский» взгляд на это противостояние. Эта работа представляет собой попытку уйти от обеих крайностей в оценках Ближневосточного конфликта и осветить события вековой давности, в результате которых Палестина стала одним из самых беспокойных регионов на нашей планете, рассмотреть истоки данного конфликта.

К 1800 году население Палестины не превышало 300 тыс. чел. В числе, которых евреев, в основном сефардов, было менее 5 тыс. Также насчитывалось 25 тыс. христиан. Остальное население было мусульманами суннитами. Арабо-язычное население делилось на христиан и мусульман. Был неоднороден и его национальный состав. Арабами были выходцы с Аравийского полуострова (Йемен), которые селились в основном в городах. В сельской местности жители представляли собой пёструю смесь арабов греков, европейцев-крестоносцев, албанцев и монголов. Также в Палестину переселялись черкесы, боснийцы, узбеки, туркмены. Издревле здесь жили греки и армяне. Евреи делились на сефардскую (восточную) и ашкеназскую (европейскую) общины. Арабо-язычные друзы, маргинальная секта, жили на севере. На стыке современных Израиля, Ливана и Сирии. Бедуины кочевали к югу от Иерусалима [3, с. 29].

К середине XIX века колонизация Палестины евреями уже велась. В так называемый досионистский период еврейскую иммиграцию организовывали несколько обществ: Ховавей Цион («Любящие Сион»), зародившееся в середине XIX века; Alliance Israelite Universelle («Всемирный Еврейский Союз»), созданный в 1860 году во Франции; и «Билу», созданный в Харькове в 1882 году. Много усилий для расселения евреев в Палестине приложил барон Эдмонд де Ротшильд. Французский банкир увлёкся обретением евреями своей земли и стал во многом движущей силой еврейской колонизации Палестины до периода политического сионизма. Из семи новых сельских еврейских общин, существовавших в Палестине в середине 1880-х годов, три не разорились только благодаря молодому Ротшильду [3, с. 21].

Всего же между 1880 и 1914 годами в Палестину въехало более 60 тыс. евреев, в результате двух волн иммиграции (1882–1903, 1904–1914), которые будут названы первой и второй «Алиями» [3, с. 39].

Иностранное влияние на Палестину в конце XIX начале XX века постоянно росло. Экономическое и социальное развитие сделало иными инфраструктуру и облик населения региона. Иностранные инвестиции увеличивались, города Палестины росли и развивались. Благодаря закону 1867 года, дающего право иностранцам покупать земли в Османской империи, сионисты легко скупали земельные территории.

После того как подобная скупка земли стала принимать массовый характер, арабское население, видя конкуренцию, стало выражать своё недовольство. Хоть земли в основном и скупались у местной знати, сре-