

**Коллектив Ходдера о религии в раннем неолите**

(*Hodder I. (ed.). Religion in the emergence of civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 373 p.*)

Имя главного памятника раннего неолита в Малой Азии фигурировало в нашей литературе в разных вариантах — как Джаталгуюк, Чатал-Гуюк, Чатал-Гююк, Чаталхююк и т. п. Здесь я буду употреблять транслитерацию, максимально близкую к турецкому произношению (Çatalhöyük) и отраженную в английских публикациях раскопок: Чаталхёюк (или Чатал-Хёюк, поскольку хёюк — это турецки «искусственный холм», «курган», «насыпь»; Çatalhöyük — «виллообразный холм»).

После книги Я. Ходдера «Сказание о леопарде» (Hodder 2006), посвященной образу леопарда в искусстве Чаталхёюка, вышел коллективный труд Ходдера с сотрудниками «Религия в возникновении цивилизации: на примере Чаталхёюка». Памятник выдающийся; вслед за Джеймсом Меллаартом (раскопки 1961–1965 гг.) Ян Ходдер во главе экспедиции раскапывал его в 1996–2002 гг.; сам Ходдер — ученик Дэвида Кларка и основатель течения постпроцессуализма в археологии; реконструкция ментальности — современное увлечение археологов. Поэтому понятен интерес к этой книге.

Памятник большой — 34 акра, население предположительно составляло 3,5–8 тысяч человек, раскопано 5 % территории. Датировка (калиброванная) простирается от 7400–7100 гг. до н. э. по 6200–5900 гг. до н. э. Ходдер дает округленную датировку 7400–6000 гг. до н. э. Поселок жил в течение 1400 лет. Есть еще несколько местонахождений на равнине Конья (это юг Центральной Анатолии), а в 400 км к ЮВ, уже в ЮВ Турции, в верховьях Евфрата, раскопано немецко-турецкой экспедицией еще одно раннеолитическое поселение, Гёбекли-Тепе, еще более раннее (9-го тыс. до н. э.) и давнее храмовые комплексы и интереснейшую скульптуру. Вокруг целый ряд схожих, но не столь крупных. Недавно Д. Бэрд и Т. Уоткинс провели раскопки поселений 13-го тысячелетия Бонджуклу и Пинарбаши, где культура типа Чаталхёюка предстала в самой ранней форме.

Задавшись целями углубленного изучения ментальности и религии, Ходдер сформировал интернациональный междисциплинарный коллектив и в течение трех лет (2006–2008) каждое лето на неделю выезжал с ним на памятник в Турцию, а также проводил семинарские занятия в университете Стэнфорда, США, где он профессор с 1999 г. (до того в Кембридже, Англия). Исследователи задались четырьмя вопросами (они сформулированы во «Введении» и «Заключении» Ходдера и неоднократно муссируются в разных статьях). Это:

Как археолог может распознать религиозное, духовное и трансцендентное в раннее время?

Были ли изменения в духовной жизни и религиозном ритуале необходимой прелюдией к социально-экономическим изменениям, ведущим к установлению цивилизации?

Занимал ли человек центральное место в духовной жизни раннего голоцена и ведет ли это к новой концепции человеческой деятельности (agency), которая имеет результатом доместикацию?

Являлись ли насилие и смерть фокусом трансцендентного религиозного опыта в переходе от раннего голоцена на Среднем Востоке и были ли эти темы центральными для социальной жизни?

Два последних вопроса, весьма частные для изучения религии, говорят о том, что скорее не постановка вопросов была началом исследования, а осмысление некоторых фактов из раскопок (обилие изображений человека в Чаталхёюке) и интересы конкретных исследователей (предположения о корриде, аналогии с забоем и коллективным поеданием быков) повели к постановке вопросов на обсуждение. Так или иначе вокруг этих вопросов шла трехгодичная дискуссия.

Результатом этой работы и явился сборник, в котором перу самого Ходдера принадлежат «Введение», «Заключение» и три статьи в соавторстве: с Линн Мескелл, археологом из Стэнфорда («Символизм Чаталхёюка в региональном контексте»), с Харви Уайтхаусом из Оксфорда («Виды религиозности в Чаталхёюке») и с Питером Пелсом из Лейдена, Голландия («Исторические дома: новая интерпретация архитектурных разработок в Чаталхёюке»), Двое последних соавторов — культур-антропологи, специализировавшиеся по Меланезии и по Африке. Итого пять статей. Остальные семь статей сборника написаны двумя археологами (Пол Уоссон из Пенсильвании, автор «Археологии рангов», и Каролин Накамура из Стэнфорда — специалист по статуэткам), тремя культур-антропологами (Морис Блок из Лондонской школы экономики, Уэбб Кин из Мичигана, специалист по Индонезии, и тот же Пелс) и двумя теологами (ЛеРон Шульц из Норвегии и Й. Венцель ван Хюйсстеен из Принстона). Эти семь статей: «Духовное вовлечение: трансформация религиозных символов в Чаталхёюке» Шульца; «Кодируя невидимое: эпистемические ограничения и понимание символического поведения в Чаталхёюке» ван Хюйсстеена; «Есть ли религия в Чаталхёюке или там только дома?» Блока; «Отмеченные, отсутствующие, обычные: подходы к неолитической религии в Чаталхёюке» Кина; «Темпоральности религии в Чаталхёюке» Пелса; «Неолитический космос в Чаталхёюке» Уоссона; «Магические отложения в Чаталхёюке: дело времени и места» Накамуры.

Ответы на поставленные вопросы разбросаны кусочками по всем статьям и собраны у Ходдера, но звучат очень скромно.

По первому вопросу (о распознавании религиозных памятников) ответ опирается на новые явления, обнаруженные экспедицией Ходдера. У Меллаарта было деление на дома и святилища (храмы, усыпальницы). Ходдер и его сотрудники пришли к выводу, что в более раннем поселении Гёбекли-Тепе имелись храмовые комплексы, а в Чаталхёюке такого деления нет, что во всех его домах люди жили, под полом были погребения, а во многих еще и устраивались некие ритуалы, для которых были созданы изображения (лепные и фрески).

По второму вопросу (о воздействии религиозных ритуалов на социально-экономическое развитие) представлены такие факты: оседлость фиксируется с 11-го тысячелетия до н. э., религиозные скульптуры (в Гёбекли) — с 9-го и полное одомашнивание — с того же времени, а Чаталхёюк заселен с 7-го. Высказана гипотеза, что оседлость потребовалась ради использования

глины для инсталляций и скульптур (разумеется, без доказательств). Более убедительно звучит противоположная гипотеза — о воздействии материальной жизни на духовную: в палеолите животные и (в небольшом количестве) люди изображались только порознь, а в Чаталхёюке, в среде обитания людей с домашними животными — вместе (впрочем, антропоморфные фигуры и в палеолите становились центрами композиций, например, в пещере Труа Фрер во Франции). Именно в Чаталхёюке проходило одомашнивание крупного рогатого скота, и авторы тома считают, что символические ритуалы по заклинанию и коллективному поеданию диких быков способствовали одомашниванию, хотя как именно это происходило, не описано.

Третий вопрос касается роли именно человеческих изображений. В верхнем палеолите, по мнению Ходдера, человеческие фигуры ограничивались ролью шамана или трикстера, антропоморфных богов, господствующих над животными, не было (в той же пещере Труа Фрер антропоморфная фигура с чертами животных — явно распорядитель животного мира). А в Гёбекли и Чаталхёюке в результате одомашнивания новые функции появились. Трехметровые стелы с изображениями животных по всей поверхности имеют с боков человеческие руки, а в Чаталхёюке масса человеческих изображений, в том числе женская фигура с руками на головах кошачьих хищников. На изображениях люди обуздывают животных и господствуют над ними.

Четвертый вопрос — о смерти и насилии и роли этой тематики в ранней религии. Нет, авторы сборника не имеют в виду общей значимости мыслей о смерти в возникновении представлений о душе, мире ином и т. п. Речь идет о другом. Вообще-то Ходдер отвергает идею Меллаарта о женских фигурах с животными как изображениях богини-матери (образа, столь распространенного на Древнем Востоке), но он считает эти изображения сакральными и обращает внимание на то, что только спереди у фигуры пышные формы, навещающие мысль о плодородии, а сзади ее туловище раскрыто — видны кости. Так что это если и богиня, то не только рождения и плодородия, но и смерти и насилия. Это насилие связано, по Ходдеру, с характерным для скотоводов забоем животных (но ведь охота еще больше связана с убиванием животных!).

Несколько искусственно к этой тематике привязан вопрос о погребениях под полами жилищ и культе черепов. Причины, по которым обычай погребать покойников под полом жилища возник именно в раннем неолите, а затем исчез, не рассматриваются. Любопытное наблюдение сделано экспедицией Ходдера. Дома периодически обновлялись и существовали долго, более ста лет, сменялось несколько поколений обитателей. За это время под полом накапливалось в среднем по 5–8 покойников. Но есть дома, в которых погребено больше покойников, чем в них могло жить за все время существования — от 30 до 62. Эти дома Ходдер называет «историческими»: в них скопились предки и аккумулирована история общины. По-видимому, считает он, были дома, в которые сносили для погребения покойников с соседних нескольких домов.

Когда хоронили новых покойников, кости прежних отодвигались, переупорядочивались, зубы с одних черепов вставлялись в другие, а иной раз черепа некоторых покойников отделялись от всего скелета и с ними производились некие манипуляции, например, оштукатуривание — как бы восстановление плоти. Из 350 скелетов у 6 удален череп. В одном случае под полом найден

скелет женщины с мужским оштукатуренным черепом в руке. Поскольку пол над нею не пробит, Ходдер трактует это как строительную жертву.

Ходдер и его сотрудники установили, что хотя разводили обитатели Чаталхёюка овец и коз, но эти животные не фигурируют в их искусстве, а излюбленными образами являются дикие животные, преимущественно сильные и опасные (леопард, вепрь, бык, олень), и те части тела этих животных, которые наиболее опасны — пронзают тело, пускают кровь. Особенно сосредоточены дикие звери в местах празднования — торжественного поедания мяса забитых крупных животных.

Это общество с почитанием мужских качеств, и среди 1800 статуэток Чаталхёюка только 80 могут быть достоверно отнесены к женщинам.

Все эти наблюдения и размышления очень важны, и, можно сказать, что открытия, начатые Меллаартом, уточняются и продолжаются. Несколько иначе видится мне сборник сам, как исследовательская и литературная реализация сделанных открытий. Он представляется очень многословным и бесформенным, перегруженным пространными и туманными разглагольствованиями на самые разные темы. Чтобы извлечь полезную информацию, текст нужно отжимать, удаляя воду, и с водой могут уйти целые статьи.

Причин тому я вижу несколько. Во-первых, это общий характер пост-процессуалистского дискурса — для него типично свободное разглагольствование без четкого структурирования, без жесткой методики, с заменой дефиниций метафорами, а профессионализма философией.

Во-вторых, это неудачный подбор наук для междисциплинарного исследования религии. Тут бы археологам помогли культур-антропологи (прежде всего этнографы и этнологи), историки культуры (особенно религиоведы), историки искусства, семиотики, психологи, нейрологи. Но привлечение вместо психологов и нейрологов двух теологов выглядит странно. Дело не в их личной принадлежности к этой профессии — аббат Брёйль был католическим священником, но он занимался археологией, не впутывая свои теологические воззрения в анализ первобытного искусства, даже был эволюционистом. Шульц и ван Хюйсстеен подходят к изучению артефактов Чаталхёюка именно как теологи — они ищут доказательств того, что Чаталхёюк подтверждает «естественность и рациональность религиозной веры» (с. 102), что «хоть биологическое происхождение прямо сформировало человека и человеческое понимание, генезис религий, столь уникальных для человека, не есть нечто, что мы могли бы без проблем экстраполировать из ранних объяснений в биологических и нейрологических исследованиях» (с. 105). Другая крайность представлена в статье антрополога Мориса Блока — по его мнению, в неолите вообще не было религии! Безрелигиозный период когда-то рисовала и советская наука. Ныне и марксисты признают, что религия, по крайней мере, в верхнем палеолите присутствует. Но все-таки в современности у религии и науки кардинально расходящиеся подходы к изысканиям, совершенно разные задачи и принципы рассуждения.

В-третьих, при таком коренном расхождении взглядов естественно разговаривать на разных языках. Как выясняется, разные авторы тома по-разному понимают, что есть «религия» и «магия» — основные понятия в этой дискуссии. Для теологов это одно, для антропологов Блока и Кена — другое. Как обсуждать состояние материала и соглашаться или спорить, если основные понятия

не являются общезначимыми? В статье «Неолитический космос Чаталхёюка» Уоссон под «космосом» понимает «представление о мироздании». Накамура под «магией» понимает «суеверие», а под суеверием — то, во что нет законных оснований верить. Чем тогда религия отличается от магии?

Очевидно, что нужно было либо собрать авторов по крайней мере с единым научным языком, либо привести их понятия к какому-то единому знаменателю, либо исключить из дискуссии спорные понятия и вести дискуссию только о материалах и гипотезах, называемых одинаково.

Представление о религии Чаталхёюка выглядит в томе Ходдера как-то клочковато. Какие-то кусочки вырисовываются о погребениях под полами, какие-то о статуэтках, что-то о забое быков и предполагаемых празднествах мясоядения с последующим поступлением черепов на хранение, обрывки сказания о леопарде, кое-что о грифах, откусывающих головы у людей. Но в цельную картину не только религии Чаталхёюка, но и хотя бы системы загробного мира эти фрагменты не складываются.

Если сравнить картину погребального ритуала в реальном Чаталхёюке и то, как представляли себе жители домов переход в иной мир, то получится огромное расхождение. Это не столь уж редко также в других культурах, а по своему содержанию то, что вырисовывается в искусстве, имеет сильные аллюзии в индо-иранском мире и кое-где еще. Если в реальности покойников хоронили скорченными под полами домов, то в представлениях, зафиксированных в великолепных изображениях на стенах, картина совершенно иная: тут предстают некие высокие сооружения с лестницами, по которым трупы подняты наверх, а над всем этим колоссальные птицы (грифы) откусывают головы людям. В реальности у некоторых трупов действительно не хватает черепов, но таких сооружений не найдено.

Для значительно более позднего периода такие сооружения известны — у разных народов иранского мира первого тысячелетия до н. э. и первого н. э. Это «башни молчания», дахмы, на которых трупы выставлялись на съедение птицам-стервятникам и собакам, чтобы оголить кости от мертвой плоти — она считалась ритуально нечистой, и нужно было предохранить чистые стихии — воду, землю и огонь — от осквернения. Пережитки выставления зафиксированы и у индоариев. Можно предполагать нечто подобное и в энеолитических (V–IV тыс. до н. э.) культурах крашеной керамики (типа трипольской) Балканского полуострова, поскольку при обилии поселений могильники этих культур в основном не обнаружены. Таким образом, путь передачи этой традиции от малоазийского неолита через энеолит Балканского полуострова в иранские степи может быть реконструирован.

В индоиранском мире этот ритуал связан с идеей метемпсихоза — переселения душ для новой жизни и возрождения, а птицы и собаки выступают переносчиками душ. Они уносят души покойников в иной мир, откуда затем души поступают к беременным женщинам для внедрения в тела младенцев (Клейн 2009, 2010: 225–247). На фресках Чаталхёюка это действие можно видеть поэтапно. На одной фреске грифы в воздухе откусывают головы людям (так во многих культурах изображалось умерщвление). На другой фреске показаны дахмы с трупами людей наверху, а по бокам сидят грифы, в животах которых оказываются бабочковидные души. На третьей фреске видны женщины,

по сторонам которых расположены грифы с открытыми клювами, а души оказываются уже в животах у женщин.

Во всей этой истории примечательно то, что идейная система религии не отражает прямо ритуальную практику, а наоборот, формирование этого сценария происходит сначала в виртуальном мире и лишь потом, много веков спустя, другими участниками, реализуется в практическом ритуале. Поначалу ритуал совершенно иной, лишь отдельные проявления свидетельствуют о том, что какие-то принципы этого идейного комплекса пробиваются и в религиозную практику (отделение некоторых черепов, свидетельства снятия плоти с костей и оштукатуривания черепов).

Движение этой традиции из Малой Азии на Балканский полуостров и затем в степи не обязательно говорит об этнической преемственности. Если неолитические и энеолитические народности с культурами расписной керамики Балканского полуострова действительно происходят, по крайней мере, частично от населения Малой Азии (о чем говорят данные палеогенетики), то от них степному населению ряд культурных элементов мог быть передан в порядке влияний и заимствований.

Таким образом, исследование религии малоазийского неолита далеко не исчерпано, как и исследование Чаталхёюка, не говоря уж о том, что вокруг много других памятников и впереди новые открытия.

### Литература

- Клейн Л. С.* 2005–2009. Собаки и птицы в эсхатологической концепции Ариев // SP 3: 185–194.
- Клейн Л. С.* 2010. Время кентавров. Степная прародина греков и Ариев. СПб.: Евразия.
- Hodder I.* 2006. *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*. London: Thames and Hudson.