

УДК 24-537+904

DOI: 10.48164/2713-301X_2023_13_99

В.И. Ионесов

Самара

Самарский государственный институт культуры

acdis@mail.ru

РИТУАЛЬНАЯ ИМИТАЦИЯ КАК СПОСОБ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПЕРЕКВАЛИФИКАЦИИ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ АРТЕФАКТОВ ПРОТОБАКТРИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ)

В период эпохального перехода к раннегосударственным (потестарным) образованиям усилилось обращение к всевозможным ритуально-подражательным практикам. Имитативные ритуалы широко использовались носителями сапаллинской культуры на юге Узбекистана во II тысячелетии до нашей эры. В статье рассматриваются особенности и смысловые позиции феномена ритуальной имитации в социокультурном процессе и погребальной практике постпервобытного общества на основе артефактов раннеурбанистического поселения Джаркутан и его некрополей (преимущественно материалы раскопок 1985–1992 гг.). Джаркутан – крупнейший раннегородской центр протобактрийской цивилизации, в культурной среде которого происходило формирование новой системы социально-нормативных отношений и ценностей. Автор объясняет некоторые аспекты ритуальной трансформации и символического обмена на основе погребального обряда сапаллинской культуры.

Ключевые слова: культура, имитация, ритуал, символическая трансформация, сапаллинская культура, Джаркутан, протобактрийская цивилизация, эпоха бронзы, погребальный обряд, социальный процесс.

Настоящая статья является продолжением нашего исследования феномена ритуальной имитации в культурном процессе, опубликованного в 2019 г. [1]. Культы и ритуалы традиционных обществ описаны преимущественно в этнологической литературе. Однако, несмотря на свою важность, тема подражательных символических систем в древней материальной культуре и в их погребальных практиках весьма слабо представлена в культурологических исследованиях. Хотя, по существу, ритуальная имитация актуализируется в религиозном обряде предметами материальной культуры, что делает последние источником археолого-культурологической интерпретации. Данное обстоятельство позволяет считать археологические материалы одним из важнейших ресурсов культурологического познания этого сложного культурно-исто-

рического и социально-психологического феномена. Однако в археологической и культурологической литературе проблема функционирования имитативных систем в материальной культуре и погребальном обряде до сих пор практически не разработана, несмотря на её очевидную актуальность.

Имитативные обряды имели весьма широкое распространение в ритуальной практике народов мира [2, с. 466–467; 3, с. 121–145; 4, с. 333–334; 5; 6, с. 681; 7, с. 267 и др.]. Сцены имитаций красноречиво описаны в Одиссее, Ригведе, Авесте. В погребальных комплексах ряда археологических памятников конца III – начала I тыс. до н. э. встречаются так называемые ложные захоронения (кенотафы), ритуально-имитативные предметы, сакрально-символические сооружения. Из ближайших

аналогий укажем на Дашли 3, Тындыр-йул, Тигровую Балку, Шахри-Сохте, Кали-банган, комплексы Мергара, долины Свата, Луристана [8, с. 56-58; 9, с. 64-67; 10, с. 24-26; 11, с. 55]. Однако ни в одном из памятников эпохи бронзы и раннего железа на Среднем Востоке имитация в обряде не получила такого самобытного, яркого и многообразного проявления как в южноузбекистанских комплексах сапаллинской культуры (период XVIII-X вв. до н. э.) [1; 12-15].

Предпринятый нами анализ есть попытка осмыслить некоторые символические атрибуции ритуальной имитации в социальной жизни и погребальной практике сапаллинской культуры. К числу таких опредмеченных в погребальных комплексах имитаций относятся глиняные антропоморфные статуэтки, модели алтарей, сосудов, жертвенников, некоторые сакральные символы, а также захо-

ронения животных и погребения в хумах (кувшинах). Но самое яркое и массовое проявление ритуала имитации связано с кенотафами и бронзовыми вотивными поделками, в миниатюре копирующими орудия труда и оружие (рис. 1).

В погребальных комплексах сапаллинской культуры Южного Узбекистана обнаружено более 350 кенотафов. Типологически их можно разделить на несколько групп: кенотафы с деревянной или матерчатой куклой; кенотафы с глиняными антропоморфными статуэтками и другими сакральными атрибутами; кенотафы с закланным животным (бараном); кенотафы с ритуальными (погребальными) цилиндрико-коническими сосудами. Социальное и сакрально-культовое назначение кенотафов рассмотрено нами в отдельных статьях [1; 15; 20-21], а также в публикациях других авторов [13-14; 16-18].

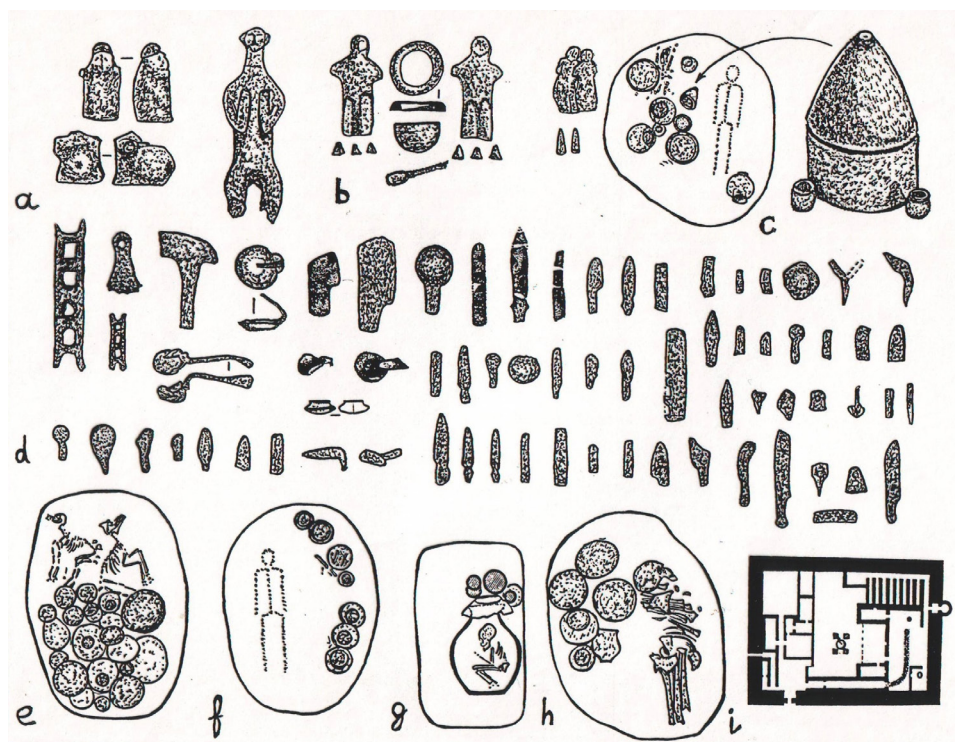


Рис. 1. Комплекс погребальных символических артефактов и сакральных объектов, использующихся в ритуальных имитативных практиках носителей сапаллинской культуры [19]

Нами было исследовано около 300 бронзовых имитативных предметов из примерно 150 захоронений Джаркутана, Сапаллитепа и Бустана, полученных в ходе обширных археологических раскопок, в том числе с участием автора, в период 1984-1992 годов. По форме и функциональным признакам их можно разделить на пять групп: орудия труда (ножи, топоры-секачи, тесла, стамески, мотыги, кетмени, ковши, серпы); оружие (кинжалы, мечи, наконечники, топоры-кельты); предметы домашнего обихода (быта) (лестницы, ложки, тарелки); предметы туалета (лопаточки, зеркала, бритвы); заготовки для votivных изделий (бронзовая проволока, аморфные пластинки и пр.). Все эти предметы изготовлены специально для погребений и в быту не использовались. Основную массу votivных имитаций составляют миниатюрные копии орудий труда и оружия, сделанные преимущественно техникойковки из тонкой бронзовой проволоки. В этих, казалось бы, «простых и тривиальных вещах», как выяснилось, таится глубокий культурологический смысл.

В исследовании культурно-аксиологической сущности имитативного обряда и его атрибуты мы исходили из следующих общетеоретических установок: 1) всякий ритуал всегда является средством выражения насущных, практических запросов общества; 2) всякая ритуальная имитация как особая сфера сакрально-культовой деятельности есть реакция на социальную «перегрузку» и «перезагрузку» религиозной системы в её адаптации к меняющейся исторической конъюнктуре; 3) такая трансформация, как правило, возникает в культурном процессе на переходных этапах, когда при нарастании социальных изменений традиционные средства ритуальной регламентации пытаются приспособиться к новым историческим вызовам за счет своей имитативной модификации [22]; 4) «всякая вещь, имеющая хождение в человеческом обществе, всегда есть тот

или иной сгусток человеческих отношений» [23, с. 193].

Особую значимость в интерпретации мировоззренческих установок и ритуальной стилистики носителей сапаллинской культуры имеет разнообразная коллекция монофункциональных глиняных поделок. Н.А. Аванесовой даны подробные описания и осуществлена каталогизированная систематизация всех найденных в некрополе БVI артефактов такого рода – скульптура (антропоморфная), алтарь, посуда (сосуд, ковш-черпак, ложка), конусовидные фишки-жетоны [13, с. 26]. В подобном сочетании они не встречаются не только ни на одном памятнике эпохи бронзы Средней Азии, но и в культурах Древнего Востока и Евразийских степей. Автор убедительно показывает, как глиняные поделки позволяют войти в мир ритуализированного самосознания, приобретая не только утилитарные, но сакрально-символические свойства [13, с. 25]. Основной деталью семантического кода глиняных поделок являются скульптуры (размерами от 14 до 25 см), различающиеся индивидуальной манерой исполнения. Все они представляют собой художественное воплощение образа человека. Но установлено, что признаки пола не всегда акцентированы; антропоморфные изображения имеют ритуально-регламентирующую функцию, но не сакрально-иконографические свойства [Там же].

Нельзя не согласиться с Н.А. Аванесовой, что «перед нами ранний *вещественный текст*, призванный “разъяснить” языком символов мифологические и мировоззренческие представления населения доурбанистической Бактрии, анализ которых дает ряд поразительных совпадений в мифорелигиозных системах индоиранцев» [13, с. 27]. Основательный анализ всей совокупности артефактов погребений с votivными атрибутами позволил исследователю сделать важный вывод о том, что «язык символов глиняных поделок соответствует образному изобразительному предметному письму ритуального характера (мифологическая

иконография ритуального “текста”» [13, с. 27]. Обитатели БVI, «манипулируя простейшими вещественными объектами, создавали очень сложные мифологические композиции языком символов» [13, с. 25].

Развитие материальной культуры древних земледельцев южного Узбекистана протекало в жестком противоборстве старого и нового, консервативного и новаторского, с нарастающей активизацией мутационных и селекционных процессов. Именно их адаптационная многовекторная взаимосвязь во многом определяла социокультурную эволюцию и облик освоенного обществом предметного мира. Сохранение традиций и утверждение инноваций в культуре – достаточно сложный процесс, который обусловлен как факторами внутренней реорганизации социума, так и внешними инокультурными импульсами. При этом данное явление отличается разнообразными и многосоставными формами социокультурной трансформации.

Относительная длительность исторического развития сапаллинской культуры (почти тысяча лет) предопределила тесное переплетение в ней различных этнокультурных связей, зависимостей, опосредований, что выразительно проявилось в предметном мире и, в частности, в погребальном обряде.

В культурном процессе источники, механизмы и направленность развития и взаимодействия традиций и инноваций определяются соответствующими социально-историческими контекстами, их сопровождающими. При этом традиции и инновации могут актуализироваться многообразными векторами развития, включая эволюционные и инволюционные процессы.

В культурогенезе традиций усматриваются такие процессуальные разновидности, как консервация, инверсия, рудиментация, иммурация, стагнация и пр. В одном случае традиции обеспечивают устойчивое воспроизводство культурного опыта, сохраняя и меморализуя основные социальные цен-

ности (*консервация*). В других случаях происходит общая деградация культурных традиций и утрата ими своей функциональной обусловленности и полноты развития (*рудиментация*); либо традиции пребывают внутри замкнутых сепаратных образований в состоянии неподвижности и заточения (*иммурация*); или в результате перестановки и трансформации основных традиций культура начинает развиваться в обратном направлении (*инверсия*).

В культурном процессе Б.А. Грушин выделяет несколько типов зарождения инноваций [24, с. 72-73], которые хорошо просматриваются в артефактах и нововведениях предметного мира меняющегося протобактрийского социума. Так, археологические материалы погребений позволяют различать три типа инноваций в сапаллинской культуре: 1) порожденные самим оседло-земледельческим обществом и отражающие его коренные исторические особенности, соответствующие им; 2) порожденные «другими» обществами, но активно ассимилируемые, переработанные сапаллинским социумом в качестве более или менее соответствующих его коренным чертам; 3) порожденные «другими» обществами и занесенные в сапаллинскую социальную среду путем прямого заимствования. Не все инновации, однажды возникшие, оформляются и закрепляются в традиции, многие из нововведений не удерживаются в шкале ценностей и выпадают из культурной среды общества. Наиболее устойчивым является первый тип инноваций, формирующий посредством развития внутренних факторов [25, с. 21-26], т. е. новые явления материализуются внутри социальной системы за счет эволюционно-адаптивных предпосылок и технологий.

В культурогенезе инноваций В.М. Массон различает *спонтанную* и *стимулированную* трансформации, которые соответствуют двум разновидностям реорганизации культуры: 1) культурной мутации и 2) культурной

селекции [25, с. 29-30]. Отдельно можно выделить так называемую *спорадическую* трансформацию, характеризующуюся случайным заимствованием и привнесением в культуру новых образцов, но длительно не закрепившихся в культуре (рис. 2). Генетика и характер взаимодействия традиций и инноваций в культурном процессе разноплановы и зависят от адаптивных возможностей меняющегося социума.



Рис. 2. Три основные разновидности инноваций в культурогенезе

Ранее нами было выделено и описано несколько основных моделей трансформации культуры в этом взаимодействии: а) *культурная интеркаляция* – трансформация культурной системы, при которой возникновение новых структур осуществляется за счет дифференциации старых (первичных) сущностей; б) *культурная интеркурренция* – трансформация, вызванная случайным проникновением в культуру инородных элементов, влекущая за собой её изменение; в) *культурная рекурренция* – трансформация, при которой в культуре повторно воспроизводятся, но уже в виде инноваций, культурные нормы более раннего периода; г) *культурный инбридинг* – трансформация, при которой образование и распространение инноваций осуществляется за счет смешения традиционных и близкородственных сущностей в пределах одной культурной системы; д) *модификация*, т. е. любое видоизменение формального характера объекта/явления, не затрагивающее его сущности [26, с. 512-513, 515, 517].

Есть основания полагать, что появление вотивных бронзовых имитативных изделий (миниатюрных реплик функциональных предметов) вызвано в первую очередь внутренними мутационными процессами в целях рационального использования стратегического сырья, утверждением институционализации и сакрализации светской и духовной власти. Последнее обстоятельство можно объяснить тем, что в «условиях усиливающейся социальной дифференциации, – как пишет В.М. Массон, – из утилитарных и престижно-знаковых функций инноваций все большее значение приобретают вторые: престижность воспринимается в основном не как личный авторитет, а как принадлежность к определенному общественному слою, что закрепляется и в мире вещей» [27, с. 29]. По мнению С.А. Арутюнова и В.М. Массона, определенные инновационные явления и объекты при престижном перепаде могут и не иметь утилитарного значения, поскольку их возникновение вызвано элитарными слоями населения, для которых инновации служат средством утверждения своего особого положения в данной социокультурной среде [25, с. 30; 27, с. 4-5]. Представляется, что эти рассуждения вполне согласуются с причиной появления и распространения (кузалинский этап) в погребальном обряде бронзовых вотивных изделий, миниатюрных копий повседневных вещей.

Значительная часть инноваций связана с аккультурацией новых (инородных) ценностей путем их избирательной ассимиляции и адаптации. Заимствование инокультурных элементов осуществлялось не фронтально, а выборочно посредством их активной переработки и трансформации. Особенно ярко данный процесс проявился в формах и орнаментациях некоторых сосудов кузалинского и молалинско-бустанского этапов. Степными мотивами орнаментации (треугольники, зигзаги, насечки и каннелюры) зача-

стую оформлена чисто земледельческая гончарная посуда. Встречаются горшки, аналогичные по форме сосудам северных скотоводческих культур и в то же время с явно земледельческой технологией изготовления (на гончарном круге с высоким качеством обжига, эластичным тестом). Отметим и такой факт: с появлением вотивных изделий в составе погребального инвентаря предпочтение отдается, помимо керамики, орудиям труда и оружию, а не украшениям и предметам туалета, как было принято ранее. Данная переоценка наверняка стала возможной за счет проникновения в культурную среду земледельцев инородных традиций, собственных племен степного круга; добавим к этому распространение новых типологических форм вотивных орудий и оружия – миниатюрные копии бронзовых топоров: секачей, двухлезвийных кинжалов с выемкой у основания клинка, однолезвийных ножей и топоров-кельтов и др.

Все это свидетельствует о том, что в некоторых нововведениях перекрещиваются инновации различных типов. Если вотивность изделий – результат культурной мутации, то форма отдельных видов орудий труда и оружия – результат культурного заимствования. Массовое распространение на завершающих этапах сапаллинской культуры ритуальных имитативных практик и символических атрибуций – возжигание огня, жертвоприношения животных, окраска сосудов и костяков красной охрой – свидетельствует о том, что, по всей видимости, не обошлось без инокультурного воздействия. Данная культурная симптоматика была характерна для погребальных процедур степных племен скотоводческого севера.

Разумеется, за противостоянием традиций и инноваций прежде всего стоят конкретные насущные запросы общества, интересы и побуждения конкретных социальных групп. Есть основания утверждать, что главным проводником социокультурных иннова-

ций на Джаркутане был верхний слой общины благодаря своему всё более укрепляющемуся надродовому статусу, тогда как рядовые общинники служили главным оплотом консервативной идеологии. К примеру, новые типы орудий труда и оружия, необычно орнаментированные сосуды, ритуальная посуда, захоронения расчлененного скелета человека и пр., как правило, принадлежат могилам состоятельных индивидуумов. На связь имитации и социальной престижности указывает и такой факт. Впервые отдельные имитативные предметы (миниатюрные модели топоров, тёсел, стамесок, лестниц) появляются на начальном этапе сапаллинской культуры (т. е. ещё в дохрамовый период) в трёх погребениях наиболее состоятельных мужчин (погр. № 85, 89 – Сапаллитепа; 31 – Джаркутан-холм № 5). Данные могилы заметно отличаются от других убранством погребального сооружения, качеством и количеством сопровождающего инвентаря, что позволяет видеть в бронзовых вотивных предметах символический маркер высокой имущественной и социальной состоятельности человека.

Особым типом культурной трансформации является возрождение старых забытых традиций в роли культурных инноваций. Нагнетание рекуррентных (от лат. *recurrere* – возвращаться) практик, выражающих воспроизведение более поздней культурой артефактов культуры более раннего времени, выразительно отразилось в ритуальных практиках бустанского времени, причем одновременно с различными позиций погребального церемониала – в типах захоронения, в формах керамики, в орнаментальных сюжетах, в облике бронзовых и каменных изделий, в ориентировке умерших. После длительного перерыва (несколько столетий) возобновляется сапаллинско-джаркутанская практика захоронений в хумах, парные погребения. Учащаются случаи ориентации могил с севера на юг. Вновь возрождаются бытовавшие на

начальных этапах культуры вазы на высоких тонких ножках, чайники с трубчатым носиком, крынки с расширенной нижней частью, горшкообразные хумчи без горловины, бронзовые графинчики-сурмадоны, каменные амулеты с зооморфными и растительными мотивами и пр. К синдромам показательной неоархаики определённо могут быть отнесены засвидетельствованные Н.А. Аванесовой на БVI: «возрождение местных раннесапаллинских традиций в ритуале и инвентаре» [13, с. 527]; наличие отдельной группы сосудов с генетической подосновой ранних образцов сапаллинской культуры [Там же]; участвовавшие «случаи направления могил с севера на юг» [13, с. 16].

Надо отметить, что аналогичные процессы были выявлены нами ранее на материалах джаркутанской группы погребальных объектов (раскопки 1984-1992 гг.). Всё это позволило, по мнению Н.А. Аванесовой, трактовать возрождение архаических традиций «в культово-обрядовой практике и материальной культуре как красноречивое свидетельство своего рода новосапалли-джаркутанского ренессанса» [13, с. 527]. Нельзя не согласиться с автором, что «на финальном этапе своеобразным стержнем дальнейшего исторического развития стали степной культуригенез и возрождение местных раннесапаллинских традиций в ритуале и инвентаре» [Там же].

Появление после длительного перерыва пяти известных парных погребений (№ 252-Дж-4В, № 254, 282, 465, 456-Дж-4А) вписывается в целостный процесс возрождения забытых культов и ритуалов в бустанское время. Три из них (погр. № 252-Дж-4В, 254, 265-Дж-4А) разновременные, два (погр. № 282, 656-Дж-4А) – одновременные. Последнее совершено в хуме (погр. № 656). По набору инвентаря, ориентировке умерших, трупоположению и ритуальным приношениям парные погребения финальной стадии сапаллинской культуры ничем качественно не отличаются

от остальных захоронений. Разве что во всех случаях набор погребальных вещей в них достаточно скуден.

Регенерация старых и внедрение новых культов как закономерного эпохального явления в условиях переживаемого обществом мировоззренческого кризиса обосновывает в своем исследовании Ю.В. Павленко на материале памятников Лесостепной Украины [28]. Он приводит мнение А.Дж. Тойнби о том, что возрожденческие устремления означают «духовное бегство» от невыносимого настоящего к идеологизированному прошлому и указывает на два возможных в переходном обществе кризиса доверия – доверия к правящей знати, несущей ответственность за социальные бедствия масс, и к отечественным богам, не сумевшим защитить в трудную минуту. Для последней ситуации характерно обращение к пантеону соседних народов и восприятие инокультурных погребальных ритуалов [28, с. 205-206]. Учитывая нарастающее проникновение на финальной стадии в погребальный обряд оседлых земледельцев потока инокультурных заимствований, нельзя исключать в их среде и вероятность аналогичных явлений.

Очевидно, что феномен «возрожденчества» архаических традиций (синдром культурной рекурренции) на бустанской стадии стал последней попыткой приостановить сползание культуры в горнило необратимых исторических трансформаций посредством интенсивной реанимации старых родоплеменных культов. Как предполагает Н.А. Аванесова, каждый новый акт погребения в некрополе БVI начинался с возжигания огня; «кострище над некоторыми погребениями служило маркером могилы» [13, с. 16, 21]. В некрополе БVI документально зафиксированы так называемые помины (89 случаев), или площадки для жертвенного угощения, используемые во время ритуальной тризны. Исследователь утверждает, что «в сакральных объектах каждая деталь обязательно несёт определённую

символическую нагрузку, известную и памятную в древности» [13, с. 23, 511].

В своё время нами было предложено рассматривать погребальный обряд в целом и сапаллинской культуры в частности в виде многоступенчатого цикла ритуальных действий (всего было выделено 6 ступеней) от момента смерти человека до его посмертной символической персонификации (справление по нему поминок и иных меморативных актов) [22, с. 42-47]. Безусловно, отмеченное Н.А. Аванесовой в погребальном комплексе БVI «возведение специальных сакральных площадок не погребального назначения, где совершались обрядовые действия, церемонии литургического характера, предписанные традицией, как в момент погребения, так и с истечением времени похорон» [13, с. 511] документально подтверждают наличие погребального цикла ритуальной трансмиссии в сапаллинской культуре.

Специфика институционализации и сакрализации власти хорошо атрибутируется в planoграфической структуре джаркутанского храма. Почти все объекты имеют во внутреннем пространстве храма, помимо своего утилитарно-функционального бытования, и выраженное мифо-символическое назначение. В храмовом комплексе Джаркутана с помощью различных предметных атрибуций и ритуальных практик симитированы ключевые идеологические и властно-собственнические установки зарождающегося нового социального порядка. Этот порядок демонстрирует переход от эгалитарных принципов организации социума к элитарным ценностям культуры. В planoграфической структуре храма выделяются такие помещения, как сокровищница, хранилище священной золы, винодельня, двор для жертвенных животных и ряд других символических объектов [29, с. 40-43]. Среди находок в храме имеются заготовки для бронзовых вотивных миниатюрных имитаций, сосуды-тиглы, с остатками расплавленного металла,

глиняные статуэтки, сосуды-курильницы, переносные керамические алтари, ритуальная посуда. Священное пространство храма предрасполагало к насыщенной имитаторской деятельности. Внутри храма совершались такие церемонии, как освящение огнем, омовение водой, причащение вином, сакральные возлияния, моления, оплакивания, жертвоприношения и прочие таинства с широким использованием разнообразных процедур ритуальной имитации. Постепенно внутрихрамовая регламентация «священного быта» перерастает во внутриобщинную централизацию религиозно-идеологической жизни. Судя по всему, именно храмом санкционировался весь начальный цикл похоронных процедур. К этому выводу приводят археологические открытия (в ряде кенотафов Джаркутана и Бустана) антропоморфных глиняных статуэток с ритуально-символическими атрибутами. Расположение и состав «волшебных» предметов в кенотафах явно конструируют модель некой ритуальной процедуры, совершаемой над покойниками (или живыми). Так, в кенотафе № 12 (Дж-4Б) две антропоморфные статуэтки были установлены перед миниатюрным глиняным алтариком, точно копирующим известные круглые алтари храма. Рядом с ними – миниатюрный лепной сосудик с ложкой и несколько конусовидных поделок из глины и камня (возможный символ огня?). Вероятно, в кенотафе был симитирован обряд ритуального моления «живых» или отпевания умерших в храме [15].

Внедрение имитативного ритуала в погребальную обрядность джаркутанского общества, на наш взгляд, имело исключительно важные последствия для развития его религиозного сознания и расширило пространство для всевозможных постпогребальных практик. Приверженность тому, что имитативными средствами можно воздействовать на потусторонний мир, породила веру в возможность обратного воздей-

ствия тех же имитативных сил на реальную жизнь общества, защититься от пагубного вмешательства которых можно было только теми же имитативными ритуалами. Так приводился в движение круговой цикл взаимодействия жизни и смерти, нового и старого, социального и сакрального, земного и волшебного и т. п. Обычно имитативное воздействие на потусторонний мир облекалось в ритуал жертвоприношения предкам. В авестийских текстах можно найти немало примеров поклонения душам умерших, которые изображаются возвращающимися к своим домам в поисках приношения мяса и одеяний (Авеста, Яшт 13). «В царстве Йими души жили, словно, тени и зависели от своих потомков, которые продолжали пребывать на земле. Потомки должны были удовлетворять их голод и одевать» [30, с. 21]. Однако, как показывают материалы сапаллинской культуры, данные мифологические сюжеты вызревали уже в дозорострийский период.

Вера в магическую способность потусторонних сил влиять на жизнедеятельность людей и имитировать себя различными предметами обусловила поиск адекватных средств ритуальной адаптации к ним. В социальной жизни эта вера приводила, прежде всего, к усложнению постпогребальной, внутрихрамовой деятельности, общей сакрализации культуры, что усиливало идеологическую миссию культа и роль жреческого сословия в управлении джаркутанской общиной. Массовое распространение вотивных предметов постепенно затребовало создание специальной службы, занятой производством ритуально-имитативных атрибутов (статуэток, моделей орудий труда, оружия, алтарей и пр.). Эти службы, судя по археологическим данным, концентрировались в храме Джаркутана. Технологическая и художественная унификация бронзовых и глиняных вотивных поделок в период функционирования храма позволяет предполагать об их моноцентрическом происхожде-

нии. Именно в храме были обнаружены мастерские по изготовлению всевозможных ритуальных изделий, в том числе предназначенных специально для погребального церемониала.

Обращает на себя внимание и связь вотивных имитаций с культовыми центрами в других обществах, синхронных сапаллинским комплексам. В святилище Мелигеле I (Восточная Грузия) обнаружены многочисленные вотивные имитации мечей, наконечников, стрел, посуды, умерших. В ритуальных обрядах Мелигеле I особое значение придавалось культу «святых» овец (как и на Джаркутане) [31, с. 52]. Огромное количество бронзовых символических имитаций оружия и орудий труда засвидетельствовано и в святилище Шилда, датированного XIV–XIII вв. до н. э. [32, с. 58–59]. Предметные имитации вооружения обнаружены также в грунтовых погребениях могильника Муракеби (вторая половина II тыс. до н. э.) в Алазанской долине [32, с. 58].

Ритуально-имитативные атрибуты известны и на североиранском поселении Тепе Гиссар (III). В так называемом «сожженном» здании обнаружен вотивный набор миниатюрных предметов. Р. Дайсон связывает появление подобных символов в погребальном инвентаре с возраставшим социальным расслоением общества [33, с. 91]. Весьма широко и разнообразно бронзовая ритуально-имитативная атрибутика представлена в археологических комплексах Луристана (конец II – начало I тыс. до н. э.). В храме Сурх-и Думб встречаются вотивные булавки, бронзовые пластинки с изображениями различных мифических сюжетов. В ряде погребений имеются ритуальные топоры, так называемые идолы-навершие вотивных штандартов, не использующихся в быту. «Люди изготавливали эти предметы и помещали их в некрополи, располагавшиеся у рек и ручьёв, в местах, которые до сих пор считаются священными» [9, с. 64]. Бронзовые модели лука и плуга обнаружены в

могильнике раннежелезного века Марлик в южном Прикаспии (область Гилян). При этом имитация плуга с впряженными в него двумя быками входила в сопровождающий инвентарь могилы «царя-воина» [9, с. 61–62].

В пределах территории Бактрии заслуживает внимания более поздний античный храм Окса на Тахти-Сангине (юго-западный Таджикистан). Среди его культовых сбросов обнаружено множество миниатюрных металлических votivных мечей, устьев ножен махайры. По мнению И.Р. Пичикяна, votivные предметы специально посвящались храму и даже экспонировались в нем [34, с. 264–276].

Таким образом, выявляется институциональная взаимозависимость между храмом и имитативным обрядом. Если имитативный погребальный обряд (как один из факторов) способствовал укреплению храмового культа, то храм, в свою очередь, активно содействовал ритуально-имитативной модификации похоронной практики, постепенно подчиняя её храмово-жреческой монополии. Представляется важным, что джаркутанское жречество использовало имитативный реkvизит в погребальном культе, прежде всего, как универсальный инструмент сословно-престижной регламентации умерших. Появление храма кардинально расширило сферу ритуально-имитаторской деятельности, возможности её идеологического и психологического воздействия на общественное сознание. Все это позволило храму стать не только мощным аккумулятором религиозных идей, но и главным «имитатором» и «манипулятором» нового мировоззрения джаркутанской общины.

Централизованное подчинение жречеством всей духовной и сакрально-культовой практики общины в условиях обширного политогенеза следует рассматривать, на наш взгляд, и как разновидность психологического принуждения. Такого рода принуждение, по мнению Л.Е. Куббеля, «становится

самостоятельной функцией регулирования жизни общественного организма намного раньше, чем возникают объективные предпосылки принуждения физического» [35, с. 261]. Наступление надродовых социальных институтов на императив родоплеменных коллективистских (эгалитарных) отношений, насаждение ими новых дифференцированных соционормативных установок нуждались в религиозных санкциях, ибо «только таким образом инновацию можно психологически связать с традицией и сделать приемлемой для массы» [35, с. 263]. Вероятно, санкционированное внедрение в погребальный обряд votivных предметных имитаций рассматривалось храмом как попытка найти компромиссное решение нарастающих внутриобщинных антагонизмов.

Исследователи уже отмечали, что в период формирования цивилизации символично-знаковая атрибутика становится одним из важнейших источников «накопления, закрепления и передачи опыта, превращенного из индивидуального в социальный» и «сосредотачивает в себе вполне реальные истины» [25, с. 28]. Дифференциация социальной жизни на Джаркутане, отраженная в его топографии и планировке (дворцово-храмовые сооружения, рядовые постройки, производственные массивы и пр.), непрерывно влекла за собой дифференциацию культурную, идеологическую, религиозную, о чем также наглядно свидетельствуют артефакты погребений [1; 15]. Данная тенденция соответствовала движению общественного развития в направлении от социального к культурному [36, с. 52]. Сооружение монументального храма, распространение бронзовой votivной атрибутики, культовых сосудов, глиняных статуэток, моделей алтарей и других сакрально-имитативных предметов, скорее всего, означали выделение в макросистеме джаркутанского общества элитарной субкультуры. Структурообразующие элементы такой субкультуры складыва-

лись на начальной фазе, как уже было отмечено, из традиционных материалов. Стоит согласиться с заключением В.М. Массона о том, что «типы объектов, входящие в состав элитарной субкультуры, по идее и принципу обычно взяты из массовой, народной культуры, но переработаны профессиональными мастерами согласно запросам социальной среды» [36, с. 31].

Имитативные технологии в комплексном обществе выступали весьма подвижным, изменчивым и приспособляемым инструментом реорганизации и перекалфикации культуры. Это особенно отчётливо проявляется в религиозной практике и, в частности, в погребальном церемониале. Многомерность имитативного обряда определялась многозначностью выраженных в нём тем – системой иерархических отношений, структурой власти, этнокультурными традициями, социально-психологическим укладом, мифо-ритуальными нормативами и пр. Этим объясняется подчеркнутый ритуальный полиморфизм имитативного обряда в разных частях света.

На примере сапаллинской культуры следует обратить внимание лишь на один, но, быть может, наиболее существенный аспект в мифо-ритуальной семантике имитативного обряда. Этот аспект связан с развитием представлений о загробном мире, душе и времени. В ритуально-культовом выражении имитативный обряд сапаллинской культуры можно рассматривать как своего рода попытку выделить в мифо-ритуальном пространстве сферы жизни и смерти. Данное стремление отчетливо просматривается в исторической топографии Джаркутана и в динамике развития его погребальных комплексов. Незадолго до сооружения храма все погребальные комплексы «выносятся» за пределы поселения на специально отведенные под них холмы. Территория некрополей отделяется от основной части жилых массивов водным руслом. Этот своеобразный «водный фильтр», скорее

всего, ассоциировался в мифологических представлениях с защитным ограждением от непрошенного вторжения потусторонних сил. Могила в мифо-ритуальном пространстве как бы окончательно отождествляется с «монументом на границе двух миров» (В. Гюго). Река как олицетворение священной водной стихии приобретает образ мифической границы между царством мертвых и миром живых. Такие представления имели весьма широкое распространение в древнем мире [37, с. 374-376].

Имитативный обряд, будучи сакральным способом трансформации традиционного порядка, позволял символически выворачивать «живую» вещь/событие наизнанку, заново маркировать и ранжировать идеологические установки, привносить и закреплять в меняющейся культуре новые смыслы и значения. Причем, чем большей символической имитацией наполнялся погребальный ритуал, тем сильнее подчеркивался в обряде особый статус потустороннего мира, тем сложнее и более идеологизированной становилась система «общения» живых и мертвых.

Нельзя забывать и о том, что материальные запросы и социальные сдвиги в конечном счете были решающим механизмом (рычагом), приводящим в движение все сферы человеческой жизнедеятельности. Экономические запросы в имитативной практике сапаллинской культуры выражались, прежде всего, в необходимости рационального использования дефицитного сырья (бронзовые миниатюрные модели орудий труда и оружия), в контроле за ним, либо в стремлении посредством имитативного ритуала разрешить насущные хозяйственные демографические и прочие проблемы, связанные с ограниченностью ресурсов, уменьшением плодovitости скота, неурожаем, эпидемией, военными конфликтами и др. Императивы жизнедеятельности закреплялись идеологическими нормативами и актуализировались в мифо-ритуальном творчестве, в том числе посред-

ством имитативной практики. Тем самым, экономические, идеологические и мифо-ритуальные параметры имитативного обряда в своей совокупности выражали три сферы общественных запросов, направленные на их ритуальное разрешение (рис. 3).

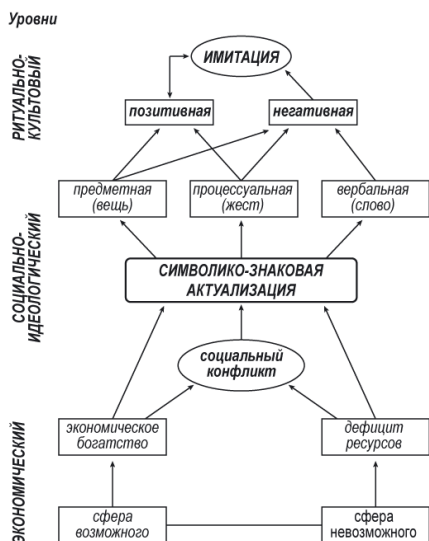


Рис. 3. Ритуализация конфликта в имитативных практиках [1]

Социально-экономические детерминанты ритуальной имитации, как правило, закамуфлированы плотной сакрально-культовой оболочкой, что заставляет некоторых исследователей усматривать в имитативных артефактах сапаллинской культуры прежде всего мифо-ритуальные значения [13, с. 77]. Представляется, что идеологический смысл имитативного обряда и его атрибутов можно объективно познать лишь в единстве всех культурно-исторических процессов, их породивших. И тогда сакрально-идеологическая составляющая (как одна из многих) имитативных артикуляций культуры предстаёт гораздо масштабнее и характернее.

Мифо-ритуальное назначение погребальных аксессуаров проявляется, в частности, в использовании миниатюрных бронзовых изделий в качестве «вол-

шебных» предметов, с помощью которых люди пытались повлиять на действительность. «Предметы, наделенные ритуальным значением, становились фокусом человеческой деятельности, окружались почитанием», и «включенные в ритуал» они «начинали играть активную социальную роль» [16, с. 46]. Влияние votивных предметов на социум было весьма значительным в зороастрийском культе, где в каждом ритуальном предмете, который видел или трогал во время обряда Заратуштра, «присутствовало нечто нематериальное, какое-то скрытое божество» [30, с. 33], которое позволяло поддерживать порядок вещественного мира и добиваться нравственных и духовных благ.

В архаических ритуалах известны многочисленные свидетельства сакральной взаимосвязи предметов жертвенной утвари и элементов мироздания [4; 11, с. 44–48]. Отметим, что в сапаллинской культуре сакрально-имитативным статусом наделяются прежде всего предметы и орудия труда. Смысл их сакрализации, вероятно, заключался в том, что непрерывное усиление социальной значимости средств производства в технологическом процессе постепенно закрепляло за функцией орудия волшебную силу. Образно говоря, эта магическая способность в сознании людей постоянно усиливается и на определенном этапе уже не вмещается в телесную оболочку вещи, т. е. её внешнюю форму и размеры прорывает (разрывает) изнутри. После чего функция орудия оформляется (вычленяется) в самостоятельную силу с выраженным магическим «зарядом». Открепление функции орудия от самого орудия придало функции не только магическую силу, но и сделало ее объектом особого обожествления. Будучи включёнными в ритуал, votивно-имитативные предметы превращались в мощный рычаг воздействия на социальную действительность. Первоначально большинство изделий, подвергнувшихся имитативной трансформации, обычно сохраняли в миниатюре внешний облик

отображаемых предметов. В дальнейшей эволюции сила, открепленная от предмета, могла прикрепляться «уже к любому предмету, внешне не представляющему никаких признаков этой силы» [5, с. 195]. Это могли быть пучок волос, веток, деревянный брусок, кости животного либо любой бесформенный кусок металла [5, с. 185; 16, с. 244; 38, с. 50-56]. В джаркутанских комплексах такими предметами в погребальном инвентаре нередко оказывались окатанные гальки, бронзовые пластинки, проволока, кусок кремня и пр. По мнению В.Я. Проппа, «представление силы невидимым существом есть дальнейший шаг на пути к созданию понятия силы, т. е. к потере образа и замене его понятием» [5, с. 195]. И эта тенденция в наиболее чистом виде была актуализирована в вотивно-имитативном реквизите сапаллинской культуры, в котором образ отображаемого изделия преднамеренно сведен к его предельной миниатюре и стилизации.

Согласно этнографическим данным, «волшебные предметы» чаще всего ассоциировались в религиозном сознании людей с «вместилищем жизненного начала» души, обителью предков, их двойниками и тенями. Археологические материалы Сапаллитепа, Джаркутана и Бустана подтверждают также тезис В.Я. Проппа о том, что «древнейшая форма волшебных предметов – части животных» [5, с. 192]. Часть заменяла целое так же, как понятие заменяло образ; именно использование животных и их частей в качестве заменителей умерших предшествовало в сапаллинской культуре бурному подъёму имитаторской деятельности. Показательно, что первоначально в большинстве кенотафов (комплекс Сапаллитепа) труп умершего был симитирован тушей молодого барана. Причем баран, судя по всему, совмещал в кенотафе роль животного-помощника и роль двойника умершего. Впоследствии эта скрытая или смешанная имитация оборачивается открытым принятием целого комплекса чисто имитативных атрибутов – сначала ритуальных кукол

и антропоморфных статуэток, затем – миниатюрных моделей глиняных алтарей, ритуальных сосудов, бронзового инструментария и др. Тем самым, просматривается явная тенденция в движении (передаче) магических свойств от животного к человеку (статуэтки, куклы) и от человека к вещи (вотивный бронзовый инструментарий). В кенотафах можно усмотреть и синдром двойной символизации – ритуальное возмещение смерти сородича (первичная потеря) и компенсацию утраты физического тела умершего (вторичная потеря) (рис. 4). Так одна имитация порождала другую. «Присущее человеку жизненное начало, не покидая его, способно было воплощаться в различных предметах так же, как и сила везения и другие качества» [16, с. 223].



Рис. 4. Кенотаф как двойной символический комплекс

Итак, формирование имитативного обряда сапаллинской культуры сопровождалось прежде всего становлением новой системы соционормативных ценностей, проявившейся в тенденции открепления понятия от образа (бесформенные куски металла, стилизация), силы от орудия (миниатюрные бронзовые поделки), духа от тела (кенотафы со статуэтками и куклами, захоронения расчлененного скелета человека), живого от мёртвого (вынос могильников за пределы поселения), корпоративно-личностного от общинного (сословно-территориальное деление поселения), элитарного от

эгалитарного (формирование элитарной субкультуры – дворцово-храмовые атрибуты, престижно-знаковые символы и пр.) и т. п. Этот процесс отражал начало глубокой трансформации общества, находящегося в переходной полосе классообразования и политогенеза. Сложность изучения погребального обряда состоит в том, что он не имеет своего реального предмета отражения, он воссоздает уже вторичные, порою вымышленные, иррациональные представления людей. Материальный базис сам непосредственно не формирует погребальные обряды, ритуалы, культы. Они развиваются на собственном «мыслительном материале», т. е. на почве религиозно-мистических воззрений общества [39, с. 204].

Таким образом, исследование символических практик и ритуальных артефактов, полученных в ходе археологических раскопок древних некрополей, отчетливо выявляет не столько локальные черты, сколько общеисторические тенденции и закономерности, характерные для многих евразийских культур бронзового и раннего железного веков. Именно в этот период впервые так выразительно заявляют о себе процессы мировоззренческой реорганизации и перекалфикации культуры, социальная стратификация и институционализация власти, урбанистическая экспансия, этнокультурное размежевание, символический обмен и монополизация ритуально-культовой деятельности.

Прояснение места и роли ритуальной имитации в исторической динамике протобактрийской культуры позволяет сделать ряд выводов. Внедрение имитативных атрибутов в погребальный обряд сапаллинской культуры обусловлено, прежде всего, автохтонными причинами, связанными с двумя основными векторами трансформации культуры: социально-экономическими и мировоззренческо-ценностными установками. Социально-экономическая трансформация общественной системы была обусловлена историческими процессами

на этапе формирующегося государства. В сложившихся условиях имитация бронзовых орудий труда и оружия в ритуальных практиках явилась результатом социального прагматизма, рационализации мышления и роста производственной ценности стратегического сырья в условиях усиления технологических потребностей, активизации этнокультурных и торгово-обменных связей. Вместе с тем имитация как способ ритуализированного общественного запроса стала следствием усложнения социальной этнокультурной структуры общества, его духовно-эстетических и религиозных воззрений, поиска новых форм их адекватного отображения в погребальном обряде. Механизм ритуально-имитативной регламентации способствовал идеологизации и мифологизации погребального обряда, усилению власти жреческой олигархии и централизации религиозного культа. Такая идеологическая модификация с использованием всевозможных имитативных приёмов благоприятствовала формированию элитарной субкультуры в виде престижно-знаковых атрибутов и закреплению их в погребальном церемониале. Имитация как средство символично-знаковой адаптации культуры выступала механизмом обрядовой маскировки (камуфляжа) и ритуального разрешения социальных конфликтов. Будучи символическим способом полифункциональной (комбинированной) манипуляции ритуальной практики, имитация поддерживала необходимый компромисс между традициями и инновациями, элитарным и эгалитарным и пр. Такая адаптивная практика была очень эффективной в условиях возросшего масштаба этнокультурного взаимодействия обитателей Джаркутана с внешним миром [13; 17; 40]. В этом процессе всё более значимая роль отводится объектам материальной культуры – знакам, символам, вещам, монументальным сооружениям, сакральным артефактам, атрибуциям власти, ритуальному церемониалу и прочим идентификационным социальным маркерам.

Следует отметить, что первые цивилизации не перестают удивлять многообразием, противоречивостью, непредсказуемостью социальной жизни. История ставила перед человеком всё больше вопросов, и все сильнее становилось желание найти свою «ось» самовыражения культуры в сложных координатах человеческого бытия. Очевидно, что обретению своей культурной парадигмы, или «оси», человеку вряд ли поможет лишь современный опыт. Истоки многих феноменов культуры ведут в глубь веков, к первым цивилизациям мира,

колыбелью которых был Древний Восток. «Открытие» себя во времени и пространстве невозможно без диалога с прошлым. Постигание смысла современной культуры невозможно без приобщения к наследию предков, чьи достижения стали фундаментом всех последующих культурных триумфов человечества. Раскрытие многообразного мира культуры постпервобытной эпохи и исторической роли древнейших цивилизаций Востока в культурном прогрессе человечества – захватывающая тема дальнейших культурологических исследований.

Список литературы

1. Ионесов В.И. О феномене ритуальной имитации в переходной культуре: протобактрийский контекст // Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 5 (427). С. 73-81.
2. Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. Москва: Совет. Россия, 1988. 512 с.
3. Ерёмина В.И. Ритуал и фольклор. Ленинград: Наука, 1991. 208 с.
4. Марр С.М. Мохаррам (Шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов) // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Ленинград: Наука, 1970. С. 313-366. [Сборник Музея антропологии и этнографии; т. 26].
5. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1986. 366 с.
6. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. Москва: Наука, 1988. 764 с.
7. Седов В.В. Восточные славяне в VI-XIII вв. // Археология СССР. Москва: Наука, 1982. 328 с.
8. Виноградова Н.М., Пьянкова Л.Т. Работа в Гиссарской долине в 1977 г. // Археологические работы в Таджикистане. Вып. XVII. Душанбе: Дониш, 1984. С. 56-68.
9. Дандамаев М.А., Луконин Б.Г. Культура и экономика древнего Ирана. Москва: Наука, 1980. 415 с.
10. Пьянкова Л.Т. Древние скотоводы Южного Таджикистана. Душанбе: Дониш, 1989. 254 с.
11. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.
12. Абдуллаев Б. Могильник Джаркутан // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 15. Ташкент: ФАН, 1979. С. 22-34.
13. Аванесова Н.А. Бустон VI – некрополь огнепоклонников доурбанистической Бактрии. Самарканд: Междунар. ин-т Центральноазиат. исследований (МИЦАИ), 2013. 640 с.
14. Аскаров А.А., Абдуллаев Б.Н. Джаркутан. Ташкент: ФАН, 1983. 120 с.
15. Ионесов В.И. О кенотафах в погребальной практике сапаллинской культуры // Общественные науки в Узбекистане. Ташкент, 1992. № 2. С. 52-58.
16. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. Москва: Наука, 1982. 344 с.

17. Avanesova N.A. Buston VI – the necropolis of fire-worshippers of pre-urban Bactria. Samarkand: IICAS, 2016. 634 p.
18. Askarov A.A. Shirinov T. De temple du feu de Dzarkutan de le plus ancien centre culturel de la Bactryane septentrionale. Histoire et cultes de l'Asie Centrale preislamiques. Paris, 1992. P. 127-136.
19. Ionesov V.I. Imitative Ritual in Proto-Bactrian Mortuary Practice // Current Anthropology. 1999. Vol. 40, № 1. P. 87-89.
20. Ionesov V.I. Ritual Process and Symbolic Transformation in Cultural Landscapes of Proto-Urban Bactria: Introduction and Reflections on the New Book by Nona Avanesova // Asian Studies. 2021. Vol. 9, No. 1: Special Issue: The Manifold Images of Asian History. P. 347-359.
21. Ionesov V.I. Cenotaphs in Ritual Practice of Complex Societies: Proto-Bactrian Cultural Context // Mediterranean Archaeology and Archaeometry. 2020. Vol. 20, № 3. P. 91-105.
22. Ionesov V.I. Ritual and Conflict. The Struggle between Life and Death in Proto-Bactrian Culture. Lewiston (New York): The Edwin Mellen Press Publ., 2020. 220 p. (Mellen Studies in Anthropology. Vol. 5).
23. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. Москва: Искусство, 1979. 367 с.
24. Грушин Б.А. Массовое сознание. Москва: Изд-во полит. лит., 1987. 368 с.
25. Массон В.М. Первые цивилизации. Ленинград: Наука, 1989. 276 с.
26. Ионесов В.И. Культура на переходе: императивы трансформации и возможности развития: монография / СГАКИ; Самар. культуролог. о-во «Артефакт – культурное разнообразие». Самара: ООО «Изд-во БЕК # 21», 2011. 537 с.
27. Арутюнов С.А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии. Москва: Наука, 1979. С. 24-60.
28. Павленко Ю.В. История мировой цивилизации: философский анализ. Киев: Феникс, 2002. 760 с.
29. Теоретические и методологические проблемы исследования в археологии. Ташкент: ФАН, 1988. 200 с.
30. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Москва: Наука, 1987. 302 с.
31. Пицхелаури К.Н. Восточная Грузия в конце бронзового века. Тбилиси: Мецниереба, 1979. 158 с.
32. Пицхелаури К.Н. Археологические исследования в зонах новостроек Кура-алазанского бассейна 1975-1979 // Археологические исследования на новостройках Грузинской ССР. Тбилиси: Мецниереба, 1982. С. 54-64.
33. Дайсон Р. Повторное изучение Тепе Гиссара // Древние цивилизации Востока. Ташкент: ФАН, 1986. С. 85-92.
34. Пичикян И.Р. Храм Окса на Тахти-Сангине // Археологические работы в Таджикистане. Душанбе: Дониш, 1988. Вып. XXI: (1981 г.). С. 264-276.
35. Куббель Л.Е. Потестарная и политическая этнография // Исследования по общей этнографии. Москва: Наука, 1979. С. 241-277.
36. Проблемы философии культуры. Москва: Мысль, 1984. 326 с.
37. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Москва: Совет. энцикл., 1992. Т. 2. 720 с.
38. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва: Наука, 1983. 278 с.
39. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии: (на материалах древних верований и христианства). Москва: Мысль, 1984. 222 с.
40. Аскаров А.А. Древнеземледельческая культура эпохи бронзы юга Узбекистана. Ташкент: ФАН, 1977. 232 с.

Сведения об авторе:

Ионесов Владимир Иванович, доктор культурологии, кандидат исторических наук, профессор кафедры культурологии, музеологии и искусствоведения Самарского государственного института культуры

ул. Фрунзе, 167, Самара, 443010
acdis@mail.ru

Дата поступления статьи: 10.08.2023

Одобрено: 20.09.2023

Дата публикации: 29.09.2023

Для цитирования:

Ионесов В.И. Ритуальная имитация как способ символической переквалификации культуры (на примере артефактов протобактрийской цивилизации) // Сфера культуры. 2023. № 3 [13]. С. 99-117. DOI: 10.48164/2713-301X_2023_13_99

УДК 24-537+904

DOI: 10.48164/2713-301X_2023_13_99

V.I. Ionesov

Samara
Samara State Institute of Culture
acdis@mail.ru

RITUAL IMITATION AS A WAY OF SYMBOLIC REQUALIFICATION OF CULTURE (ON EXAMPLE OF PROTO-BACTRIAN CIVILIZATION ARTEFACTS)

During the epoch-making transition to early state [potestar] formations, the appeal to all kinds of ritual and imitative practices intensified. Imitative rituals were widely used by carriers of Sapalli culture in southern Uzbekistan in the II millennium BC. The article considers the features and semantic positions of the phenomenon of ritual imitation in the sociocultural process and funerary practice of post-primitive society based on artifacts of the early urban settlement of Djarkutan and its necropolises (mainly excavation materials from

1985-1992). Djarkutan is the largest early urban center of Proto-Bactrian civilization, in the cultural environment of which a new system of socio-regulatory relations and values was formed. The author explains some aspects of ritual transformation and symbolic exchange based on the funeral rite of Sapalli culture.

Keywords: culture, imitation, ritual, symbolic transformation, Sapalli culture, Djarkutan, Proto-Bactrian civilization, Bronze age, funeral rite, social process.

References

1. Ionesov, V.I. [2019] O fenomene ritual`noj imitacii v perexodnoj kul`ture: protobaktrijskij kontekst [On the Phenomenon of Ritual Imitation in a Transition Culture: Proto-Bactrian Context]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], No. 5 (427), 73-81. (In Russian).
2. Afanas`ev, A.N. (1988) *Zhivaya voda i veshhee slovo* [Living Water and the Prophetic Word]. Moscow: Sovetskaya Rossiya. (In Russian).
3. Eryomina, V.I. (1991) *Ritual i fol`klor* [Ritual and Folklore]. Leningrad: Nauka. (In Russian).

4. Marr, S.M. (1970) Moxarram [Shiitskie misterii kak perezhitok drevnix peredneaziatskix kul'tov] [Moharram [Shiite Mysteries as a Relic of Ancient pre-Asian Cults]]. *Tradicionnaya kul'tura narodov Perednej i Srednej Azii* [Traditional Culture of the Peoples of Western and Central Asia]. Leningrad: Nauka, 313-366. (In Russian).
5. Propp, V.Ya. (1986) *Istoricheskie korni volshebnoj skazki* [The Historical Origin of the Fairy Tale]. Leningrad: Publishing House of Leningrad State University Leningrad. (In Russian).
6. Ry`bakov, B.A. (1988) *Yazy`chestvo drevnej Rusi* [Paganism of Ancient Russia]. Moscow: Nauka. (In Russian).
7. Sedov, V.V. (1982) Vostochny`e slavyane v VI-XIII vekax [Eastern Slavs in the VI-XIIIth Centuries]. *Arxeologiya SSSR* [Archaeology of the USSR]. Moscow: Nauka. (In Russian).
8. Vinogradova, N.M., P`yankova, L.T. (1984) Rabota v Gissarskoj doline v 1977 godu [Work in the Gissar Valley in 1977]. *Arxeologicheskie raboty` v Tadjikistane. Vy`pusk. XVII* [Archaeological Works in Tajikistan. No. XVII]. Dushanbe: Donish, 56-68. (In Russian).
9. Dandamaev, M.A., Lukonin, B.G. (1980) *Kul'tura i e`konomika drevnego Irana* [Culture and Economics of Ancient Iran]. Moscow: Nauka. (In Russian).
10. P`yankova, L.T. (1989) *Drevnie skotovody` Yuzhnogo Tadjikistana* [Ancient Cattle Breeders of Southern Tajikistan]. Dushanbe: Donish. (In Russian).
11. Sagalaev, A.M. (1991) *Uralo-altajskaya mifologiya. Simvol i arxetip* [Ural-Altai Mythology. Symbol and Archetype]. Novosibirsk: Nauka. (In Russian).
12. Abdullaev, B. (1979) Mogil`nik Dzharkutan [Dzharkutan Burial Ground]. *Istoriya material`noj kul'tury` Uzbekistana. Vy`pusk 15* [History of Material Culture of Uzbekistan. Issue 15], 22-34. Tashkent: FAN. (In Russian).
13. Avanesova, N.A. (2013) *Buston VI – nekropol` ognepoklonnikov dourbanisticheskoy Baktrii* [Buston VI - Necropolis of Fire Worshipers of Pre-urban Bactria]. Samarkand: International Institute for Central Asian Studies. (In Russian).
14. Askarov, A.A., Abdullaev, B.N. (1983) *Dzharkutan* [Dzharkutan]. Tashkent: FAN. (In Russian).
15. Ionesov, V.I. (1992) O kenotafax v pogrebal`noj praktike sapallinskoj kul'tury` [On Cenotaphs in the Funeral Practice of Sapalli Culture]. *Obshhestvenny`e nauki v Uzbekistane* [Social sciences in Uzbekistan], No. 2, 52-58. Tashkent. (In Russian).
16. Iordanskij, V.B. (1982) *Xaos i garmoniya* [Chaos and Harmony]. Moscow: Nauka. (In Russian).
17. Avanesova, N.A. (2016) *Buston VI – the necropolis of fire-worshippers of pre-urban Bactria*. Samarkand: International Institute for Central Asian Studies. (In English).
18. Askarov, A.A. Shirinov, T. (1992) *De temple du feu de Dzarkutan de le plus ancien centre culturel de la Bactryane septentrionale. Histore et cultes de l'Asie Centrale preislamiques*. Paris, 127-136. (In French).
19. Ionesov, V.I. (1999) Imitative Ritual in Proto-Bactrian Mortuary Practice. *Current Anthropology*. Vol. 40, No. 1, 87-89. (In English).
20. Ionesov, V.I. (2021) Ritual Process and Symbolic Transformation in Cultural Landscapes of Proto-Urban Bactria: Introduction and Reflections on the New Book by Nona Avanesova. *Asian Studies*. Vol. 9, No. 1: Special Issue: The Manifold Images of Asian History, 347-359. (In English).
21. Ionesov, V.I. (2020) Cenotaphs in Ritual Practice of Complex Societies: Proto-Bactrian Cultural Context. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Vol. 20, No. 3, 91-105. (In English).
22. Ionesov, V.I. (2020) *Ritual and Conflict. The Struggle between Life and Death in Proto-Bactrian Culture*. Lewiston (New York): The Edwin Mellen Press Publ. (In English).

23. Losev, A.F. (1979) *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The Problem of a Symbol and Realistic Art]. Moscow: Iskusstvo. (In Russian).
24. Grushin, B.A. (1987) *Massovoe soznanie* [Mass Consciousness]. Moscow: Politicheskaya Literatura Publishing House. (In Russian).
25. Masson, V.M. (1989) *Pervy'e civilizacii* [First Civilizations]. Leningrad: Nauka. (In Russian).
26. Ionesov, V.I. (2011) *Kul'tura na perexode: imperativy transformacii i vozmozhnosti razvitiya: monografiya* [Culture at the Transition: Imperatives of Transformation and Development Opportunities: Monograph]. Samara: VEK # 21. (In Russian).
27. Arutyunov, S.A. (1979) *E'tnograficheskaya nauka i izuchenie kul'turnoj dinamiki* [Ethnographic Science and the Study of Cultural Dynamics]. *Issledovaniya po obshhej e'tnografii* [Research on General Ethnography]. Moscow: Nauka, 24-60. (In Russian).
28. Pavlenko, Yu.V. (2002) *Istoriya mirovoj civilizacii: filosofskij analiz* [History of World Civilization: Philosophical Analysis]. Kiev: Feniks. (In Russian).
29. *Teoreticheskie i metodologicheskie problemy issledovaniya v arxeologii* (1988) [Theoretical and Methodological Research Problems in Archaeology]. Tashkent: FAN. (In Russian).
30. Bojs, M. (1987) *Zoroastriycy. Verovaniya i oby'chai* [Zoroastrians. Beliefs and Customs]. Moscow: Nauka. (In Russian).
31. Piczelaury, K.N. (1979) *Vostochnaya Gruzija v konce bronzovogo veka* [East Georgia at the End of the Bronze Age]. Tbilisi: Mecznieraba. (In Russian).
32. Piczelaury, K.N. (1982) *Arxeologicheskie issledovaniya v zonax novostroek Kuralazanskogo bassejna 1975-1979* [Archaeological Research in the Zones of New Buildings of the Kura-Alazan Basin 1975-1979]. *Arxeologicheskie issledovaniya na novostrojках Gruzinskoj Sovetskoy Socialisticheskoy Respubliki* [Archaeological Research on New Buildings of the Georgian SSR]. Tbilisi: Mecznieraba, 54-64. (In Russian).
33. Dajson, R. (1986) *Povtornoe izuchenie Tepe Gissara* [Re-study of Tepe Gissar]. *Drevnie civilizacii Vostoka* [Ancient Civilizations of the East]. Tashkent: FAN, 85-92. (In Russian).
34. Pichikyan, I.R. (1988) *Xram Oksa na Taxti-Sangine* [Ox Temple on Takhti-Sangin]. *Arxeologicheskie raboty v Tadzhikistane* [Archeological Works in Tajikistan], Issue XXI: (1981), Dushanbe: Donish, 264-276. (In Russian).
35. Kubbel', L.E. (1979) *Potestarnaya i politicheskaya e'tnografiya* [Potestar and Political Ethnography] *Issledovaniya po obshhej e'tnografii* [Research on General Ethnography]. Moscow: Nauka, 241-277. (In Russian).
36. *Problemy filosofii kul'tury* (1984) [Problems of Cultural Philosophy]. Moscow: Mysl. (In Russian).
37. *Mify narodov mira: e'nciklopediya: v 2 tomax* (1992) [Myths of the Peoples of the World: Encyclopedia: in 2 Volumes]. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya encyklopedia. (In Russian).
38. Terner, V. (1983) *Simvol i ritual*. [Symbol and Ritual]. Moscow: Nauka. (In Russian).
39. Kapustin, N.S. *Osobennosti e'voljucii religii: (Na materialax drevnix verovanij i xristianstva)* (1984) [Features of the Evolution of Religion: (On the Materials of Ancient Beliefs and Christianity)]. Moscow: Mysl. (In Russian).
40. Askarov, A.A. (1977) *Drevnezemledel'cheskaya kul'tura e'poxi bronzy yuga Uzbekistana* [Ancient Agricultural Culture of the Bronze Age of Southern Uzbekistan]. Tashkent: FAN. (In Russian).

About the author:

Vladimir I. Ionesov, Doctor in Cultural Studies, Ph.D. in History, Professor at the Department of Culture, Museum and Art Studies, Samara State Institute of Culture

167 Frunze Str., Samara, 443010
acdis@mail.ru