

Ю. Е. Березкин

МОЧИКА



Цивилизация
индейцев
Северного
побережья
Перу
в I–VII вв.



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМЕНИ Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Ю. Е. БЕРЕЗКИН

МОЧИКА

Цивилизация
индейцев
Северного
побережья
Перу
в I—VII вв.

Ответственный редактор
Р. В. КИНЖАЛОВ



ЛЕНИНГРАД
«П Л У К А»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1983

Книга посвящена исследованию одной из важнейших цивилизаций древней Америки — мочика. Используя археологические и этнографические материалы по Северному побережью Перу, сведения испанских хроник XVI—XVII вв., публикации мифологических текстов, записанных у южноамериканских индейцев в XIX—XX вв., сравнительные данные по первым цивилизациям Месоамерики и Передней Азии, но более всего — результаты анализа сюжетных изображений (свыше 4000) на мочикских сосудах, автор дает всестороннюю характеристику общества, в котором шел процесс сложения государства.

Р е ц е н з е н т ы:

В. И. ГУЛЯЕВ, Ю. В. КНОРОЗОВ

Эта книга посвящена одной из самых замечательных культур доколумбовой Америки — мочика, или моче.¹ С глубокой древности побережье и горные районы Перу и прилегающая северо-западная часть Боливии (т. е. Центральные Анды) выделились в особую культурно-историческую область. Для нее характерны ирригационное и террасное земледелие, скотоводство, специфические типы одежды, жилища и пр. Уже со II—I тыс. до н. э. здесь появились общества, достигшие значительно более высокого, чем в других областях континента, уровня социального развития.

Центральные Анды принадлежат к числу тех районов мира, где древнейшие цивилизации возникли независимо от влияния более развитых центров. Первичная domestикация растений и животных, заложившая основы дальнейшего прогресса, здесь, по современным данным, также произошла самостоятельно.

К тому времени, когда взорам европейцев впервые открылись хребты Кордильер, не только вся территория Центральных Анд, но и многие районы нынешних Эквадора, Чили, Аргентины входили в состав Государства Инков. В его границах мало-помалу исчезали различия между народами и племенами в уровне их общественного развития, стирались этнические рубежи.

С конца XIX—начала XX в. по мере развития археологии наши знания о прошлом Центральных Анд стали приобретать хронологическую перспективу. Стало ясно, что на протяжении тысячелетий на территории Перу и Боливии развивалось более десятка цивилизаций. Их создатели возводили монументальные храмы, жили в поселениях, которые можно разделить на крупные и мелкие, столичные и провинциальные, прокладывали большие оросительные каналы, одних своих умерших хоронили в гробницах со множеством ценных вещей, иногда и в сопровождении принесенных в жертву мужчин и женщин, других — в простых ямах и почти без инвентаря, были знакомы с металлургией, а также производили ремесленные изделия в таком количестве и такого качества, которые предполагают труд ремесленников-профессионалов, создавали выдающиеся по художественным достоинствам произведения монументального и прикладного искусства.

¹ Выражаю глубокую признательность всем, кто на протяжении многих лет оказывал мне разнообразную и неоценимую помощь в работе. Приношу благодарность художникам Т. Л. Юзепчук и К. Б. Серебровской, выполнившим иллюстрации к книге. Я чрезвычайно обязан зарубежным коллегам, предоставившим мне возможность ознакомиться с их неопубликованными или только что вышедшими из печати работами.

В середине I тыс. н. э. главными из цивилизаций были мочика, лима и наска — на побережье, кахамарка, рекуай, уари и тиауанако — в горах. Разделенные географическими (горы, пустыни) и наверняка этническими барьерами, они все развивались хоть и не в изоляции, но достаточно самостоятельно.

Культура мочика знаменита благодаря огромному количеству дошедших от нее сюжетных изображений. В музеях и частных собраниях мира хранится 100—150 тыс. мочикских сосудов, а также изделий из золота, меди, дерева, камня, украшенных росписями, рельефами и скульптурой. Это неоценимый и уникальный источник информации о древнем обществе.

Мочика — одна из наиболее мощных и развитых перуанских цивилизаций I тыс. н. э. Именно ее создатели возвели самые большие сооружения из числа построенных в Южном полушарии до прихода европейцев. Небезынтересно, что в отношении природных условий, типа хозяйства (орошаемое земледелие засушливой субтропической зоны в сочетании, как ныне выясняется, с весьма развитым скотоводством), уровня развития металлургии (плавка меди и, видимо, мышьяковистой бронзы) и некоторых других культурных особенностей (употребление для строительства прямоугольного сырцового кирпича, изготовленного в формах) мочикская цивилизация в большей мере, чем любая другая непреднеазиатская, сопоставима с месопотамской, т. е. с древнейшим центром государствообразования в Старом Свете.

Однако, не отказываясь от типологических параллелей с Шумером, мы не должны забывать того специфически индейского контекста, в котором развивалась мочика. Это особенно касается идеологии, находящей на соответствующей ступени развития свое наиболее яркое выражение в мифологических представлениях, шаманских и жреческих ритуалах. Поэтому этнографические материалы по различным племенам южноамериканских индейцев имеют часто решающее значение для понимания особенностей мочикской цивилизации.

Существующие работы по культуре мочика либо посвящены отдельным конкретным вопросам, либо серьезно устарели. Особенно досадно отсутствие какой-либо сводки, в которой экономика и технология перуанских индейцев I тыс. н. э. оценивались бы исходя из современных данных. Между тем именно эти аспекты культуры весьма важны для исследователей, интересующихся общими вопросами формирования и развития ранних цивилизаций. В главах 1—4 настоящего издания в основном систематизированы материалы археологии. Главы 4, 5 посвящены исследованию общества и культуры мочика путем анализа древних изображений и сопоставления их с этнографическими и фольклорными материалами. При этом мифология рассматривается до социальной структуры, что объясняется спецификой источников, связанных с религиозно-мифологической сферой. Данные об обществе могут быть получены лишь после переосмысления подобного рода информации.

СЕВЕРНОЕ ПОБЕРЕЖЬЕ ПЕРУ КАК ЦЕНТР СЛОЖЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Развитие культур Северного побережья со II тыс. до н. э. шло быстрее, чем во многих других районах Центральных Анд. Одна из причин этого — сочетание климатических и ландшафтных особенностей, благоприятных для развития орошаемого земледелия.

Природа края своеобразна. Несмотря на близость к экватору, здесь не бывает изнуряющей жары, а влажный воздух с океана не мешает прибрежной пустыне считаться одной из самых засушливых в мире. Это объясняется тем, что вдоль берегов на север движется холодное течение Гумбольдта. Морской воздух, оказавшись над сушей, нагревается, в результате чего уменьшается его влажность. Дожди идут только в горах (начиная с высоты 2600 м) и питают реки, орошающие прибрежные долины [121, с. 6; 331, с. 7—11].

Близ берега в океане действуют восходящие потоки, которые приносят из глубины моря к поверхности воды, богатые фосфатами и соединениями азота [331, с. 7—11]. Благодаря поступлению питательных веществ здесь возникла одна из богатейших в мире биосистем морских организмов [307, с. 3—8].

Навстречу течению Гумбольдта с севера движется экваториальное течение Эль-Ниньо [331, с. 11; 338, с. 235—237; 416, с. 23]. Обычно оно проходит западнее, но время от времени оттесняет течение Гумбольдта от берегов, из-за чего меняется тепловой режим моря и атмосферы, а насыщенная питательными веществами вода из глубин перестает подниматься к поверхности. Разрушение экосистемы имеет катастрофические последствия: массовая гибель морской фауны, разрушительные ливни на берегу. Подобное бедствие в значительных масштабах повторяется раз в 15—16 лет, но иногда и чаще. Четкой периодичности в изменениях движения Эль-Ниньо нет. Раз в столетие или реже случаются настоящие катаклизмы. Следы их разрушительного воздействия в прошлом на оросительные системы долины Моче недавно обнаружили археологи США [334, с. 30, 31, 35]. Тяжелые последствия повлекли изменения движения Эль-Ниньо в 1925 и 1983 гг.

Благодаря близости к экватору и охлаждающему действию океана годовые колебания среднемесячной температуры на Се-

верном побережье не превышают 10 °С и находятся в пределах от 17 до 26 °С [109, с. 19; 145, с. 7, 8; 312, с. 9—14; 331, с. 8; 453, с. 36—42; 505, с. 17, 18]. Зима длится с июня по октябрь, небо в это время часто затянуто облаками, лето солнечное, с ноября по май. В горах осадки выпадают с января по март, и в это время реки побережья наиболее полноводны. В июле и августе одни из них пересыхают, другие уменьшают свой сток. Обычные колебания годового стока р. Чикамы находятся в пределах от 10 млн. м³ в сентябре до 290 млн. м³ в марте [246, рис. 4—11]. Однако сроки и масштабы изменения уровня воды колеблются от года к году.

Территория Перу к западу от континентального водораздела делится на ряд высотных зон. Собственно побережье начинается ниже 500 м над ур. м., когда реки попадают на равнину и долины их расширяются. Долины к югу от Моче разделены скалистыми кряжами, к северу — лишь небольшими возвышенностями с отдельными выходами скальных пород. Пять долин от Мотупе до Пакасмайю вообще четко не разделены. Ширина долин к югу от Пакасмайю колеблется от 1—2 (Чао) до 50 км (Чикама), промежутки между ними составляют 15—30 км. В глубь материка доступные для обработки земли проникают на 30—40 км, в самых северных долинах — несколько дальше. Южнее Моче на высотах порядка 500 м расположены холмистые участки (*ломас*), на которых зимой конденсируется влага, достаточная для произрастания некоторых видов трав, кустарников и деревьев. В других местах побережья растительность сосредоточена по берегам водотоков или там, где к поверхности подступают подпочвенные воды.

Северное побережье принято делить на центральную область, северную и южную периферию (рис. 1) [336, с. 3—8]. Северная включает долины рек Тумбес (на границе Перу с Эквадором), Чире и Пьюры. Эти долины богаты водой, но русла рек лежат здесь слишком низко по отношению к уровню равнины, исключая возможность местного развития ирригационной культуры.

Центральная область Северного побережья состоит из двух групп долин: Мотупе—Лече—Ламбайеке—Санья—Пакасмайю и Чикама—Моче.¹ С конца I—начала II тыс. н. э. каждая из них была объединена общей ирригационной системой [239; 440, с. 36—44, рис. 2; 442, с. 7].

Южная периферия Северного побережья включает долины Виру, Чао, Санта, Непенья, Касма и Уармей. Эти долины зажаты отрогами Анд, и, хотя водные ресурсы одной из них, Санты, значительны, все они имеют небольшую площадь, пригодную для орошения. Зато именно на этом участке побережья особенно велики пищевые ресурсы океана.

¹ Долина Пакасмайю сейчас чаще именуется Хекетепеке, в отношении Моче иногда употребляется название Санта-Каталина. Наименование Ламбайеке перешло со всей реки на один из магистральных каналов. Выше головных сооружений этих каналов река теперь называется Чанкай, ниже — Реке.

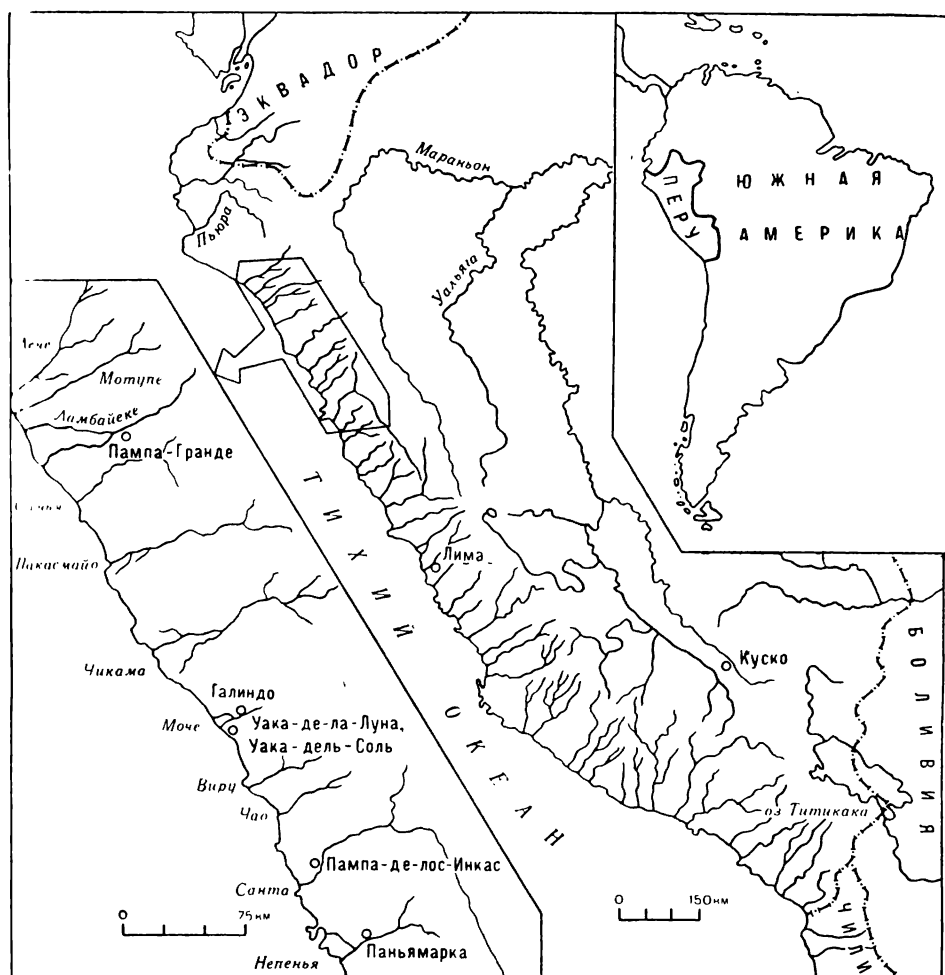


Рис. 1. Центральные Анды. На врезке слева — Северное побережье Перу.

Наземные флора и фауна Северного побережья бедны видами. В плейстоцене здесь жили лошади и мастодонты, но они вымерли в X—VIII тыс. до н. э. С тех пор люди охотились главным образом на оленей, которые водились в зарослях по берегам рек и на возвышенностях-ломас. На Северном побережье можно было встретить также лису, нутрию, мелких пресмыкающихся и грызунов, летучих мышей, из птиц — колибри, голубя, черноклюва, сокола, различные виды сов, цапель, куликов и уток, а также стервятников урубунду и кондора (в предгорьях) [148, с. 29—34; 269, с. 77—104; 282; 306, с. 174]. Объектами собирательства служили семена похожего на акацию дерева альгарробо и различные фрукты,

наземные улитки, пресноводные креветки. Тростник тотора и трава хунко с глубокой древности и до наших дней используются для изготовления лодок и для плетения.

В эпоху мочика индейцы были знакомы с ягуаром, оцелотом² и игуапой, но относительно этих животных неясно, встречались ли они в I тыс. до н. э. в долинах центральной области Северного побережья, или же их привозили из более отдаленных местностей, как было с обезьянами, туканами и попугаями — обитателями тропического леса. Все эти животные и птицы изображаются на мочикских сосудах чаще, чем многие местные виды [282, с. 74, 75]. Обычно считается, что ближайшие к побережью Перу тропические леса расположены либо к востоку от Анд, либо в Эквадоре. Густые заросли, напоминающие настоящую сельву, покрывают, однако, и верховья р. Саньи [442, с. 45; 443, с. 183] на тихоокеанской стороне водораздела. Скорее всего, именно отсюда мочика привозили экзотических животных, а возможно, и строительную древесину.

На некоторых мочикских росписях, похоже, изображены коати, или носухи (ГМИИ, № 1. За.10; 1. За.22), хотя ручаться за правильность этой идентификации нельзя. В горах водился медведь, но мочика он интересовал мало, во всяком случае изображался ими редко. Другой горный хищник, пума, мог спускаться и в долины. На мочикских вазовых рельефах встречаются, видимо, сцены охоты на пуму [67, рис. 204; 468, табл. XXIII, рис. 3].

Немногочисленность крупных наземных животных на побережье Перу компенсируется богатством морской фауны. На расстоянии 5—10 км от берега расположено несколько скалистых островков — пристанище миллионов бакланов, пеликанов и олушей. Благодаря этим птицам на островках образовались толщи гуано. В прибрежных скалах гнездятся чайки и скопы (морские орлы). В прошлом многочисленными были стада морских львов. Прибрежные воды изобилуют рыбой, моллюсками, ракообразными.

В I тыс. н. э. индейцы побережья возделывали маис, бобовые, хлопок, перец, сладкий маниок, тыквы, арахис, различные фрукты [230, 467]. Относительно некоторых культур (картофель, кока) трудно сказать, выращивали их мочика сами в предгорьях или выменивали у горцев. В качестве домашних животных на побережье разводили лам, морских свинок, собак и, возможно, уток.

Основное природное богатство Северного побережья — плодородные почвы, на которых благодаря ровному климату урожай всех культур, кроме маниока, можно собирать дважды в год [331, с. 49]. Однако для земледелия требовалось искусственное орошение. Немалую роль в жизни людей играл и океан. Еще за дватри тысячелетия до появления мочикской культуры в хозяйстве жителей побережья сложился своего рода симбиоз между рыболовством и земледелием, поскольку сети делались из хлопка,

² Возможно, что изображался не оцелот, а дикий кот либо оба этих вида [282, с. 68, 69].

а поплавки к ним — из скорлупы тыквы-горлянки [7; 331, с. 21, 116]. Такие сети изображены и на многих мочикских сосудах. С другой стороны, мочика, вероятно, применяли для удобрения полей гуано [60, с. 31; 166; 194; 255]. Недавние исследования заставляют предполагать, что третьей важной отраслью хозяйства мочика было скотоводство. По крайней мере на позднем этапе развития культуры на мясо домашних животных, вероятно, приходилась в рационе большая доля, чем на продукты, добытые в океане [438, с. 17—23; 440, с. 42].

По размерам территории (как общей, так и годной к обработке) мочикская цивилизация значительно уступает великим цивилизациям Старого Света. Под контролем мочика на среднем этапе развития этой культуры находилась территория примерно в 20 тыс. км², на заключительном — 15—17 тыс. км². Это почти на порядок меньше совокупной площади государств Двуречья начала III тыс. до н. э. Что касается орошаемых полей, то их общая площадь в долинах от Лече до Непеньи составляет сейчас около 1150 км² [252, с. 76]. Это соответствует размерам орошаемых земель в отдельном «номовом» государстве Двуречья [25, с. 78; 26, с. 11—15], но не идет в сравнение с общей площадью полей в долинах великих рек (например, 27 тыс. км² в долине Нила) [БСЭ, 3-е изд., 1972, т. 9, с. 48]. Даже если предположить, что площадь полей в Египте по сравнению с древностью несколько возросла, а на побережье Перу уменьшилась (по данным американских археологов, более чем вдвое [338, с. 250, 251]), различия останутся большими.

По показателям данного рода культура мочика сопоставима с окраинными переднеазиатскими цивилизациями, т. е. с древними культурами Ирана и Афганистана. Так, площадь орошаемых земель в долине р. Хильменда составляет 450 км² [265, с. 22], в долинах Южной Бактрии — от 150 до 500 км² [48, с. 75—82], тогда как в долинах Чикама и Ламбайеке — по 300—350 км², Моче — 100 км² [252, с. 76].

Очевидно, однако, что величина территории не служит единственным показателем роли той или иной цивилизации в историческом процессе и даже не определяет ее способности к выживанию перед лицом внешнего натиска и внутренних кризисов. Многие ранние цивилизации как Старого, так и Нового Света прекратили свое существование в результате различных катаклизмов, причем в ряде случаев на тех же территориях мы застаем позднее более архаичные социальные образования. Это относится, в частности, к цивилизациям горной части Перу и Боливии, где на месте крупных государств, вероятно, существовавших в VI—VIII вв. [231], к приходу инков располагались сравнительно примитивные племенные объединения. Социальные и этнические потрясения, разразившиеся в Андах во второй половине I тыс. н. э., разрушили и мочикскую цивилизацию. Тем не менее на Северном побережье в большей мере, чем в других районах Перу, историческая преемственность сохранилась, что следует и из преемственности материальной культуры,

и из того, что начиная с эпохи мочика, а может быть, и гораздо раньше хотя бы в одной из долин Северного побережья встречаются археологические признаки цивилизации. Это, видимо, связано с тем, что, несмотря на небольшие размеры района, его природные условия достаточно разнообразны, и значит, на разных этапах развития и в разных исторических ситуациях судьбы населения тех или иных долин оказывались неодинаковыми и по крайней мере одна из них попадала в благоприятные условия.

Небольшие пространственные масштабы в сочетании со значительными культурными различиями в пределах области благодаря относительной изолированности мелких долин — одна из особенностей цивилизаций, складывавшихся на побережье Перу. Даже в период расцвета мочика (и вопреки мнению некоторых специалистов [145, с. 126]) культурные различия между Моче и Сантой, например, вполне заметны. Они в основном стерлись лишь в конце эпохи чиму и при инках. Та же особенность характеризует и Центральные Анды в целом, поскольку ареалы цивилизаций здесь долгое время были разделены районами «внутренней» периферии и развивались самостоятельно. В этом смысле Перу противоположно такой области, как долина Инда, где цивилизация Мохенджо-Даро и Хараппы, распространившись на огромной территории, существовала, почти не имея автономных центров вне двух столиц, в условиях культурной унификации, что, вероятно, не способствовало ее прогрессу [162, с. 17—33; 163, с. 203, 299, 300].

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ, ИСТОЧНИКИ

Археологическое изучение мочика. Культура мочика была впервые исследована немецким археологом М. Уле. В 1899—1900 гг. он раскопал в долине Моче два могильника, содержавших мочикский материал [249, с. 195; 315, с. 59, 60; 477]. В могильнике *F* было изучено 37 погребений. Около 600 сосудов и ряд предметов из металла, составлявших инвентарь 34 погребений, были отправлены в музей Лоуи в Беркли. На сегодняшний день это крупнейшее документированное собрание мочикских древностей. Ученые США в своих работах основываются главным образом на данной коллекции.

М. Уле назвал открытую им культуру «проточиму», постулируя ее связь с предынкской культурой чиму. Это название, измененное затем А. Л. Крёбером на «раннее чиму», употреблялось до 30-х и даже 50-х гг.

В первой трети XX в. небольшие археологические работы на Северном побережье вели также Э. Зелер и А. Л. Крёбер [251, 252, 432]. Исследователи того времени видели в мочика не столько самостоятельную цивилизацию, сколько частное проявление общеперуанской культуры. Впрочем, Крёбер, обработавший и частично опубликовавший коллекции М. Уле, уже отметил своеобразие «проточиму» [249, с. 199—204, 213—215].

Примерно с середины 30-х гг. картина хронологического и локального распространения древних культур Перу приобретает все большую полноту, выявляется своеобразие каждой из них. Специфика цивилизаций Северного побережья была раньше других оценена перуанским исследователем Р. Ларко Ойле, хотя четкого разделения мочика и чиму, археологических и историко-этнографических данных в его работах также нет. В 30—40-х гг. Ларко Ойле раскопал (видимо, без соблюдения должной методики) сотни мочикских погребений в Чикаме, в частности могильники Саламанка-Плайя, Пампа-де-Чикама и Эль-Брухо [74, с. 232]. Полученные материалы стали основой для его хронологических и иконографических изысканий. Ларко Ойле задумал восьмитомный труд по мочика, но вышли только два тома [269, 270], а также

обзор хронологии Северного побережья [277]. Сжатая характеристика мочикского общества была дана им в «Справочнике по южно-американским индейцам» [276], а вопрос о якобы имевшейся у мочика письменности рассмотрен в нескольких дискуссионных статьях [272, 273 и др.]. Много позже, в 60-е гг., свет увидели еще две книги Ларко Ойле, посвященные одна — эротической керамике Северного побережья [278], а другая — общему обзору прибрежных культур [279]. В методических посылках и выводах эти книги примыкают к старым работам перуанского исследователя.

Обратив внимание на различия форм сосудов и опираясь на стратиграфию раскопанных им (но не опубликованных) погребений, Р. Ларко Ойле предложил разделить культуру мочика на пять этапов (мочика-I—V). Для этого им была намечена эволюция сосудов со стремевидным горлом-ручкой — наиболее распространенного типа парадной керамики на Северном побережье. Фактически Ларко Ойле распределил эти сосуды лишь по трем группам, ибо дальнейшее дробление раннего комплекса (мочика-I—III) было сделано малоубедительно. Пятичленная временная шкала для мочика стала общепринятой после того, как американскими археологами под руководством Дж. Роу была произведена работа по ее уточнению и проверке.

В 30-х—начале 40-х гг. В. Беннетт и Х. Дёринг впервые раскопали мочикские памятники в Виру и Ламбайеке [74, с. 231, 232; 75, с. 3, 11, 12; 134; 135; 138—141]. В 1946 г. ведущие специалисты США и Перу исследовали долину Виру [109; 171; 452; 504; 505; 507, с. 148—150]. В основе этих работ лежало новое, шедшее вразрез с положениями школы А. Л. Крёбера и Ф. Боаса убеждение: «Путем археологического изучения распределения типов памятников во времени и пространстве возможна реконструкция жизни древних обществ в ее нематериальных, организационных и функциональных аспектах» [339, с. 67]. Полагая, что сходные проявления панперуанской культурной общности можно отыскать в каждой из долин, исследователи ограничились рамками одной из них. Основное внимание было уделено классификации памятников и их культурной атрибуции по подъемному материалу. Конечной целью являлась реконструкция историко-культурного процесса. Однако при используемой методике большая часть данных, освещающих наличие и функционирование тех или иных общественных институтов, характер связей между памятниками, механизм изменений в культуре, выпадала из поля зрения ученых. Методические недостатки работ в Виру были недавно рассмотрены специалистами [339, 424, 439].

В 40-х гг. значительные работы по учету и описанию памятников Северного побережья вели П. Косок и Р. Шедель [246, 419, 420]. В 50-х—начале 60-х гг. археологическое изучение мочика фактически прекращается, если не считать открытия и расчистки нескольких росписей [86, 87, 144, 181]. В 60-х—начале 70-х гг. местными жителями были разграблены богатейшие могильники в среднем течении р. Пьюры (Викус, Йекала, Лома-Негра, Фриас),



Рис. 2. Фрагмент росписи подпериода IV-2. Церемониальный бег: морской орел (скопа), колибри, сова, божество *C* (слева направо).

в которых были найдены как инокультурные, так и раннемочикские вещи [100; 129, с. 191—206; 130; 169а; 268; 313].

С конца 60-х гг. археологические работы на Северном побережье вновь широко разворачиваются, методические принципы их постепенно меняются. Если обследования, проводимые К. Доннаном в 1965—1967 гг. в долине Санта [145] и Д. Прулом в 1967 и 1971 гг. в Непеье [384, с. 27—33, 38, 39; 385, с. 35—49], ориентированы главным образом на учет памятников и сбор подъемного материала, то исследования Гарвардского университета по программе «Чан-Чан—Моче» [69, 120, 239, 240, 283, 301, 302, 305, 332, 333, 340] и исследования, осуществляемые с 1971 г. Королевским музеем Онтарио в долине Ламбайеке, особенно изучение с 1973 г. мочикского городища Пампа-Гранде [438, 440—443], включают довольно обширные раскопки, цель которых определение назначения архитектурных объектов, сбор и лабораторный анализ животных и растительных остатков, выявление древних каналов, полей и пр. И. Шимадой начато комплексное изучение долин к северу от Чикамы [442, 443].

Несмотря на перечисленные выше исследования, археологически культура мочика изучена еще плохо. Поселения раннего и среднего периодов не копались. Большинство данных собрано по окраинным долинам, сравнительных же материалов из Моче и Чикамы недостаточно. Погребальных комплексов опубликовано столь мало, что классификация их пока вряд ли возможна. Ввиду всего этого мочикские изображения продолжают оставаться ведущим источником информации о данной культуре.

Иконографическое изучение мочика. До середины 30-х гг. изучение мочикского искусства ограничивалось либо поиском изображений, иллюстрирующих те или иные факты эпохи конкисы, либо рассмотрением отдельных категорий зафиксированных объек-

тов, т. е. деталей одежды, животных, растений и пр. [200, 201, 204, 236—238, 248, 326, 343, 457, 509].

В конце 30-х гг. Р. Ларко Ойле впервые попытался определить содержание не только отдельных сцен на мочикских сосудах, но и всего набора изображений [269, 270, 272, 273, 276]. Он старался выявить связь сюжетов, во-первых, отыскивая повсюду фигуру одного и того же, по его мнению, божества с клыками во рту и змеями у пояса, названного им Аи-Апеком, и, во-вторых, считая одной из ведущих тем росписей так называемый ритуальный бег, участники которого несли в руках мешочки с бобами (рис. 2). Бобы, иногда с нанесенными на них знаками, встречались и на других изображениях, а реальные фасолины с нарезками были найдены во время раскопок [270, табл. XXVI, XXVII]. Ларко Ойле не провел, однако, формальной систематизации материала. Выводы исследователя основаны на общем впечатлении от изображений, украшавших 30 тыс. сосудов его личной коллекции. Основные постулаты Ларко Ойле (бегущие люди — гонцы; знаки на фасолинах — развитая письменность; полузооморфные фигуры — символы человеческих свойств и качеств) поставлены под сомнение другими учеными [82, 221, 260, 488—490 и др.].

В 50-х гг. важный вклад в изучение мочикской иконографии сделали исследователи ФРГ. Г. Кучером был проведен скрупулезный анализ отдельных сюжетов и мотивов [257—264]. Он подчеркивал и необходимость сопоставления сюжетов между собой [259, с. 196], но не всегда следовал данному принципу. Общая тематическая направленность мочикского искусства осталась им поэтому не выявлена. Работы Кучера создают впечатление, что их автор допускал возможность почти неограниченного тематического разнообразия изображений, свободно отражающих действительность и верования.

Новую страницу в истолковании мочикской иконографии открыли работы К. Хиссинк. Исследовательница в основном занималась изучением индейцев такана (северо-восток Боливии), однако попутно она отметила, что ряд мочикских изображений может быть понят на основе данных по мифологии и ритуалам племен к востоку от Анд [210; 211; 212, с. 539—544]. К сожалению, ее выводы не были в свое время в должной мере оценены специалистами по культуре мочика.

Начиная с 70-х гг. в исследованиях по мочикской иконографии наступает принципиально новый этап, связанный с работами Э. Бенсон (США) [78—83] и особенно К. Доннана (США) [144—150], а также А. М. Оккенгем (Франция) [213—223]. Взгляды названных исследователей уже были мною рассмотрены [14], поэтому отмечу лишь главное. Бесспорно, мочикская иконография — не случайный набор сюжетов, а скорее фрагменты единой картины, отражающей прежде всего религиозно-мифологические представления ее создателей. Все сцены имеют отношение к сфере сакрального — в этом причина того, что они были выбраны мастерами. Не совсем ясно, правда, насколько тесно тематика изображений

связана именно с погребальными ритуалами. Важный практический вывод, сделанный первоначально Доннаном, заключается в том, что для работы с мочикским материалом требуется систематизировать не сотни, а тысячи изображений; в противном случае часть иконографических сюжетов выпадает из поля зрения.

Изучение мочикской иконографии привлекает ныне все больше исследователей. Помимо перечисленных выше следует прежде всего назвать У. Банкманна [71], И. Шулер-Шёмиг (ФРГ) [249, 430] и . Лайон (США) [223, 303, 304a]. В августе 1979 г. в Ванкувере состоялся международный симпозиум по данной проблеме.

В работе над книгой мною было учтено 4000 изображений. Из них более 95% — росписи, рельефы и скульптурный декор на керамических сосудах; основой для других послужили металл, камень, дерево, кость, раковины, ткани. Использованы также данные по девяти стенным росписям. Прослеживаются некоторые систематические различия между двух- и трехмерными изображениями, что же касается различий, обусловленных характером материала основы, то они минимальны. Общие принципы мочикской иконографии, касающиеся перспективы, положения отдельных частей тела и т. п., охарактеризованы К. Доннаном, к книге которого и отсылаем читателя [148, с. 15—41]. Большая часть изображений мне известна по публикациям.

Использование поздних источников при изучении мочика. Археологические остатки и иконографический материал — наиболее аутентичные и важные категории источников при изучении древних бесписьменных обществ. Их толкование, однако, невозможно без сопоставления (чисто типологического или предполагающего генетическую близость) с данными по живой культуре, т. е. с более поздними письменными документами, с современными этнографическими наблюдениями и записями фольклорно-мифологических текстов. Правомерность использования поздней традиции для реконструкции мифологии мочика кажется мне несомненной. Сложнее обстоит дело с интерполяцией на эпоху мочика данных, полученных на побережье Перу этнографами. Главное — выделение в современной культуре элементов, восходящих к отдельным периодам, прежде всего к двум главным: до- и послеиспанскому. Такая работа с успехом была проведена П. Гиллином [185, с. 151—160] в отношении материальной культуры и хозяйственных навыков населения долины Моче. Что касается подобной стратификации верований и ритуалов, то здесь задача неизмеримо сложнее. Непроанализированные соответствующим образом материалы по духовной культуре обесцениваются. К. Доннан, например [148, с. 95—109; 435; 436], сопоставляет наблюдения своего коллеги, изучавшего теорию и практику знахарства у прославленного знахаря (*курандеро*) долины Моче [434], с изображениями на мочикских сосудах. Доказываемое им сохранение знахарской традиции с древних времен вероятно, но для определения, что из современной практики курандеро действительно восходит к индейскому ритуалу, а что к обрядам и представлениям, принесенным

новыми поселенцами, необходимо выявить вклад последних. По признанию и самого Доннана, с мочикскими изображениями сопоставимы лишь отдельные реалии современного действа, в то время как ряд важнейших элементов ритуала аналогий не находит.

Использование сведений испанских хроник XVI—XVII вв. для освещения вопросов общественной организации мочика сталкивается с той же проблемой, только здесь требуется отделить данные, относящиеся к эпохам чиму и инка-чиму (XIV—XVI вв.), к «среднему горизонту» (VIII—XIII вв.) и к более древнему периоду. В настоящий момент еще трудно оценить различия в социальном устройстве мочика и чиму, но косвенные материалы (например, о структуре поселений) указывают на то, что они были значительны.

Данные лингвистики. В XVII в. Ф. де ла Каррерой была составлена грамматика языка индейцев Пакасмайо и соседних долин [101]. Из книги А. де ла Каланчи (начало XVII в.) известно, что этот язык назывался «мучик» и был распространен до Чикамы, южнее же говорили на родственном языке кингнам. Кроме того, у рыбаков существовал особый гортанный диалект, очевидно, также родственный этим языкам [98, с. 550, 606]. Язык мучик был распространен на побережье до середины XIX в., отдельные слова удалось записать еще недавно [246, с. 248, 249; 400, с. 9—13].

Р. Ларко Ойле не только воспользовался испанизированной формой названия «мучик» для наименования древней культуры, но и брал из грамматики Ф. де ла Карреры слова для обозначения мочикских реалий. Так, слово «аи-апек», возможно, образованное самим Каррерой для перевода христианского термина [407, с. 49, 50], было принято Ларко Ойле в качестве имени божества мочика. Не возражая против подобных условных наименований, отметим, однако, что гипотеза о распространении языка мучик на побережье уже в I тыс. н. э. не доказана, хотя и вероятна. Никто из лингвистов этим вопросом всерьез не занимался.

Недавно высказаны предположения о родстве мучик с языками майя. Согласно более ранней классификации Дж. Гринберга, мучик относится к группе паэс, распространенной в основном в Колумбии [189]. Ныне американские лингвисты постулируют родство мучик, майя и уру-чипайя¹ [198, 363, 445]. Всеобщего признания эти работы еще не получили, но если идеи авторов правильны, то они открывают широкие перспективы для изучения генезиса американских цивилизаций на самых ранних этапах их развития.

¹ Языки уру-чипайя были широко распространены на юге Перу и в Боливии, но сейчас почти совсем вытеснены испанским, кечуа и аймара. По мнению ряда ученых, уру-чипайя (скорее всего, какая-то исчезнувшая их ветвь) — наиболее вероятные создатели цивилизации тиауанако [228, с. 225].

ХРОНОЛОГИЯ, ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Периодизация сосудов и изображений. Как указывалось, мочикскую культуру принято делить на пять периодов. В основу этого деления положена эволюция форм сосудов со стремевидным горлом-ручкой. В последние годы К. Доннаном выявлены также особенности сосудов некоторых других форм, позволяющие относить их к периодам III, IV или V [145; 148, гл. 4]. На наш взгляд, будем мы основываться лишь на эволюции сосудов и изображений или же обратимся к изучению динамики мочикской культуры в целом, правильнее было бы разделить время ее существования на ранний, средний и поздний периоды с дальнейшим дроблением на более мелкие этапы. Однако сейчас уже невозможно отступать от традиционной шкалы.

Керамика мочика-I выделяется по характерному признаку: горло сосудов короткое, слегка сужается кверху и заканчивается у венчика толстым, скошенным в профиле валиком (рис. 3). Сосуды других форм для этого комплекса мне не известны. Полной уверенности в том, что керамика мочика-I представляет действительно хронологический этап, а не особую стилистическую группу, по крайней мере частично синхронную древнейшему керамическому комплексу в Моче (могильник *F*), нет. Этот комплекс К. Доннан относит к этапу I/II [142 — данные о погр. 14; 249, табл. 54, *i*; 58, *e*; 59, *f*; 67, *e* — фото сосудов]. По форме ручки сосуда этапа I/II существенно отличаются от керамики мочика-I.

Сосуды мочика-II, которые американские археологи публикуют как типичные для этого периода, занимают промежуточное положение между сосудами этапов I/II и III [148, рис. 25—27; 506, рис. 3—63]. Четких критериев, позволяющих отделить их от более ранних и более поздних, нет. В данной работе к этому периоду отнесены лишь изображения на сосудах, которые были соответственно датированы американскими археологами, разделившими по периодам погребальные комплексы коллекции М. Уле либо явно идентичные таковым. Эти комплексы распределены ими по этапам I/II, II, IIIA—C и IV [315, с. 59, 60], однако речь идет



Рис. 3. Сосуд периода I.
Зверь-рекуай.

краской. Этот этап — художественная вершина мочикской вазописи (см. рис. 4, 7, 15, 28). В подпериод IV-2 художники мочика создают еще более сложные сцены (рис. 27, 29, 30). Однако линия подчас становится небрежной, изображение перегружено деталями.

Заполнение всего свободного пространства росписи мелкими деталями, не являющимися необходимыми для раскрытия содержания сцены, передача второстепенных особенностей представленных объектов — самые характерные черты изображений периода V [см. рис. 12, 16, 24, 31]. В художественном отношении позднемочикские росписи не равноценны. Возможно, эти различия хронологически значимы. Недавно американские археологи выделили в пределах периода V четыре подпериода [114, с. 425], однако подробно результаты их изысканий не опубликованы.

Абсолютная хронология. Три радиоуглеродные даты с городища Пампа-Гранде относят заключительный этап мочикской культуры к VII в. н. э. Эта датировка согласуется с временной шкалой, предложенной американскими археологами для прибрежных перуанских культур I тыс. н. э. [314, табл. 1; 315, с. 88, 89; 375, с. 103]. Радиоуглеродные даты для периодов III и IV дают большой разброс, но если исключить те из них, которые явно находятся за пределами вероятного, даты периода мочика-IV оказываются падающими приблизительно на IV—начало VII в., а мочика III — на II—V вв. Единственная дата по периоду мочика-I малозначима из-за огромного статистического отклонения. Радиоуглеродные даты по культуре мочика суммированы в табл. 1.

только о материалах могильника F, а не об описании выделенных хронологических подразделений в рамках культуры в целом.

Сосуды мочика-III отличаются от более поздних формой горла, расширяющегося, а не прямого, и рядом иконографических особенностей (рис. 9).

Большая часть мочикской керамики относится к периоду IV. В его пределах мною было предложено выделять подпериоды IV-1 и IV-2 [11]. Пока такому разделению поддается не более 15% парадной керамики. Подпериод IV-1 отличается от более поздних сохранением многих черт, свойственных периоду III, а также частым употреблением метода сплошной заливки деталей изображения темной

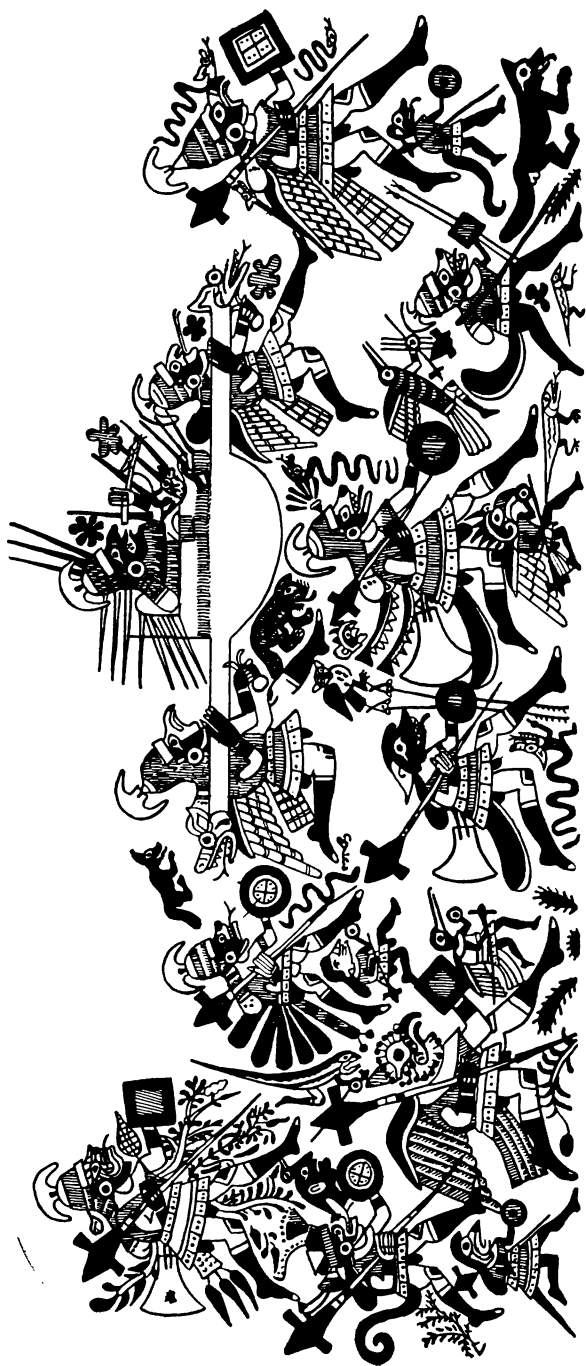


Рис. 4. Роспись на сосуде подпернода IV-1. Шестные божеств: лягушка с выступающими из тела плодами, стрекоза, морской орел (скопа), бог с лучами, колибри, морской орел (верный ряд слева направо); пума, ящерица, сова, баклан, лис (трижды), мышь (?) (нижний ряд).

Т а б л и ц а 1

Период	Место находки	Дата лабораторий (годы новой эры)	Дата с учетом поправки (годы новой эры)	Шифр лаборатории
V	Ламбайеке	—	690±70	—
	»	—	666±60	—
	»	—	593±70	—
IV	Санта	890±60	2-я пол. X в.	UCLA-1801
	Виру	650±80	—	L-335
	Санта	560±60	500—650	UCLA-1803
	»	400±110	350—500	UCLA-1802
	Виру	112±190	—	C-619
III	Санта	730±70	650—900	UCLA-1806
	»	500±140	350—650	UCLA-1804
	»	80±50	150—300	UCLA-1805
I	Моче	873 г. до н. э. ±500	—	C-382

П р и м е ч а н и е. Даты из Санты приведены по К. Доннану [145, с. 131], из Ламбайеке — по И. Шимале [441, с. 57], из Виру и Моче по У. Брокеру, Дж. Калпу [92, с. 1329] и М. Либби [290, с. 133]. Доннаном и Шималой образцы привязаны к периодам развития мочикской культуры, ими же предложены даты, скорректированные по дендрохронологической шкале, выработанной на материалах США. Образцы из Виру сопоставлены с периодом IV мною, поскольку взяты из раскопанных У. Стронгом и К. Эвансом погребений, которые все относятся к этому времени. Подробные данные, касающиеся образца C-382, в источниках отсутствуют.

Этап мочика-V был, по-видимому, короче других. Среди опубликованных мочикских предметов распределение по периодам таково: I — 5—7%; II и III—15—17; IV — 70; V — 5—7%. Если возрастание числа образцов в периоды I—IV скорее всего объясняется ростом населения, производства и т. п., то резкое сокращение в период V подобными факторами объяснить невозможно. Закономерность сохраняется, если взять данные лишь по долинам Моче и Чикама: менее 2% от периода I; 26—27 — II и III; 62—63 — IV; 9—10% — V. До получения более точных сведений представляется вероятной следующая датировка мочикской культуры:

Века	II	I до н. э.	I н. э.	II	III	IV	V	VI	VII
Периоды	←	I,	II		III		IV	V	

Происхождение мочикской культуры. Начальные этапы ранних перуанских цивилизаций изучены плохо, и мочика здесь не исключение. Период мочика-I, которым бегло оперируют издатели

альбомов индейского искусства, не выявлен ни на одном научно обследованном памятнике. Среди мочикских погребений у подножия пирамиды Луны (Уака-де-ла-Луна) самый ранний комплекс К. Доннан, как указывалось, датирует лишь этапом I/II. В то же время в районе этой пирамиды обнаружены материалы культуры гальинасо [334, с. 21]. Возможно, погребения с керамикой мочика-I случайно не попались М. Уле, но не исключено, что предметов, связанных с названным комплексом, на территории мочикской столицы нет вообще. В Чикаме Р. Ларко Ойле обнаружил в одном погребении сосуды мочика-I и местного варианта гальинасо [277, с. 26]. Не будет удивительным, если окажется, что комплексы мочика-I и I/II суть не столько временные, сколько локальные варианты культуры и что оба они сосуществовали с культурой гальинасо. Лишь единичные сосуды мочика-I найдены пока и в районе Чимботе.¹ Основная масса керамики этого типа происходит из долины Пьюра. Среди опубликованных изделий мочика-I, происхождение которых известно, образцы из этой долины составляют 87%, Моче—Чикамы — 10, Чимботе — 3%. По-видимому, с данным комплексом связаны и происходящие из Пьюры ранне- или протомочикские металлические вещи, хотя некоторые из них могут быть созданы и позднее [268, с. 114]. Поскольку могильники в Пьюре были разорены грабителями, синхронность металлических и глиняных предметов устанавливается только при сравнении изображений, нанесенных на те и другие, что не всегда просто.

Что представляло собой то общество, от которого до нас дошли памятники мочика-I? Хотя и разрозненные, материалы этого комплекса дают все же некоторое представление о культуре их создателей. Ремесленники были достаточно подготовлены, чтобы изготавливать трехмерные фигуры из золотого листа [159, рис. 15, 16], делать проволоку, плавить золото и отливать из него небольшие предметы [477], золотить кованные медные украшения, соединять детали из золота и серебра [31, с. 65; 100, рис. 11, 12; 268, табл. 350—407; 473, с. 21—23], лепить и обжигать фигурные керамические сосуды. По степени художественного мастерства изделия мочика-I отличаются от позднейших лишь более схематичной трактовкой лиц. Изображения сидящих в пышных уборах людей [268, табл. 256, 7; 279, рис. 33], равно как и сосуды в виде пирамид с различными строениями наверху и у подножия [55, табл. 166; 227, с. 25], указывают на далеко не первобытную социальную организацию.

Анализ признаков, характерных для изделий мочика-I, позволяет сделать предварительные заключения об истоках культуры. Разумеется, речь пойдет только об отдельных чертах сходства с домочикскими памятниками, ибо до крупных раскопок сравнение на более широкой основе невозможно.

¹ Чимботе — бухта и порт близ устья р. Санты. Большая часть предметов, местом происхождения которых названо Чимботе, найдена в Санте, и некоторые, возможно, в Испеньс.

Во второй половине I тыс. до н. э. цивилизация чавин и связанные с ней культуры, в частности куписнике в долине Чикама, прекращают свое существование. На смену им во многих горных и прибрежных долинах Северного и Центрального Перу появляются памятники, на которых найдены красноватые сосуды, украшенные белым геометрическим орнаментом. В долинах Моче и Чикама распространяется культура салинар [90; 274; 334, с. 16—22], а в Виру — близкая ей культура пуэрто-моорин [452, с. 210, 211]. Салинар и мочика, по-видимому, во всех этих долинах разделялись еще одной культурой — гальинасо [275], но в Виру памятники последней представлены гораздо лучше, чем в Моче и Чикаме. Происхождение гальинасо и ее отношение к салинар неясны, прямое развитие из салинар маловероятно.

На основе исследований Р. Ларко Ойле и американских археологов в Виру и отчасти в других долинах [271; 274; 452, с. 47—59, 210, 211] могло сложиться представление о куписнике и салинар как о довольно примитивных раннеземледельческих культурах [5, с. 100]. Последние работы в долине Моче [90; 334, с. 16—21; 341; 381] свидетельствуют о том, что и в эпоху чавин, и во времена салинар, не говоря уже о гальинасо, в этой долине были крупные поселения, монументальная архитектура, прокладывались большие оросительные каналы. Развитие в Виру шло, очевидно, медленнее; относительно Чикамы материалов, дополняющих данные Ларко Ойле, пока нет.

Первоначальный мочикский культурный комплекс возводим главным образом к двум источникам: к культурам круга чавин (из которых лучше других известна куписнике) и к салинар.

Признаки, восходящие к чавиноидным культурам: сравнительно реалистическое объемное изображение фигур людей и животных, особенно хищников из семейства кошачьих (в салинар те и другие более схематичны); изображение антропоморфного божества с клыками во рту и змеями у головы и (или) у пояса (в салинар отсутствуют); профильное изображение змеи с головой хищника; развитая техника обработки драгоценных металлов (в салинар примитивна; см.: [274, рис. 19—28]); возможно, ручка сосуда стременивидной формы с толстым валиком по венчику (однако сходная ручка представлена и в салинар); употребление во время церемоний горнов из раковин *Strombus galeatus* (или сделанных из глины в форме раковин [267, рис. 62, 63]), встречающихся в море у берегов Эквадора.

Признаки, восходящие к салинар: возможно, красная на поверхности и в месте излома керамика (в куписнике керамика черная, хотя в поздний период, видимо, под влиянием салинар она тоже красная); сосуды с ручкой-мостиком, характерные для салинар и изредка встречающиеся у мочика [130, табл. 28, b; 41; 136, табл. 183; 157, рис. 30; 268, рис. 239, 260; 417, с. 24; 463, рис. 61] (неясно, однако, связаны они с комплексом мочика-I или же появляются позднее); манера передачи волос на голове при трехмерном изображении (стриженных «под горшок» и расчесанных от те-

мени во все стороны); очевидно, характерное для ранней мочика изображение совы, которое впервые как будто появляется в поздней куписнике и оттуда переходит в салинар (не исключено, однако, что сова в культуру мочика приходит непосредственно из поздней куписнике); керамика с эротическими изображениями, отсутствующая в куписнике, но очень типичная и для мочика-I, и для салинар; модели построек (вероятно, святилищ) с односкатной крышей и входом во всю ширину передней стены (в чавиноидных культурах модели других типов, но тоже имеющие крыши со скатами).

На последней особенности хотелось бы немного остановиться. Появление остроконачных крыш в сухом климате трудно объяснить иначе, как традицией, сложившейся в других природных условиях (и к приходу испанцев, и сейчас крыши домов на побережье делали и делают плоскими). Если типы построек, дошедшие от куписнике, этнографически засвидетельствованы в горных областях Анд, то односкатные павесы мочика, салинар и более поздних культур Северного побережья (и, видимо, развившиеся из них в мочика двускатные постройки с дверью посреди широкой стены; см. гл. 4 и рис. 35, 42) встречаются аналогии исключительно в культурах индейцев тропических лесов или племен, относительно недавно переселившихся с низменностей в горные районы (например, хижины карибов юко, живущих на границе Венесуэлы и Колумбии, очень похожие по конструкции на мочикские здания, но только меньшие по размеру и сделанные из легких материалов [85, рис. 11]).

Изменение типов моделей построек с появлением на побережье культуры салинар заставляет поставить вопрос о возможном проникновении сюда в это время каких-то культурных элементов, связанных с индейцами тропических лесов к востоку от Анд.

Говоря о синтезе в ранней мочика традиций, восходящих к куписнике и к салинар, следует подчеркнуть, что о конкретных обстоятельствах подобного процесса можно пока только гадать. Классическая культура куписнике безусловно отделена от мочика песколькими веками, и неизвестно, какой чавиноидный комплекс просуществовал (синхронно салинар) столь долго или какой прото-мочикский комплекс возник уже столь рано, чтобы заполнить эту брешь.

В самых ранних мочикских материалах есть и черты, не найденные ни в одной из предшествующих культур региона. Наиболее заметная — характерное для раннемочикской иконографии изображение чудовища с отростком на голове, симметрично этому отростку нарисован или вылеплен хвост, над носом помещен еще один короткий крючковатый отросток (см. рис. 3) [67, рис. 239; 278, с. 111; 345, табл. 65, e; 411, рис. 389, a; 498, рис. 64—66]. Сходное, но более геометризованное существо изображено на сосудах и изваяниях культуры рекуай. В. А. Башилов [5, с. 40] именует его «зверь рекуай», и это название я сохраняю для монстра мочика.

Обычно считается, что мочика именно от культуры рекуай и заимствовали соответствующие изображения, но идея эта пока ничем не подтверждена. Генезис самой культуры рекуай неясен, ее исследованные памятники относятся не ранее чем к III в. н. э. [190, с. 191—193].

Культуры мочика и рекуай имеют множество общих черт (форма щитов, ушных украшений, головных уборов и т. п.), но все они появляются в мочика не ранее периода II, причем только в южных и центральных долинах. На изделиях из Пьюры и на сосудах мочика I из Моче—Чикамы подобных признаков нет. Поэтому вполне допустимо, что не создатели протомочикского комплекса заимствовали изображения монстра от рекуай, а в обе культуры они проникли из какого-то третьего, неизвестного пока источника.

Другая интересная культурная особенность, очень характерная для мочика, однако не отмеченная в Перу для более ранних периодов, — керамический горн, корпус которого согнут в кольцо, как у европейских духовых инструментов. В Южной Америке подобный тип уникален, но прямые горны-раструбы встречаются часто и повсюду служат атрибутом специфических обрядов «запугивания» женщин и инициаций мальчиков. Особенно распространен соответствующий ритуально-мифологический комплекс у восточных тукано и араваков (Северо-Западная Амазония, бассейн р. Пурус, Восточная Боливия, верховья Шингу и другие районы). Индейцы обычно утверждают, что горны в действительности являются змеями, кайманами и т. п. и посвященные (или, напротив, нарушившие запрет смотреть на инструменты — непосвященные) видят их в этом ужасном обличи. Очень похоже, что подобные представления существовали и на побережье Перу, ибо мочикские горны, как правило, делались в форме свернувшейся змеи с оскаленной головой хищника [75, рис. 8, с; 232, рис. 111; 308, рис. 131, 132; 498, рис. 230, 231]. Поскольку в эпоху чавин горнов-труб перуанцы почти наверняка еще не знали (на многочисленных изображениях музыканты всегда держат лишь инструменты из раковин), допустимо предположить, что горны-трубы впервые появились на побережье либо с началом культуры мочика, либо с салинар. В последней они, возможно, делались сперва из органических материалов (и потому не найдены при раскопках); в этом случае глиняный горн, согнутый в кольцо, скорее всего можно считать изобретением самих мочика. На Южном побережье, в культуре наска, керамические горны впервые появляются примерно в то же время, что и на Северном, но они остаются прямыми, т. е. той же формы, что и инструменты из дерева и коры у индейцев к востоку от Анд [232, рис. 102].

Итак, мы предполагаем, что в процессе сложения мочикской культуры участвовали разнородные элементы, восходящие к куписнике, салинар и, вероятно, к другим традициям. Возможно, древнейшие центры мочика находились в Пьюре, откуда переместились в Моче и Чикаму, а потом и в Чимботе. Здесь в периоды

II и III мочика вступили в тесный контакт с создателями культуры рекуай.

Раннемочикский период. Этот период длился со времени утверждения мочика в их главных центрах в Моче—Чикаме и до начала массовой экспансии в более южные долины. По шкале Р. Ларко Ойле он в основном соответствует подразделению мочика-II.

Наиболее представительным комплексом вещей, характеризующих данную эпоху, является клад, обнаруженный в начале нашего века под основанием пирамиды Луны [54, рис. 18; 55, табл. 125; 125, табл. 25; 136, табл. 230; 262, табл. 79; 287, с. 24, рис. 20, табл. 107, 108; 432, рис. 6; 477, с. 109]. Он содержал маски из сплава золота с медью, большие урны и более мелкие сосуды. Аналогичная урна из погр. 20 могильника *F* в Моче датируется К. Доннаном периодом II [142, табл. 1—9]. Две маски с инкрустированными перламутром глазами имеют человеческие черты; одна изображает антропоморфное божество, форма рта которого предполагает наличие клыков, тем не менее отсутствующих. Есть маска в виде лисьей головы. Аналогичное изображение найдено в Викасе, что указывает на сохранение связей мочика с долиной Пьюра [130, с. 25]. Кстати, медно-золотой сплав, из которого изготовлена маска, характерен для металлургии индейцев Колумбии, что может рассматриваться как свидетельство северных контактов мочикской культуры.

Назначение клада неясно. Не был ли он связан с началом строительства пирамид Солнца и Луны или каких-то их крупных частей? В период II это строительство наверняка уже развернулось, но на кирпичах, из которых сложены сооружения, еще не ставили знаков [206, с. 198—202]. Возможно, что система учета и контроля труда общинников, на существование которой, по мнению М. Мосли, указывает практика клеймения кирпичей [332], еще не сложилась.

Южнее Моче найдены отдельные раннемочикские погребения [75, рис. 15; 145, с. 55], но массового проникновения мочика на эти территории не отмечено. Что касается земель к северу от Чикамы, то последние изыскания свидетельствуют, что либо уже с периода II данный район вплоть до долины Лече, если не далее, находился под влиянием мочика, либо местная культура изначально мало отличалась от культуры обитателей Моче—Чикамы (Шимада, лич. сообщ., 1979 г.).

В раннемочикском искусстве господствуют изображения единственного антропоморфного мифологического персонажа, животных и чудовищ. Изображений зооморфных божеств нет, сосуды в виде культурных растений редки.

Хотя в указанную эпоху мочика, вероятно, первыми в Америке научились плавить медь [315, с. 71; 374, с. 305—306], нет данных об использовании медных орудий.

Среднемочикский период. Эта эпоха примерно соответствует периодам III—IV по шкале Р. Ларко Ойле и знаменует расцвет мочика, длящийся от начала территориальной экспансии до потери приобретений на юге. В период III мочика заселили долину

Санга [145, с. 125—126], судьба местного населения которой и характер его взаимоотношений с пришельцами неизвестны. В период IV мочика оккупировали долину Виру, вероятно, не столько изгнав, сколько подчинив местных жителей, судя по сохранению их старой керамической традиции [5, с. 183; 109]. В Виру найдено и много сосудов мочика-III [75, рис. 7, 8; 76, табл. 12; 246, рис. 17, 4, 12; 251, табл. II, 2, 4, 5; 275, с. 24; 285, табл. 24, 2; 286, рис. 74; 452, табл. IX, *m*; рис. 76], что заставляет предполагать, проникновение сюда носителей этой культуры еще до полной оккупации ими долины.² Периодом IV датируется мочикская керамика из Непеньи [385, с. 47, табл. 5, 6]. Памятники мочика данного времени встречены в Пакасмайо, в большей части долины Санья (кроме прибрежного района) и в средней части Ламбайеке (Шимада, лич. сообщ., 1979 г) [440, рис. 2; 441, с. 8]. Таким образом, в период IV мочика стали хозяевами участка побережья длиной не менее 300 км.

В периоды III и IV кирпичи для строительства монументальных сооружений уже маркировали, что предполагает существование системы учета и контроля труда общинников [206; 332]. В эту эпоху достигается наивысший прогресс в технологии лепки и обжига керамики (в период III [142]), в художественном оформлении сосудов (в подпериод IV-1 [11, с. 84]), в развитии монументальной живописи (в подпериод IV-2 [11, с. 86]). Первые данные о распространении медных орудий (по крайней мере ритуального назначения) относятся к этой же эпохе. В долине Моче максимально расширяется оросительная сеть, хотя еще нет каналов, соединяющих бассейны разных рек [334, с. 21, 22]. Наивысшего развития достигла и ирригационная система в Виру, основы которой были заложены в конце эпохи гальпнасо, т. е. синхронно мочика-III [505, с. 362—365]. Возможно, что в периоды III и IV построен и сырцовый акведук в Аскопе (Чикама) длиной несколько километров и высотой 15 м [253, с. 71, 72], хотя точно он не датирован. Вместе с тем уже в мочика-III на левобережье Моче дюны наступают на освоенную территорию [334, с. 22—25], что могло быть вызвано и антропогенными факторами [438, с. 6, 10]. Судя по иконографическим материалам, в период IV появляется сложная сбруя для лам; на более ранних изображениях упряжь ограничена уздечкой, продетой в ухо животного [ср.: 78, рис. 4—16; 258, табл. 45].

К концу подпериода IV-1 завершается оформление пантеона и стабилизируется иконография мифологических персонажей. Начиная с периода III частыми становятся изображения культурных растений и их мифологических дарителей.

На основании ряда данных (см. с. 139) в периоды III и IV-1 можно предполагать быструю эволюцию социальных структур и, возможно, образование у мочика крупного государства. В период

² Среди опубликованных изделий периодов II и III, происхождение которых известно, предметы из Виру составляют 15% (из Моче—Чикамы — 55—60%, из Чимботе — 20—25%).

III гончары стали копировать изображения с древних сосудов куписнике [410, с. 101—116]. Из этого можно заключить, что сами мочика сознавали преемственность своей культуры от цивилизации чавин и что последняя оценивалась ими высоко. Вполне вероятно, что обращение к древности именно в период III связано с возвышением каких-то общественных групп, которые стремились опереться на традицию.

Позднемочикский период. Этот период, соответствующий подразделению V по шкале Р. Ларко Ойле, начинается с утери мочика земель к югу от Моче и заканчивается пресечением культурной традиции в долинах от Моче до Ламбайеке. Об оставлении мочика южных районов свидетельствует распределение по долинам опубликованных предметов, происхождение которых известно. Если в период IV с районом Чимботе связано 65 % изделий (Моче—Чикама — 31 %), то в период V — менее 10 % (Моче—Чикама — порядка 50 %). Возможно, что в долины к северу от Чикамы направляются переселенцы с юга. Именно в период V здесь возникает город Пампа-Гранде площадью 5—6 км² [337, с. 54; 438, с. 9; 441, с. 570; 442, с. 33]. В центре его высится пирамида, не только превосходящая по размерам пирамиду Солнца в Моче [443, с. 155], но и в отличие от нее возведенная одновременно. Мочикские памятники периодов IV и V найдены севернее Ламбайеке, в долине Лече [443, с. 151].

Примерно на рубеже периодов IV и V приходит в упадок отличный центр в низовьях Моче [336, с. 14]. Правда, окончательно он не был заброшен. В 1955 г. в Уака-де-ла-Луна найдена [181] и в 1972 г. вновь исследована [88, с. 86—92; 337, с. 42] трехслойная роспись. Если изображения двух верхних слоев следуют мочикским канонам, хотя и имеют особенности, отсутствующие на других росписях периода IV, то самый ранний красочный слой с фигурой божества, держащего в руках жезлы-змеи [88, рис. 45], скорее можно сопоставить с постмочикским стилем касма (см. ниже). Д. Бонавиа относит эти росписи к постмочикскому времени, тогда как М. Мосли утверждает (лич. сообщ., 1977 г.), что они бы перекрыты кирпичами со знаками, встречающимися только в период мочика-IV [206, с. 202, 203; 337, с. 56]. Как бы ни решился вопрос с датировкой росписи, другая пирамида — Уака-дель-Соль — явно продолжала использоваться в качестве кладбища и святилища после исчезновения культуры мочика-IV. На ее южной террасе обнаружены обломки музыкальных инструментов, изображения на которых, видимо, выполнены в стилях касма и мочика-V [315, с. 37—40]. Рядом находились ткани и другие вещи, орнаментированные в стиле уари (в широком смысле, т. е. понимая под ним и художественный стиль Пачакамака на Центральном побережье в период «поздней лимы», по терминологии В. А. Башилова [5, с. 141, 142]). Еще не установлено, синхронны ли эти остатки слоям мочика-V на других памятниках или они моложе их.

Несомненных материалов периода V в районе Уака-де-ла Луна — Уака-дель-Соль не найдено. Пространство между этими пирамидами

и многие другие земли по южному берегу Моче были к данному времени засыпаны песком [334, с. 22—25; 335, с. 14]. Зато поселение Галиндо (4 км²), по планировке близкое Пампа-Гранде, но без значительных пирамид, возникло выше по течению р. Моче на ее правом берегу [337, с. 58].

В долине Ламбайеке на городище Пампа-Гранде самый поздний слой датируется временем мочика-V [441, с. 577]. Во многих местах найдены следы пожара, после которого жизнь уже не возобновлялась [441, с. 584, 589].

Что касается территорий к югу от Моче, то поселений мочика-V здесь не встречено. В Виру культуру уанкако (т. е. местный вариант мочика-IV) сменяет культура томавал, восходящая к гальипасо [5, с. 183; 109]. По мнению американских археологов, ведших раскопки в этой долине, перед своим исчезновением культура мочика в Виру переживала упадок и вобрала в себя чужеродные элементы [452, с. 218]. В Санте мочикские сосуды периода V найдены вместе с керамикой, декор которой восходит к культуре уари (в широком смысле) [145, с. 126, 127, табл. 7]. В Непенье памятники мочика-V не представлены вовсе; эпоха мочика-IV здесь, вероятно, непосредственно сменяется местным вариантом уари [385].

Влияние уари чувствуется также, по мнению К. Доннана, в иконографии и композиции стеной росписи Уака-Фачо (Ла-Маянга) в Ламбайеке [88, с. 92—98; 144]. Следы деятельности людей уари обнаружены и на южной платформе пирамиды Солнца в Моче. Таким образом, как будто подтверждается гипотеза, высказанная еще в 20-х гг. А. Л. Крёбером, что под натиском с юга (уари—Пачамак) создатели культуры мочика отступили в северные долины, сохранили там свои традиции, позже частично возродившиеся в культуре чиму [249, с. 125]. Накапливается все больше данных в пользу того, что после исчезновения культуры мочика-V в Ламбайеке ее традиции были перенесены далее к северу, в Лече и Мотупе, хотя новую культуру уже нельзя пазвать собственно мочикской [423]. Восстановленная Р. Шеделем по старым фотографиям и описаниям стенная роспись в Ильимо (Лече), либо синхронная мочика-V, либо, что вероятнее, датируемая VIII—X вв., изображает явно мочикских по происхождению зооморфных божеств, шествующих с двух сторон к антропоморфной фигуре в центре. Сосуд из Пьюры [406], форма которого характерна для культур круга уари, а роспись позднемочикская, свидетельствует о том, что мочика могли проникнуть даже в эту северную долину.

В последние годы было выдвинуто новое объяснение причин упадка мочика, отводящее военно-политическому фактору роль не причины, а скорее следствия. По данным Р. Мак-Ниша и его коллег, во второй половине V в. н. э. количество осадков в Андах возросло, что должно было привести к повышению уровня воды в реках побережья [305а, с. 52, 53; 438, с. 11]. Пользуясь этим, мочика в период IV смогли обводнить новые земли (русла мочикских каналов в Моче проходят выше и дальше современных [334,

с. 13, 14)). Когда же в VI в. количество осадков в горах упало до нормы, если не ниже, большая часть этих земель лишилась полива. Кроме того, рост населения и прогрессирующее освоение земель в предшествующее время могли способствовать наступлению дюн. В итоге в начале периода V многие поля перестали возделываться, население скопилось в городах, расположенных близ головных сооружений каналов, а противники мочика воспользовались удобным моментом для нападения.

Изобразительный стиль касма. Имеющиеся материалы не позволяют судить о том, что стало с населением долин к югу от Моче в период, синхронный мочика-V. Однако даже если оно было вытеснено, истреблено или ассимилировано, то некоторые характерные для жителей долин Санта и Непенья ремесленные навыки и мифологические представления не только не исчезли, но и распространились на территории, на которых ранее влияние мочика не ощущалось, — вплоть до долины Супе и даже южнее.

В период, непосредственно следующий за исчезновением мочикской культуры, долины, расположенные на юге Северного побережья и севере Центрального, переживали культурный подъем, по-видимому наивысший за весь доиспанский период.³ Среди художественных стилей, получивших распространение здесь в это время, выделяется стиль касма с его фигуративными рельефными изображениями (см. рис. 21, 22, 33), впервые выделенный в 1919 г. Х. Тельо [460, с. 305—311]. В конце 50-х гг. его хронологическое и пространственное распространение изучали Д. Коле [111, с. 415—417] и Э. Табио [453, с. 242—341]. Позднее определенный вклад был сделан Д. Прулом [385, с. 60]. Изучению семантики изображений касма посвящено исследование Р. Каррьон Качот [102]. Д. Менцель именует данный стиль «чиму» [315, с. 31]. Центр его распространения она видит в Ламбайеке (Чанкай), что, на мой взгляд, неверно.

Большинство изображений касма нанесено на поверхность красноглиняных сосудов с горлом-раструбом и ушками на плечиках, реже — с ручкой, соединяющей горло и тулово. Известны также предметы в стиле касма, выполненные из металла [368, с. 61, *внизу*], дерева [303, рис. 15, 16], раковин [55, табл. 195—197; 57, с. 198, *внизу*]. Схожие изображения встречаются на тканях [52, рис. 77; 102, рис. 113—119; 212, с. 547, 550; 291; 295, рис. 77] и на расписной трехцветной керамике [277, табл. 79]. Сосуды касма найдены в одних погребениях с посудой, характерной для культур круга уари [250, табл. 78].

Наиболее распространены изображения касма в Супе [250, табл. 71, 75, 78; 315, рис. 52, 55—61, 64, 65, 68—71; см. также: 385, с. 60], Форталесе [453, с. 309—311], Уармее [453, с. 247—249; 464] и Касме [453, с. 247—249; 460, рис. 136—146]. Они

³ По данным недавних обследований, в долине Санта мочикским временем датируется 205 памятников, началом эпохи уари (в широком смысле) — 440, ее концом — 56, предынским — 49, инским — 78 [508, с. 6].

встречаются также в Моче [249, табл. 64—66; 315, рис. 82—86; 431, табл. 31, 1], Санте [67, табл. 75—78, и др.] и Непенье [111, с. 416; 385, табл. 8, *e, h, g*], реже — в Анконе [67, рис. 279; 315, рис. 109, 111, 112; 396, табл. 95, 5; 100, 1; 450, табл. 46] и Пача-камаке [303, рис. 15, 16]. В Виру подобные изображения мне не известны. В этой долине в эпоху между мочика и чиму существовала культура томавал [5, с. 124, 125]. Севернее Моче изображения касма редки.

Стиль касма гетерогенен. В качестве его основных источников можно указать культуры мочика, рекуай и уари (в широком смысле) [13]. При этом сходство с иконографией уари проявляется главным образом на уровне мотива (например, жезлы в руках божеств), тогда как с мочика и с рекуай — на уровне сюжета. Правда, источник некоторых мотивов и простых сюжетов (типа «стоящее божество анфас») иногда трудно определить, поскольку в иконографии уари и мочика-IV есть сходные элементы, в значительной мере восходящие еще к чавину. С рекуай в касма, по-видимому, связаны изображения божеств в окружении животных [102, рис. 28, 33, и др.].

Большинство мифологических сюжетов касма либо имеет прямые аналогии в мочика, либо сопоставимо с мочикским кругом персонажей и образов. Особенно велико сходство с изображениями на керамике мочика-IV из Санты и Непеньи. Так, лепные фигуры антропоморфного духа майса встречаются только в данных долинах, а затем широко распространяются на керамике стиля касма [102, табл. I, II]. Это позволяет использовать иконографические материалы касма как дополнительный источник для решения некоторых вопросов, возникающих при изучении мочикских изображений. Отсюда, правда, не следует, что гончары, лепившие сосуды касма, были непосредственными потомками мочика, поскольку ремесленная и мифологическая традиции могли сохраняться и в иноэтнической среде.

ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА, АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ МОЧИКА

Задача настоящей главы — систематизировать разбросанные по многим изданиям сведения о сельском хозяйстве, ремесле, о поселениях и могильниках мочика. Здесь же кратко рассматривается проблема мочикской письменности.

Ирригация. Орошаемое земледелие являлось основой мочикской культуры. Впервые остатки древних каналов были выявлены в Виру [505, с. 362—365]. Уже в эпоху гальинасо здесь была создана единая оросительная сеть, которую мочика продолжали использовать и расширять. С севера и юга от реки вдоль кромки долины шли два канала. От них отходили распределители, подававшие воду на поля, разбитые на прямоугольные участки (каждый около 20 м²). Магистральные каналы имели несколько метров в ширину и глубину и не менее 10 км в длину. В отдельных случаях они прорезали не только грунт, но и скальные выступы [505, табл. 51].

Сведения о древней ирригации получены также в результате исследования долины Моче. Как и в Виру, каналы выведены из реки в том месте, где она выходит на равнину, и тянутся по периферии долины. Однако в Моче обнаружена не одна, а три пары магистральных каналов (и еще один непарный в северной части долины). По данным М. Мосли [334, с. 17—21], по крайней мере головные отрезки каналов были построены еще в домочикскую эпоху, некоторые — в конце II—начале I тыс. до н. э. Русла прошли по наиболее высоким отметкам в период мочика-IV [334, с. 21]. Головные сооружения всех каналов расположены в пределах участка реки длиной всего лишь 5 км [334, рис. 3]. Ввиду уменьшения угла наклона местности по мере приближения к морю на долю самых нижних каналов (построенных, вероятно, позже других) приходится большая часть орошаемых земель [334, с. 42, табл. 1]. По словам Мосли, «образная ирригационная система существовала и в Чикаме, но там распределение орошаемых площадей по отдельным каналам было более равномерным.

Тот же принцип отвода под острым углом к руслу реки парных магистральных каналов был осуществлен в Ламбайеке. Время

их строительства еще не установлено [441, с. 572], хотя местоположение городища Пампа-Гранде у головных сооружений нижней группы каналов свидетельствует в пользу того, что они уже функционировали в период V [438, с. 4]. Однако эти каналы, возможно, не соединялись еще с оросительными системами соседних долин. Концентрация мочикских памятников в Валье-Вьехо («Старая долина»), т. е. в наиболее доступной для орошения части долины Ламбайеке к западу от места разветвления ирригационной сети у Пампа-Гранде [438, с. 7], заставляет предполагать, что лишь эта территория была освоена мочика и что магистральные каналы тянулись, следовательно, на расстояние не более 20—30 км.

Вплоть до конца эпохи чиму в долинах Северного побережья шло непрерывное расширение орошаемых площадей. Временное или постоянное выбывание тех или иных земель из строя объясняется наступлением дюн, наводнениями и политическими факторами, но не засолением [334, с. 26—39].

Для орошения на побережье Перу помимо каналов применялись искусственно углубленные участки, на которых растения орошались подпочвенной влагой, — *пукио* [372; 373; 409; 505, с. 16, 17; 171, с. 26]. Пукио позволяли максимально использовать находящуюся в почве влагу, но их недостаток — быстрое засоление. Данных об использовании этого метода мочика пока нет.

Земледельческие орудия. Основным орудием для вскапывания почвы была лопатка с узким и длинным лезвием. Подобная землекопалка из твердой древесины найдена при вскрытии погребения «воина-жреца» в долине Виру [452, с. 151, 166]. Очевидно, с ее помощью могила и была вырыта. В том же погребении находилась церемониальная землекопалка с медным лезвием и резным навершием [452, с. 156, 157]. Лезвие было вложено в гнездо, вырезанное в деревянной основе, и прибито медными гвоздиками. В частном собрании США хранится еще одно подобное орудие церемониального назначения, целиком деревянное [128, с. 30, *слева*]. Размеры трех указанных землекопалок (см): длина соответственно 150, 174 и 138; высота лезвия 85, 19 и 40, ширина — 6, 4 и 7; диаметр рукояти 3.5, 4 и 3.5.

Помимо длинных копалок существовали и короткие. Деревянное орудие такого рода было найдено К. Доннаном в долине Санта [145, с. 120]. Его длина 35.5 см, толщина рукояти 1.3×3.4 см. Лезвие заострено, расширено и носит следы сработанности. Опубликовано также орудие из Ламбайеке длиной 68 см, сделанное из дерева и оснащенное медным лезвием длиной 23 см, шириной 2.8 см [184, с. 82, табл. F, f]. Его принадлежность мочика возможна, но не достоверна.

Разделение орудий для обработки земли на длинные и короткие находит аналогии в сельскохозяйственном инвентаре инков. У них имелись большая чаки-таклья для первоначального рыхления почвы (мужской инструмент) и маленькая маки-таклья для ее последующей обработки (женский инструмент) [192, с. 48, 250, 1132, 1135, 1147, 1154, 1156, 1165; 226, с. 18], причем инкские

орудия были совершеннее мочикских; маки-такля крепилась на рукоятке, а у чаки-такля делали выступ для упора ног.

У мочика определенно не было орудий типа мотыги, и до сих пор их не применяют в долине Моче, несмотря на явные преимущества перед лопатой во время многих полевых работ. Крупные комья земли разбивали, как и впоследствии, вероятно, толстой палкой [185, с. 18].

Скотоводство. Основные сведения о скотоводстве у мочика получены в результате анализа фаунистических остатков из раскопок И. Шимады в Пампа-Гранде. Они подтверждаются аналогичными наблюдениями, сделанными в Моче на поселениях периодов IV и V [380, с. 175]. По данным четы Шимада, мясо лам было главным источником животных белков [438, с. 17]. Найдено примерно равное число взрослых и молодых особей, из чего авторы делают вывод об использовании животных как для перевозки грузов и на шерсть, так и на мясо, при преобладании, может быть, последних [438, с. 21]. Поскольку в слоях Пампа-Гранде обнаружены кости неродившихся и совсем молодых животных, остается мало сомнений в том, что лам мочика разводили сами, а не пригоняли с гор [438, с. 22; 442, с. 43]. Это подтверждают данные, изложенные ранее К. Доннаном [147]. В некоторых местах городищ Пампа-Гранде и Галиндо найдены слои кизьяка толщиной до 0.5 м; по мнению Шимады, на этих местах были загоны для скота [438, с. 22; 443, с. 162]. Видимо, кизьяк употреблялся как топливо [438, с. 14]. Кормили лам кукурузой, а также стручками и листьями альгарробы (эти растительные остатки найдены в кизьяке [443, с. 162]).

Мочика разводили собак, которых использовали для облавной охоты [113, табл. 112, *слева*; 149, рис. 262; 202, рис. 5; 417, с. 6, *внизу*; 484, с. 56, 57] и на войне [276, табл. 71, *е*]. Судя по числу костей собаки в слоях Пампа-Гранде и по следам на них, мясо собак шло в пищу [438, с. 17, 18]. Не менее важным источником питания могли быть и морские свинки. Относительная редкость сохранившихся костей этих животных объясняется их малой величиной; кости морских свинок, вероятно, сгрызали собаки, следы зубов которых заметны на костях лам [438, с. 18].

Рыболовство и морской промысел, охота и собирательство. Мочика ловили рыбу на леску с крючком либо большими сетями из хлопковых волокон, снабженных поплавками из тыквы-горлянки [55, табл. 144; 279, рис. 61; 427, с. 163]. Были и сети меньшего размера, предназначенные, судя по современным аналогиям [185, с. 36, табл. 8, *внизу слева*], для ловли крабов [67, рис. 268; 418, рис. 75]. Все найденные рыболовные крючки сделаны из меди [145, с. 119, табл. 13, *г*; 438, с. 23; 441, с. 582].

Рыбу ловили как с берега, так и с лодок, которые делали из тростника тотора [55, табл. 104; 67, рис. 268; 148, рис. 71; 427, с. 155]. На изображениях в лодке сидят один-два человека. Мне известны два сосуда из района Чимботе с изображением одновременно трех людей с веслами в руках [498, с. 276]. Однако неясно,

плывут они в лодке или на плоту, переправляясь через реку либо лагуну. Гребли мочика длинным веслом с узкой лопастью [67, рис. 268; 279, рис. 129; 507, рис. 391], парусом не пользовались. Якорем служил камень [67, рис. 349]. В лодку брали запас пищи и воды в одном-двух сосудах.

Первые лодки на побережье появились не позднее конца I тыс. до н. э. [339, с. 77]. Сравнивая изображения древнеперуанских лодок, описания хронистов [294, с. 494] и современные данные, можно заключить, что их конструкция не менялась. Ныне тростниковые лодки перуанских рыбаков имеют 3—3.5 м в длину. На них отправляются не далее как на несколько километров от берега, гребя большим (2.5 м в длину) веслом-шестом [185, с. 35; 197, с. 220].

На мочикских изображениях мифического содержания периодов IV и V встречаются лодки большего, чем обычно, размера. Помимо одного-двух главных героев в них помещаются три-четыре пленника и множество сосудов. Если у таких лодок и были реальные прототипы, они могли использоваться лишь для переправы через реки. Источники колониального времени упоминают особенно большие лодки, предназначенные исключительно для этой цели [106, т. 4, с. 219]. Без паруса и развитой системы гребли плавать по морю многоместные лодки не могли. Не случайно на изображениях они наделены волшебными двигательными средствами: лодку тянут либо божества-бакланы, либо под днищем у нее ноги и она сама бежит по волнам [15].¹

В эпоху копкисты индейцы совершали дальние плаванья вдоль северо-западных берегов Южной Америки на плотах из бальсы. У мочика изображений плотов нет, но на городище Пампа-Гранде, по данным И. Шимады, обнаружены следы деревянных колонн [440, с. 40]. Если подтвердится, что речь идет о стволах бальсы, то ясно, что они могли быть доставлены на безлесное побережье Перу скорее всего по морю.

Через реки знатные мочика переправлялись, судя по изображениям, на плотах из жердей и калebas [148, рис. 68, 69]. Такие плоты описывают или упоминают Р. Лисаррага [294, с. 497], Д. Трухильо [470, с. 54] и другие хронисты [148, с. 87].

На изображениях мочика встречаются сцены сбора птичьих яиц [67, рис. 62, 319] и охоты на морских львов [125, с. 286; 128, с. 37; 148, рис. 14; 258, рис. 18; 287, табл. 18]. К. Доннан доказывает, что главной задачей охотников было добыть заглатываемые животными камешки, которые использовались при магических обрядах [148, с. 105], что, однако, не исключает утилизации мяса и шкур животных. В слоях Пампа-Гранде (в 50 км от моря) найдены кости пингвина и морского льва, а также раковины морских моллюсков и панцири крабов, но предполагаемый сум-

¹ Ср. многоместные лодки в мифах тех североамериканских индейцев, которым реально были известны лишь гораздо более примитивные плавательные средства [289, т. 3, с. 241, 242, 381].

марный объем биомассы морской фауны невелик [438, с. 23; 440, с. 41]. Несколько чаще встречались остатки рыб, в том числе пресноводных сомов. Надо полагать, что для жителей поселений, расположенных ближе к морю, доля морских организмов в рационе могла быть выше. Не исключено также, что мы недооцениваем роль данного источника питания из-за плохой сохранности соответствующих органических остатков.

Наземные охота и собирательство в мочикское время наверняка имели более ритуальное, чем практическое, значение. На изображениях сборщики улиток и охотники одеты в богатые одежды и, вероятно, являются участниками каких-то церемоний [149, рис. 262—265; 258, рис. 15, 19; 279, рис. 114].

Металлургия и изделия из металла. В эпоху мочика Северное побережье Перу, по-видимому, являлось ведущим центром металлургии и металлообработки в Америке. В некоторых отношениях с ним мог соперничать лишь район Боливийского плато [311, с. 32; 506, с. 157]. Мочика первыми научились выплавлять медь из руды [374, с. 306, 307]. Они не знали оловянистой бронзы [360], однако в мочикских предметах, как в орудиях, так и в украшениях, из погребений периодов II—IV содержится до 2% мышьяка [315, т. 71, примеч. 160; 374, с. 305, 306]. Хотя эта примесь, по мнению А. Паттерсона, объясняется не преднамеренными действиями металлургов, а присутствием в руде оливинита, она должна была улучшить свойства металла и позволила мочика отливать из него орудия.

Уже на ранней ступени развития культуры мочика умели сплавлять медь, золото и серебро. Большинство мочикских золотых предметов состоит на $\frac{1}{4}$ из меди [148, с. 17]. С помощью химико-термической обработки медь удаляли с поверхности, и вещь оставляла впечатление сделанной из чистого золота [337, с. 72]. Есть данные о находках в мочикских погребениях кусочков свинца [276, с. 147].

Как и все металлурги Нового Света до прихода испанцев, мочика добывали медь из азурита и малахита — окислов, содержащихся в поверхностном слое меднорудных месторождений [374, с. 306, 316]. Слитки выплавляли из руды, смешанной с углем [146, с. 290—293]. Они имели вид либо овальных кусков металла весом от 75 до 450 г, либо прямоугольников и дисков с нарезками (чтобы легче делить заготовки на части) [146, с. 295; 253, с. 129, табл. 47]. Тигель помещали в построенный из сырца горн диаметром 1—1.5 м. Процесс плавки известен по хроникам и запечатлен на одном из мочикских сосудов [146, с. 290]. К. Доннаном были в лабораторных условиях получены слитки, напоминающие мочикские. Судя по форме предметов, помещенных в горн и изображенных на упомянутом сосуде, выплавлялись не только слитки, но и заготовки заданной формы, которые потом доделывались путем холодной обработки. Встречаются утверждения, что мочика знали отливку способом «потерянного воска», хотя примеры не приводятся [148, с. 17; 506, с. 142]. Впрочем, трудно представить,

как еще могли быть изготовлены сложные литые фигурки [148, рис. 5].

При раскопках одного из помещений на городище Пампа-Гранде был, видимо, найден керамический тигель размером $4 \times 4 \times 6.6$ см и объемом 50—60 см³ [440, с. 19, 20; 441, с. 581]. Для того чтобы извлечь выплавленный медный слиток, тигель был разбит пополам. В том же помещении находились небольшие, выложенные камнем очаги со следами воздействия высокой температуры, а в соседнем — массивные орудия из базальта и андезита, возможно служившие молотами и наковальней при холодной обработке металла [440, рис. 9].

Естественно, что в культурном слое найдены лишь мелкие медные предметы: иглы, шилья, пряслица, рыболовные крючки [440, с. 21; 441, с. 582]. Единичные массивные вещи из погребений имеют ритуальный характер, так что по ним трудно судить о распространенности орудий в быту и производстве. Среди подобных находок имеются лезвие землекопалки,² «долота» или лопаточки (вероятно, ритуального назначения) [145, с. 119, табл. 13, с; 253, табл. 48, *a, b*], наверхия палиц [140, с. 20; 145, с. 119, 120, табл. 13, *a*; 149, с. 111], топоры-ножи [112; 268, рис. 348; 499, табл. 81, 1, 2], некоторые со следами сработанности на лезвии [148, с. 67]. Чаще других встречаются предметы, состоящие из фигурного наверхия (сложная скульптурная группа либо ящик-погремушка с гравировкой на стенках) и стержня, заканчивающегося острием либо лопаточкой [58, рис. 67, 69; 66; 71, рис. 1—5; 136, табл. 229; 148, рис. 113, табл. 12, *вверху*; 149, рис. 27—32, 254; 253, табл. 48, *c, d*; 268, рис. 346; 354, с. 80; 501, с. 727]. Лопаточки, возможно, служили для извлечения извести из калебас, употреблявшейся при ритуальном жевании коки [66, с. 354]. Назначение острий более проблематично (стилеты для жертвоприношений?). У мочика не найдено ни режущих орудий в виде длинных пластин, с которыми мы привыкли связывать термин «нож», ни топоров на рукояти.

Из меди изготавливались чаши на высоком поддоне, употреблявшиеся во время церемоний [148, табл. 12, *внизу*; 149, рис. 253, 174]. В погр. 16 могильника *F* была найдена медная миска [253, с. 125]. Очевидно, из меди делали шишаки для шлемов воинов и трапецевидные предметы, подвешивавшиеся к поясу [418, рис. 58].

Для производства ювелирных изделий употреблялись золото (с большей или меньшей добавкой меди) и, гораздо реже, серебро [159, рис. 14—17, 20—24; 253, с. 127, табл. 44, 47, *a—c*; 346, табл. 8, 9, и др.]. Известны, однако, серебряные сосуды, в том числе «портретный», принадлежащие к шедеврам древнеамериканского искусства [159, рис. 18; 325, с. 10; 427, с. 383, рис. 3]. Опубликовано также золотые копье-металки, покрывало с нашитыми золотыми бляшками и т. п. [346, табл. 16, 35, 113].

² Опубликованы и другие найденные на Северном побережье медные лопатки и лезвия, однако они отличаются по форме от достоверно мочикских [427, с. 403, рис. 1—4].

Источники, откуда мочика получали металл и руду, точно не определены. Крупнейшие на севере Перу разрабатывавшиеся в древности золотые россыпи находятся близ границы с Эквадором [337, с. 69; 377, с. 49]. Металл состоит здесь на $\frac{3}{4}$ из золота и на $\frac{1}{4}$ из серебра. Месторождения серебряных и медных руд разбросаны по многим районам Перу. Встречается и самородная медь. Для получения серебра из некоторых руд достаточно было обжига на костре [377, с. 52, 55].

Керамика и росписи. Гончарством у мочика, как и в других андских цивилизациях [292, с. 22; 472, с. 205], занимались мужчины. Существовало пять распространенных типов парадной посуды и около 10 редких. Среди бытовой керамики — круглодонные кухонные горшки и яйцевидные кувшины с высоким горлом для хранения припасов [142, табл. 1—5; 145, с. 90—93, рис. 139—163; 249, табл. 59, b; 440, с. 25, 26, 36; 441, с. 585]. По мнению К. Доннана, основанному на анализе изображений и на данных раскопок, посуда индивидуального пользования изготовлялась из скорлупы тыквы-горлянки [148, с. 20, 67].

Как и в других районах Южной Америки [292, с. 28, 29], при изготовлении бытовых сосудов в глину добавляли песок. Парадную керамику делали из теста без ошощителя или с небольшой примесью мелкого песка [145, с. 103]. Месторождения гончарных глин распространены в Перу повсеместно [77, с. 245, 246]. Наряду с красно-стенной у мочика встречается около 3% черной керамики [249, с. 200]. По мнению И. Шимады, черные сосуды, возможно, использовали в особых случаях представители высших социальных групп [440, с. 36]. Мочикские горны не найдены. Они могли быть примитивными, напоминая те, которыми до сих пор пользуются перуанские индейцы: ставят сосуды в яму и засыпают их углями [142, с. 126]. Бытовую керамику лепили от руки, парадную — в формах. Простой сосуд делали из двух половин, фигурный — из нескольких частей. Ручку и горло лепили отдельно [142, с. 119—121]. Известны образцы, вышедшие из одной формы, равно как и сами формы и их матрицы [222, рис. 9; 276, табл. 71, a—c; 370, рис. 1]. Серийное изготовление сосудов в формах отчасти объясняет, почему в культурах Северного побережья велик процент керамики со сложным скульптурным и рельефным декором. В связи с находкой сосудов культуры рекуай, вылепленных на круге [190], возникает вопрос, знали ли об этом приспособлении мочика и если да, то не стала ли техника изготовления формованной керамики эрзацем, воспрепятствовавшим проникновению более перспективного метода.

■ На горле некоторых бытовых сосудов мочика (10% от исследованных К. Доннаном в Санте) имеются знаки. У современных индейцев в Кальехон-де-Уайлас аналогичные знаки ставят для того, чтобы отличить сосуды разных мастеров, если их обжигают вместе [143; 145, с. 93—95].

■ Парадную керамику мочика подвергали лощению, ангобированию и раскраске. Рисунок наносили коричневой и кремовой

красками, реже — черной. В подпериод IV-1 использовали, кроме того, оранжевую, а в период V встречаются полихромные (до шести тонов) сосуды. В настенных росписях по сухой штукатурке применяли пять-шесть цветов (и до 12 оттенков): красновато-коричневый, синевато-серый, желтый, а также белый и черный. Эти краски получали из карбоната кальция, окислов железа и марганца, возможно, киновари [86, с. 41—44, 48, 49; 88, с. 153, 154; 144, с. 88; 377, с. 19]. Применение органических красителей не отмечено.

Важным является вопрос о назначении парадных сосудов. Все целые образцы найдены в погребениях. Но использовались ли они только для нужд заупокойного культа? К. Доннан отвергает это мнение, поскольку черепки с фрагментами декора обнаружены вместе с бытовой керамикой в культурном слое, а изображения фигурных сосудов встречаются в различных сценах [147, с. 397; 148, с. 65]. С утверждением Доннана трудно не согласиться, однако остается неясным, могли ли сосуды использоваться в неритуальном контексте. Ответить на этот вопрос исходя из данных иконографии невозможно, так как изображения заведомо имеют тот или иной сакральный смысл.

Мелкая антропоморфная пластика, музыкальные инструменты. В погребениях мочика найдены полые массивные статуэтки людей и антропоморфных мифологических персонажей. Среди изображений выделяются три группы. Первая по тщательности передачи деталей и сюжетам не отличается от изображений на сосудах; в основном это фигурки музыкантов и воинов [75, рис. 8, *h*; 142, рис. 33; 241, табл. 258, *b*; 253, табл. 48, *e*; 261, рис. 77, *d*; 270, рис. 200]. Вторая группа — иконографически однообразные фигурки женщин и (реже) мужчин в длинных рубашках, обязательно с выделенным воротником или ожерельем, как правило, без головного убора, прижимающих к груди руки. Иногда женщины держат ребенка либо предметы ритуального назначения, например шаманскую погремушку [75, рис. 5, *a, d, e*; 8, *g*; 124, рис. 4; 136, рис. 187, *вверху*; 142, рис. 34; 452, табл. XIV, *k*; рис. 32, *m*; 498, с. 201—207]. Создается впечатление, что фигурки носят вотивный характер. По стилю они не имеют точных соответствий среди изображений на сосудах, но им могут быть подысканы сюжетные аналогии.

Третью группу статуэток составляют стоящие фигурки обнаженных мужчин и женщин, не имеющие соответствий среди изображений на керамике [75, рис. 5, *g*; 145, рис. 210—218; 452, рис. 32, *a—l*]. Так как опубликованные образцы происходят только из Виру и Санты, они, возможно, связаны с тем компонентом, который мочикская культура восприняла от местного населения этих долин.

Набор музыкальных инструментов мочика представлен флейтой, свирелью (с пятью—семью трубочками), свистком, горном, тамбурином и жезлом с погремушками. Глиняные свистки и горны обычно завершались лепными изображениями, которые по сюжету и стилю близки статуэткам первой и (реже) второй групп (воины,

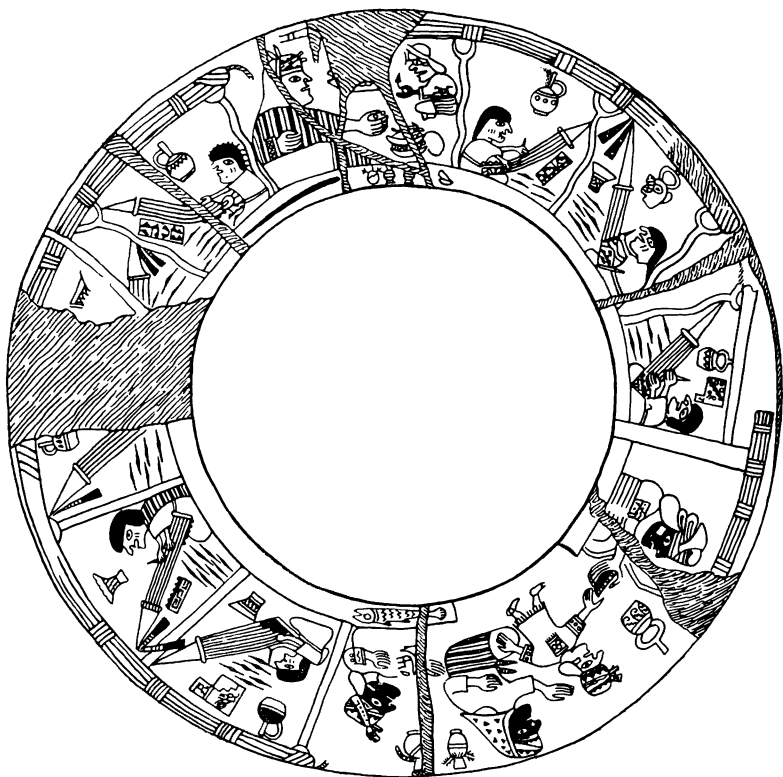


Рис. 5. Роспись на сосуде периода IV. Ткацкая мастерская.

музыканты; на конце горнов часто имеется голова чудовища). Сакральный статус музыкальных инструментов в индейских культурах необычайно высок. Часто они мыслятся материальными воплощениями почитаемых мифологических персонажей. Инструменты мочика также связаны с определенными ритуалами, но подробно этот вопрос пока не исследовался.

Ткачество, одежда, украшения, оружие. В мочикских погребениях найдены лишь обрывки тканей. Только в могильнике Пакатанаму (долина Пакасмай) ([134, с. 349; 136, рис. 226, 227; 138, табл. VI; 386, с. 38] и в погребениях к югу от Непеньи, т. е. вне основной мочикской территории [148, рис. 18; 337, с. 54], сохранились целые полотнища периода мочика-V. Ткани были хлопчатобумажными и шерстяными, но в основном шерстяные волокна употреблялись лишь в смеси с хлопковыми, составляя в Виру 2.8% определенных, в Санте — 13.3%. У $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{6}$ части образцов было саржевое переплетение, редкое в других культурах Перу [84; 145, с. 108—111]. Окрашивали нити, а не готовую ткань [145, с. 111; 148, с. 20]. Судя по изображению мастерской (рис. 5), ткали женщины. Они пользовались станком, верхняя планка ко-

торого крепилась к балке перекрытия, а нижняя — к поясу ткачихи. У каждой женщины имелось по шесть—девять веретенцев, вероятно, для нитей разных цветов [196, с. 78]. Деревянные веретенца найдены при раскопках [145, табл. 10, с, е]. Пряслица мочика делали из глины, камня, меди и наносили на них геометрический орнамент [75, с. 45, 46, рис. 6; 145, табл. 8, е—у; 253, с. 125, 127; 439, с. 19; 452, с. 193—195]. Для шитья и производства циновок применялись иглы и шилья из кости, дерева, меди [145, с. 113, 119, 120, табл. 10, а, b; 12, е, g, j; 13, b, d]. Мочика, вероятно, изготавливали ткани, украшенные перьями тропических птиц, хотя образцы их до нас не дошли [441, с. 585].

Мужская одежда мочика включала набедренные повязки, короткие и длинные рубашки, пояса, юбочки, плащи, накладные воротники-оплечья и манжеты. Обувь не было. Среди украшений — ожерелья, ушные подвески и вставки, подвески для носа. Голени, стоны, колени и лицо раскрашивали, о чем свидетельствуют не только изображения, но и остатки краски на костях [148, с. 71]. Краска могла считаться средством защиты от злых духов. Кубео, например, и ныне окрашивают руки и ноги соком генипа для отпугивания духов [187, с. 271]. Не исключено, что у мочика окрашивание производилось только на время ритуализованных действий. Иногда лицо и конечности подвергали татуировке [138; 148, с. 20].

В мужском костюме важную роль играл головной убор, различный у представителей разных социальных групп. К. Доннан полагает, что отсутствие убора на персонаже указывает на ритуальное содержание сцены [148, с. 132, 133]. Действительно, во всех случаях, когда изображены люди с непокрытой головой, они совершают действия, связанные, видимо, со знахарством и магией (см. с. 129). Это верно и в отношении божеств, если на голове у них показана прическа. Если голова мифического существа дана чисто зооморфно, то такая фигура эквивалентна, по моим наблюдениям, изображению божества в шлеме или в обычной повязке, какую могли носить воины. Таким образом, маркированы непокрытые волосы и определенная прическа.

Женщины мочика одевались в длинные рубашки, волосы заплетали в две косы, в ряде случаев сохранившиеся на костях [452, с. 142, 145]. Обычно они, видимо, не носили головного убора. Складывается впечатление, что на женских изображениях маркированы именно покрытые волосы: там где показана явно знахарка или женщина, находящаяся в состоянии наркотического транса (закрыв глаза, с мешочком листьев коки), на голову у нее обязательно наброшено покрывало [75, рис. 7, е; 196, рис. 19, 20; 214, рис. 19—24, 29; 224, с. 129, *справа*; 384, табл. 12, с; 498, рис. 452].

Украшений женщины почти не носили. Ожерелья и ушные вставки встречаются крайне редко, подвесок для носа не найдено. Бедность и невыразительность женского облачения контрастируют с ярким нарядом мужчин. В связи с этим обстоятельством можно поставить игнорирование вторичных женских половых

признаков на эротических изображениях и отмеченное А. М. Оккенгем [213] полное невнимание к красоте жепских лиц при явном подчеркивании мужской красоты на «портретных» сосудах.

Воины носили рубашки, юбочки и шлемы из мягких материалов. Победители срывали с пленников всю одежду, что указывает на магическую и престижную роль воинского облачения. Этот обычай сохранялся среди перуанских индейцев и после конкисты [350, с. 124]. Оружием мочика служили палица, небольшой круглый или квадратный щит, копьеметалка с дротиками, реже — праща. Лук не употреблялся.

Строительная техника, архитектурные сооружения, поселения. Мочика строили в основном из высушенных в формах прямоугольных сырцовых кирпичей. Средний размер кирпичей немного менялся от периода к периоду [145, с. 52, 53; 206, с. 198]. Судя по размерам на постройках в долинах Санта, Виру и Моче, длина кирпичей была 19—40 см, ширина — 12—30 см, толщина — 8—18 см [145, с. 53; 206, с. 198; 252, с. 58, 59; 505, с. 206]. Стены штукатурили и в ряде случаев окрашивали или расписывали [145, с. 53]. Полы обмазывали глиной, иногда поверх сырцовой забутовки. Некоторые стены монументальных сооружений имеют рельефный декор из геометрических и зооморфных элементов [78, рис. 5-4; 136, рис. 9; 148, с. 20].

При кладке кирпичи ставили, чередуя соседние по направлению, но без перевязки между рядами, поэтому стены изобилуют трещинами [145, с. 53]. Массивные сооружения выложены из приставленных друг к другу стен или колонн [252, с. 61, 84; 332, с. 193]. Пирамиды периода V в северных долинах и некоторые сооружения в Виру имеют лишь сырцовую (в Виру — каменную) облицовку вокруг ядра из мусора и глины [337, с. 59; 442, с. 10; 505, с. 211]. Часто стены возводили на каменном фундаменте и реже — целиком из камня [145, с. 53, 54; 384, с. 28; 385, с. 141; 505, с. 181, 185, 223]. Дерево и тростник, насколько известно, использовали только для подпорок и перекрытий [145, с. 53; 276, с. 164; 442, с. 23]. Планировка зданий прямоугольная, без устойчивой ориентации [145, с. 54]. Найдено лишь два круглых сооружения: одно в Виру, другое в Санте [145, с. 54; 505, с. 220].

На мочикских сосудах изображены отдельно стоящие строения с двускатной крышей и дверью посреди широкой стены (вид сбоку см. на рис. 36). Иногда здание как бы обрезано спереди: оно имеет лишь глухую заднюю стену и два столба перед ней, поддерживающих односкатную крышу. Эти строения бывают скомбинированы в более сложные комплексы [67, рис. 59; 148, рис. 60; 227, с. 25; 269, рис. 34; 427, с. 156, рис. 4; 469, табл. 105].

О том, что крыши со скатами на мочикских моделях, по-видимому, соответствуют древней традиции, зародившейся вне побережья Перу, уже писалось (см. с. 23). Вероятно, крыши большинства построек мочика были плоскими, а на сосудах изображены святилища и резиденции правителей. Коньки зданий украшены фигурными изображениями, в том числе парой ступенчатых

выступов с шишаком посередине, копирующих украшения на воинском шлеме [148, рис. 57; см. также: 506, рис. 3—47]. Судя по данным раскопок, украшения из грубой керамики действительно увенчивали строения [148, с. 75, 76]. Антропоморфизация дома интересна в плане типологических сопоставлений с культурами Старого Света [4].

Среди мочикских поселений можно наметить пять основных типов: небольшие поселения без монументальной архитектуры; отдельно стоящие пирамиды; укрепленные пункты на вершинах холмов; огороженные стенами прямоугольные участки без строений внутри; поселения с монументальной архитектурой, среди которых особо выделяются два городища периода V — Пампа-Гранде и Галиндо [145, с. 16—60, рис. 1—12; 251, с. 193—198; 253, с. 84—86; 337, с. 54—59; 385, с. 112—114; 440—443; 505, с. 178—227].

Поселения без монументальной архитектуры различаются по структуре и размерам. Большинство из них распланировано беспорядочно, но есть и правильные прямоугольные комплексы, состоящие из примыкающих друг к другу помещений и дворов. Площадь колеблется от 0.05 до 1.5 га. Встречаются отдельные дома и группы из двух-трех домов.

Стоящие изолированно пирамиды относительно невелики. Высота их находится в пределах от 2 до 7 м, площадь основания — от 150 м² до 0.7 га. На вершине одной из пирамид в Виру обнаружено помещение с тронem или алтарем, подобным изображавшимся на сосудах [148, рис. 64; 505, с. 215—218, рис. 46, 47]. Некоторые холмы в Виру увенчивают пирамиды, служившие, вероятно, крепостями. Их высота достигает нескольких десятков метров, но большую часть объема составляет не кладка, а скальное возвышение. В Чикаме к числу крепостей, возможно, принадлежит пирамида Факала, построенная на гребне горной гряды [137, с. 42].

Назначение обнесенных стенами прямоугольных участков неясно. Три таких памятника найдены в Виру [505, с. 223, 224]. Их площадь 35×38—50×55 м, толщина каменных стен около 1 м. Такое же сооружение обнаружено в Непенье, но внутри его есть остатки небольших стен [385, с. 141].

Из крупных мочикских поселений достаточно исследовано лишь городище Пампа-Гранде площадью 5—6 км² [441—443]. В центре его, на замкнутом подпрямоугольном участке размером примерно 400×600 м, находится пирамида Уака-Форталеса высотой 55 м, с основанием 200×300 м. Она ориентирована на северо-северо-запад и состоит из смещенных относительно осевой линии усеченных пирамид, поставленных одна на другую [443, рис. 8]. Прослеживается пять главных ступеней, соединенных пандусами. От одной из нижних террас тянется пандус длиной 300 м, делящий пополам весь огороженный участок перед пирамидой. Среди строений — четыре из восьми обнаруженных на городище больших хранилищ. С северо-запада к участку примыкает еще один, несколько меньший прямоугольник стен, внутри которого нахо-

дится массивная платформа. Остальную часть городища занимают примыкающие друг к другу помещения, дворы, коридоры-улицы и меньшего, чем в центре, размера огороженные прямоугольные участки. В этой застройке ориентировочно выделяется с десяток скоплений, кварталов. Между ними тянутся сухие русла, служившие, видимо, главными улицами; пайдены спуски, ведущие к ним от коридоров, вокруг которых группируются дворы и комнаты и по которым осуществлялось сообщение внутри кварталов.³ Границы поселения четко не выявлены. Планировка помещений прямоугольная, но отдельных кварталов — скорее веерообразная.

Результаты раскопок позволяют предполагать, что некоторые скопления помещений использовались в основном ремесленниками, тогда как другие были жилыми. Исследованный, очевидно, ремесленный квартал расположен рядом с участком, окружающим главную пирамиду, и связан с ней узким проходом. Опубликованные данные заставляют видеть в крупнейшем мочикском поселении скорее централизованную систему, чем совокупность автономных единиц. В то же время в планировке Пампа-Гранде отсутствуют симметричность и правильность, которыми отличаются инкинский Уануко-Пампа, построенный единовременно, по плану [328; 329; 351, рис. 4; 465], и в какой-то мере даже Пачакамак с его двумя перекрещивающимися улицами и городской стеной [474].

Старая столица в низовьях Моче отличалась от Пампа-Гранде уже тем, что ее планировочную структуру определяла не одна, а две крупные пирамиды. Над рекой возвышалась, вероятно, крестообразная в плане Уака-дель-Соль высотой более 40 м, с основанием 159×342 м,⁴ а у подножия горы — Уака-де-ла-Луна высотой более 20 м, с основанием 85×95 м, состоящая из нескольких прямоугольных платформы и групп помещений. Между пирамидами на площади 60—65 га находятся занесенные песком остатки строений [249, с. 193—197; 337, с. 52—57].

М. Мосли предполагает, что Уака-дель-Соль была усыпальницей мочикских царей и местом погребения других знатных лиц, тогда как многочисленные помещения в пределах пирамиды Луны, украшенные росписями и поддерживаемые в чистоте (культурный слой образовался здесь лишь после гибели памятника), предназначались для какой-то сакральной деятельности [337, с. 56, 57]. Американские археологи действительно обнаружили в кладке пирамиды Солнца сравнительно богатое погребение, грабители же могил уничтожили многие десятки, если не сотни других. В 1602 г.

³ Обследование окраинных участков долины Моче привело археологов к выводу, что тропы, по которым направлялись караваны лам, также часто проходили по сухим руслам [339, с. 78].

⁴ Я следую новому варианту реконструкции первоначального вида пирамиды, предложенному после работ по программе «Чан-Чан—Моче» [206]. Согласно старому варианту, пирамида занимала площадь 136×228 м, не считая узкого северного выступа, который теперь принят за боковую грань обширной платформы [249, с. 194, 195].

окрестные жители, перегородив реку, направили ее течение на пирамиду, размыв $\frac{3}{4}$ сооружения [362, с. 249]. Найденные при этом предметы из золота и серебра (сосуды, антропоморфный идол и пр.) были, видимо, вымыты водой из чрезвычайно богатых захоронений.

Примером менее значительного, регионального, центра служит Уанкако — вероятная столица долины Виру в период господства мочика [505, с. 200—202, 205—208, рис. 14]. Близ пятиступенчатой пирамиды высотой 7 м, с основанием 42×54 м на площади 200×300 м расположены остатки главных построек. На расстоянии 150—400 м от центра находится еще три района застройки (два из них, возможно, составляли один, рассеченный теперь барханом) площадью 75×100 , 100×100 и 300×400 м. Вместе эти комплексы занимают территорию примерно 20—25 га.

Крупнейший мочикский памятник в Санте — Пампа-ле-лос-Инкас — раскинулся на площади до 1 км², включая незастроенные пространства [145, с. 13, 27—29, 36—39, 46—47, рис. 12]. Он не имеет главной пирамиды или группы пирамид. Отдельные монументальные сооружения высотой до 8 м и более чередуются с другими постройками и даже с полями и каналами.

Центр самой южной из мочикских долин, Непеньи, находился в Паньямарке [384, с. 78—80; 419, с. 145—150]. Древнейший строительный период на этом памятнике, возможно, датируется еще началом I тыс. до н. э. [385, с. 19], а в послемочикское время продолжались дальнейшие перестройки. Сейчас Паньямарка состоит из пятиступенчатой пирамиды высотой 60—70 м, окруженной помещениями, дворами и, вероятно, мелкими пирамидами. Здесь же расположены могильники. Общая площадь монументального комплекса 200 × 250 м. В нескольких местах найдены стенные росписи мочика. За пределами центра находились, по-видимому, жилые постройки, по занятая ими площадь неизвестна. Хотя еще неясно, какая часть главного сооружения возведена в эпоху мочика, а какая — раньше или позже, мало сомнений относительно того, что это — крупнейший мочикский памятник к югу от Моче.

До сих пор почти нет сведений о поселениях в долине Чикама. Не опубликованы (за исключением некоторых частных деталей [338, с. 252—261]) и результаты исследований на городище Галиндо в Моче.

Погребения. Мочика хоронили мертвых лежа на спине в вытянутом положении, хотя есть исключения из этого правила. Так, скорченными захоронены принесенные в жертву женщины в могиле «воина-жреца» в Виру. Скорченным оказалось одно из погребений, найденных в Санте. Впрочем, оно было без инвентаря и не может считаться достоверно мочикским [445, с. 51]. Погребение мочика-III из Виру содержит останки человека, сидящего на корточках между двумя большими сосудами [275, с. 24].

Мочикские погребения из Санты и Виру [145, рис. 13—22; 452, рис. 27] ориентированы на запад или юго-запад, т. е. в сторону моря. В погребении взрослого с ребенком последний лежал голо-

вой к востоку [145, рис. 14]. Об ориентации погребений в долинах севернее Виру сведений мало. В одной из могил в Моче покойник лежал головой на юго-юго-запад [148, рис. 52].

Глубина мочикских могил от 0.4 до 4 м [145, с. 51]. Это либо овальные ямы, либо склепы с сырцовыми или каменными стенками, перекрытые тростником [78, рис. 6-1; 122; 145, с. 50; 249, рис. 3; 276, с. 170]. В могильнике Пакатнаму ямы глубиной 4 м имели подбой, вход в который перегораживала сырцовая стенка [140, рис. 5]. Тела нередко были обернуты тростниковыми циновками, иногда положены в гробы из тростника [337, рис. 39; 452, табл. XIX—XXII]. Во рту у многих погребенных найден завернутый в вату кусочек меди [145, с. 134; 253, с. 125; 452, с. 142, 147, 149, 152]. Согласно Р. Ларко Ойле, вместо меди встречается золото или серебро [276, с. 170]. В головах погребенного ставили шест, конец которого, возможно, выступал на поверхность [452, с. 139, 141, 145, 151].

Мочикские погребения (до нескольких сотен) сконцентрированы в могильниках. Отдельные захоронения на поселениях или впущенные в кладку монументальных построек также попадаются, но реже, чем в предшествующие эпохи [249, с. 196; 337, с. 56; 384, с. 81; 505, с. 228]. Среди погребального инвентаря встречаются ткани, калебасы, глиняные, а иногда металлические сосуды, привезенные из Эквадора раковины, различные украшения, жезлы и пр. Основная масса керамики представлена парадной посудой без следов употребления [249, с. 202, 203], но в бедных погребениях попадаются и бытовые сосуды [145, с. 52, 132, 133].

В калебасах найдены остатки пищи: маис, фасоль, рыба [140, с. 12; 452, с. 153]. Некоторые глиняные сосуды сформованы в виде двух поставленных одна на другую и связанных веревкой мисочек-калебас с растительными или морскими продуктами [78, рис. 4-8; 128, с. 49; 148, рис. 120; 417, с. 15; 431, табл. 23, 15; 467, табл. IX, *a*]. В сценах погребения мифологического персонажа такие мисочки опускают в могилу (см. рис. 15) [150]. Встречаются также изображения наполненных маисом, рыбой и т. д. одиночных мисочек и кухонных (с ушками) горшочков [249, табл. 56, *j*; 58, *f*; 467, табл. VIII, *a*].

Миски с пищей, особенно сдвоенные, несомненно представляют стандартную форму каких-то приношений. Не доказывает ли это, что глиняные копии служили заменителями настоящих мисок и, следовательно, изготовлялись специально для помещения в захоронения? На мой взгляд, нет, так как далеко не все сцены, где они изображены, надо непременно толковать в качестве погребальных церемоний (см. рис. 43). Ясно лишь, что изображены приношения, а не бытовые сосуды с повседневной пищей. При похоронах мочика приносили в жертву лам [140, с. 12; 148, рис. 2, с; 249, рис. 3; 337, с. 58; 452, с. 141, 152].

Состояние публикаций не позволяет выявить группы погребений в зависимости от обряда, количества и характера инвентаря. Даже для выборочного описания бедных и богатых захоронений

материал ограничен. Царские погребения мочика не найдены. Если верно предположение, что они находились в пирамиде Солнца, то их давно уничтожили. Остается слабая надежда отыскать пусть ограбленные могилы правителей Пампа-Гранде.

Наиболее выдающимся из научно раскопанных погребений является захоронение «воина-жреца» в небольшом могильнике близ пирамиды Уака-де-ла-Крус в долине Виру [452, с. 150—167]. Оно имело форму прямоугольной ямы площадью $1,25 \times 3$ м, глубиной 3.25—3.4 м и было выкопано в культурном слое деревянной лопатой. На дне ямы лежал тростниковый гроб с телом глубокого старика. В той же могиле были захоронены две женщины (видимо, удушены шнурками и втиснуты в скорченном положении в свободное пространство), взрослый мужчина (положен на гроб старца) и мальчик (положен у его ног), т. е. четыре человека-жертвы, а также две обезглавленные ламы. Инвентарь захоронения включал 25 целых керамических сосудов и один фрагментированный, несколько калебас, ткани, а также 20 небольших предметов из меди (иногда позолоченной), бирюзы, перьев, дерева. Главную ценность представляли три церемониальных деревянных предмета с резными изображениями и инкрустацией: жезл, палица и землекопалка. По наблюдениям авторов раскопок, прежде чем попасть в могилу, они использовались уже длительное время. Землекопалка была украшена навершием с изображением антропоморфного божества и мальчика-сеятеля, стоящего рядом с ним. Положение тела старца, его одежда, такие же как у божества, аналогичное фигуре сеятеля тело мальчика-жертвы у его ног — все это не оставляет сомнений в отождествлении погребенного с данным божеством. Уменьшенная копия самой землекопалки также была представлена на резном навершии оригинала (см. рис. 25).

В имущественном отношении погребение в Уака-де-ла-Крус не уникально. Однако наличие сопроводительных жертв, предметов-реликвий, свидетельств отождествления умершего с одним из главных мочикских божеств, а также его старческий возраст заставляют думать, что при жизни погребенный занимал важный пост в местной иерархии, связанный с выполнением культовых функций. Поскольку среди принадлежащих ему предметов есть и палица, старец, вероятно, имел отношение и к военно-административному руководству.

В пределах долины Виру пирамида Уака-де-ла-Крус, у подножия которой находится погребение, не занимает центрального положения. Г. Уилли, основываясь на распределении памятников разного характера и назначения, наметил в этой долине для периода уанкако четыре—восемь районов площадью 20—25 км² каждый, тяготеющих к ведущим монументальным комплексам [505, с. 382, 383]. Погребенный близ Уака-де-ла-Крус представитель знати мог бы, видимо, претендовать на власть в пределах такого района.

В кладке пирамиды Уака-дель-Соль было обнаружено парное захоронение периода IV, также довольно богатое, но без сопрово-

дательных жертв и без уникальных предметов среди инвентаря [337, рис. 35; 340, с. 336]. Женщина лежала слева от мужчины. Рядом с ней находилось более 30 сосудов, почти все одного типа — шарообразные с горлом-раструбом. Рядом с мужчиной были останки ламы.

Среди погребений могильника *F* у подножия пирамиды Луны есть такие, в которых встречено до 75 сосудов. Имеются сырцовые склепы с несколькими костяками, отдельные захоронения черепов и др. [249, с. 196; 253, с. 121—136]. К сожалению, все эти материалы опубликованы выборочно и не дают ясного представления о характере комплексов.

В Санте найдено семь (из 18 раскопанных) погребений без инвентаря, а остальные с бедным инвентарем (один-два сосуда, в одном случае — пять). Керамика в них как парадная, так и бытовая. В других долинах захоронения без инвентаря или только с одним предметом как будто не отмечены. В Виру с телом мужчины, принесенного в жертву и положенного поверх гроба «воина-жреца», находились, видимо, два сосуда [452, с. 151]. Детские и младенческие захоронения мочика по обряду погребения, по расположению (в общих могильниках) и по составу инвентаря не отличаются от могил взрослых [278, с. 44; 452, с. 140, 141, 146, 147].

Проблема мочикской письменности. В 30—40-х гг. Р. Ларко Ойле выступил с гипотезой о существовании у мочика письменности [270, гл. V; 272; 273]. Он исходил из наличия на керамике периодов IV и V изображений фасолин со знаками (до 300 комбинаций 90 вариантов фона с 26 мелкими графическими элементами [273, с. 346]), сцен интерпретации таких знаков мифическими существами и использования ими при этом особых инструментов, из находки в погребениях самих расчерченных фасолин и, возможно, острий, которыми процарапывали их поверхность. Кроме того, им были собраны факты об использовании разноцветных бобов перуанскими индейцами для счета разных предметов и продуктов в хозяйстве и на рынке, для счета нитей основы при тканье и т. п. Ныне гипотезу Ларко Ойле защищает его соотечественница В. де ла Хара, исследующая погребальные мантии культуры паракас на Южном побережье, на которых вышиты ряды разноцветных фасолин — 200—300 вариантов знаков [233, 234].

Представляется несомненным, что мочика были знакомы со знаковой системой, использовавшейся при игре или гадании [221, 488—490]. Столь же несомненно, что ни на одном изображении не передан связный текст. Многие из указанных 300 вариантов расцветки, видимо, равноценны. На одной же росписи встречается не более 10 вариантов, а расположены фасолины хаотически. Это отличает мочикские росписи от изображений системно расположенных фасолин со знаками в паракас. Поскольку подобные знаковые системы имели скорее всего единое происхождение, нельзя исключать, что и у мочика на несохранившихся тканях были ряды знаков либо что они составлялись в натуре, но не изображались. Кстати, на обрывке мочикского полотнища, найденном еще М. Уле,

действительно выткано по крайней мере 12 сгруппированных рядами, по-разному окрашенных фасоллин [477, рис. 17, 2].

Довольно вероятно, что у мочика фасолины со знаками использовались не только для игры, но и для ведения учета как отдельными лицами, так и в крупных хозяйствах. Без хотя бы элементарной системы подобного рода функционирование административно-хозяйственного аппарата немислимо. Называть такую знаковую систему письменностью, однако, преждевременно. Даже если знаки могли соединяться в ряды, это не доказывает, что между их начертанием и значением существовала однозначная зависимость.

На мой взгляд, близкую типологическую параллель перуанским фасоллинам составляют ближневосточные глиняные фишки VIII—III тыс. до н. э., которые, по убедительному предположению Д. Шманд-Бессера [425, 426], дали начало шумерской клинописи. Фишки определенной формы (сферы, конусы и пр.) соответствовали категориям реалий (скот, металл и т. п.), а количество фишек, полнота (полусфера, сегмент) и знаки на них детализировали информацию.

* * *

Сейчас никто, по-видимому, не оспаривает того положения, что в развитии общества во всех первичных очагах цивилизаций прослеживаются одинаковые закономерности. Мочикская цивилизация, основываясь на ином, нежели на Ближнем и Среднем Востоке, культурном и этническом «фоне», но находясь в природных и исторических условиях, отчасти сходных с переднеазиатскими, обнаруживает известные параллели в развитии с древнейшими цивилизациями Старого Света. На эту тему уже писалось [41, с. 454—456; 42, с. 59—61]. В то же время, чем больше известно о той или иной культуре, тем яснее ее своеобразие и уникальность. Наши представления о «норме» сформировались на основе изучения обществ Старого Света, контактировавших друг с другом и обменивавшихся культурными достижениями. Изучение изолированных цивилизаций Америки показывает, что в сущности ни одно из так называемых фундаментальных открытий не является само по себе неизбежным и необходимым. Например, для существования любой цивилизации требуется хранить и передавать информацию, касающуюся хозяйственных вопросов. Для этого, однако, могут использоваться как настоящая письменность, так и другие знаковые системы (типа кипу и пр.). И в Старом, и в Новом Свете в эпоху цивилизации производство керамики ставится «на поток», но в одних случаях применяется гончарный круг, а в других — сосуды лепятся в формах.

Введению новых орудий и приспособлений мешало не только отсутствие сведений о них, но и необходимость смены уже выработанных навыков. Мочика могли знать о существовании и гончарного круга, и лука со стрелами, и орудий на рукоятке, но не воспользовались соответствующей информацией, так как их собствен-

ная культура специализировалась на употреблении форм для лепки сосудов, копьеметалок, землекопалок, ножей-топоров.

В тех случаях, когда культурные явления в разных цивилизациях как будто совпадают, это сходство может оказаться несколько поверхностным. Так, ремесленная деятельность в Андах могла быть теснее связана со сферой культа и ритуала, чем на Ближнем Востоке. Несмотря, например, на более низкое, чем в Передней Азии IV тыс. до н. э., технологическое оснащение гончарного производства, на побережье Перу в погребения клали больше технически трудоемких и ценных в художественном отношении керамических изделий. Об этом говорит тот простой факт, что лишь попавшие в руки коллекционеров и, следовательно, имеющие художественную ценность сосуды из могил на побережье Перу исчисляются сотнями тысяч. Соответствующие ближневосточные коллекции гораздо скромнее. Причем перуанские вещи извлечены из погребений, принадлежавших сравнительно обширной категории лиц, а не только из одних царских могил.

Какая огромная доля общественного продукта шла в Андах на нужды заупокойного культа, это видно из оценки затрат труда на производство тканей. Например, для изготовления 17 м² неорнаментированной ткани, необходимой для того, чтобы обернуть тело покойного в сравнительно небогатом захоронении предынковского времени в Анконе, требовалось более 1000 чел./ч [449, с. 181]. Для выделки ткани, шедшей в первые века до нашей эры на снаряжение одной мумии из числа найденных на п-ове Паракас, нужно было вырастить хлопок на 250 м² [348, с. 713]; труд пряж и ткачих в этом случае не подсчитывался, но, принимая во внимание сложность многоцветных узоров, покрывающих полотнища, речь должна идти об астрономических цифрах человеко-часов.

Технологические открытия в перуанских культурах долгое время находили применение в основном (а может быть, и исключительно) в производстве ритуальных предметов. Это касается использования гончарного круга в рекуай, форм для керамики и, возможно, отливки медных изделий в мочика. Для изготовления вещей хозяйственного, бытового назначения часто употреблялись старые, архаичные способы и материалы. Так, в повседневной жизни с керамикой успешно конкурировали сосуды из тыкв.

Хотя в эпоху расцвета культура мочика выглядит весьма автономной, ее начальная стадия не может быть изолирована не только от андского культурного контекста, но и от истории народов всей доиспанской Южной Америки. Без культурного взаимодействия, осуществлявшегося на протяжении нескольких тысячелетий между разными районами Анд, тихоокеанским побережьем и тропическими низменностями, развитие народов Перу шло бы иными путями. Само собой разумеется, что в Западной Азии и Средиземноморье подобные широкие взаимодействия разворачивались иначе, чем в Южной Америке. Таким образом, параллелизм в развитии древних цивилизаций всегда ограничен во времени и пространстве, условен и относителен.

МИФОЛОГИЯ

Мифология индейцев Южной и Центральной Америки как основа для реконструкции мифов мочика. Многие американисты истолковывали изображения мифологических существ в искусстве мочика и анализировали содержание отдельных сцен, однако попыток реконструкции сюжетов мифов практически не было. Сдержанность исследователей оправданна, ведь расположить сцены в такой последовательности, чтобы получилось связное повествование, нетрудно. Сложнее доказать, что именно данный вариант толкования и есть единственно правильный. Подобно тому как для дешифровки письменности необходимо знать, на языке какой группы составлены тексты, реконструкция мифологии по изображениям невозможна без сведений о соответствующей мифологической системе, о том, какие примерно сюжеты могли быть знакомы древним художникам, а какие — заведомо нет.

Мифологические представления жителей Северного побережья даже для эпохи конкисты изучены плохо. Это и предостерегает от попыток восстанавливать сюжеты изображений более раннего времени. Однако в нашем распоряжении есть немало других перуанских и огромное количество южно- и центральноамериканских индейских мифологических текстов как XVI—XVII вв., так и современных. Использование их для дешифровки мочикской мифологии допустимо в том случае, если все они отражают представления, вписывающиеся в пределы одной и той же мифологической системы. Тогда остается полагать, что и мифология мочика, как одной из групп южноамериканских индейцев, подчиняется тем же закономерностям.

Исследуя мифы индейцев, мы не только встречаем в разных районах Америки типологически сходные персонажи, но и обнаруживаем совпадения сюжетов и мотивов в мифах племен, не имевших контактов в исторически обозримый период времени и говорящих на языках разных семей. Речь идет об архаической мифологической системе, на основе которой в некоторых областях возникали более развитые системы с относительно узким ареалом, однако при анализе соответствующих текстов легко выявляются их типологически более ранние версии.

Говоря о том или ином мифологическом сюжете, известном десяткам племен, мы невольно рассматриваем его как нечто стабильное. Однако не следует забывать, что жанровой особенностью мифа (в отличие от волшебной сказки) является подверженность фабулы инверсиям. Отмечая бесплодность попыток розыска инвариантной общности в чем-то сходных мифологических сюжетах, С. Ю. Неклюдов пишет, что это «приводит нас в конечном итоге к континууму мифологических представлений, отчасти закрепленных в ритуально-магической практике, но не имеющих между собой никаких фабульных сцеплений, дискретных по своей природе, и потому соотносимых не с сюжетом, а с мотивом» [45, с. 224].

В то же время в мифологическом сознании действуют и факторы, стабилизирующие сюжет. Это система бинарных оппозиций, ассоциативно-семантических рядов. Некоторые варианты сюжета хотя и возможны принципиально, но на практике редки, так как разрушают принятую систему соотнесения двоичных противопоставлений. Другие, напротив, реализуют ее наиболее адекватно. Если бы в мифологии отсутствовали факторы, способствующие сохранению некоторых сюжетов, а возможно, и их конвергентному возникновению, было бы необъяснимо наличие сходных текстов у племен, между которыми тысячелетиями отсутствовали контакты.

В результате стабилизирующей тенденции тексты на определенный сюжет хотя и различаются в существенных деталях, однако не отклоняются от основной, пусть очень общей, схемы. Это позволяет, отыскав в реконструируемой индейской мифологии мотивы, характерные для того или иного сюжета, с определенной вероятностью предполагать в ней наличие целого мифа, развертывающегося по указанной схеме.

В данной работе я пользуюсь понятием «персонаж». Мифологический персонаж есть не более чем сумма его функций и признаков, поэтому два персонажа тождественны в той мере, в какой их функции и признаки совпадают. Для архаической индейской мифологии характерны небольшое число типичных персонажей и отсутствие у них узкой специализированности. Действующие лица мифов соотнесены с основными парами противопоставлений типа «мужской—женский», «старый—молодой», «свой—чужой». Иерархически эти противопоставления неравноценны, так что совпадение некоторых определяющих свойств оказывается достаточным для типологического отождествления персонажей при расхождении по менее важным признакам. Тожественные по основным признакам персонажи в сходных мифах разных племен занимают одинаковые места в структуре сюжета. В мифах одного племени или группы исторически связанных племен соответствующие персонажи могут иметь одинаковые имена — свидетельство того, что и сами носители традиции отдавали себе отчет в их тождестве.

При характеристике персонажей определяющими оказываются противопоставления «мужской—женский» и «свой—чужой», с которыми обычно согласуется ряд других, наподобие «верх—низ»,

«огонь—вода» и пр. Комбинация этих противопоставлений дает набор мифологических архетипов, по отношению к которым конкретные действующие лица мифов выступают как ипостаси. Существенна также принадлежность персонажа к определенному поколению мифологических героев. Всего в цикле описываются, как правило, четыре таких поколения, но в каждом отдельном эпизоде противопоставляются лишь два из них.

В индейской мифологической системе представлены четыре типичных мифологических персонажа, каждый из которых может выступать как более молодой и как более старый герой, а также менять характеристику в зависимости от инверсии других оппозиций.

1. *Хозяин*. Характеристику этого персонажа определяют качества «мужской» и «чужой», т. е. он олицетворяет силы и явления, внешние по отношению к коллективу — носителю традиции. Хозяин предстает как владыка леса и зверей, ягуар, тапир, кайман, горный, лесной или водяной демон, дух огня, громовник и пр. Обычно он связан родством или браком с женским персонажем — прародительницей или хозяйкой зверей — и, как правило, младше ее на одно поколение. По отношению к молодому герою — покровителю племени — хозяин, однако, выступает как старший персонаж. Он владеет различными благами (огонь, культурные растения, знание ритуалов), которые добровольно или вынужденно передает герою.

2. *Хозяйка, прародительница*. Она может быть старухой или молодой женщиной. В первом случае ее обычно побеждает добивающийся справедливости молодой герой, во втором — ее обижает или она гибнет, но бывает отомщена.

Как в старой, так и в молодой ипостаси женский персонаж, подобно хозяину, может владеть благами и ценностями, которые в конце концов попадают к людям либо даются им периодически. В отличие от хозяина, всегда олицетворяющего силы, внешние по отношению к коллективу, прародительница стоит над оппозицией «свой—чужой». Она связана родством и с покровителем племени, и с его противниками [158, с. 255—258; 414, с. 271—273]. Бывает, что ее функции делят в мифе два (и более) персонажа, молодой и старый, один из которых, чаще молодой, помогает герою, а другой враждебен ему. В индейских мифах женский персонаж связан с землей и водой: старуха превращается в скалу посреди озера или в лягушку; молодая женщина воплощена в камне или восседает на камне; встреча с ней происходит на берегу реки; по природе своей она черепаха (ягуа, вайвай) или игуана (амуэша). Если женщина имеет орнитоморфную природу, то речь идет о птицах, живущих в воде либо в лесу вне досягаемости солнечных лучей. Широко распространен мотив превращения рыб в женщин и женщин в рыб.

Женский персонаж ассоциируется с различными небесными объектами, в частности с Плеядами (варрау, коги, тукано) и солнцем (тоба, тупари). Однако при сопоставлении на солярно-лунар-

ной основе персонажей разных полов женщина всегда отождествляется с луной, а мужчина — с солнцем.

3. *Герой*. Чаще всего он принадлежит к младшему поколению действующих лиц. Его приключения, в ходе которых он побеждает чудовищ, добывает культурные ценности и устанавливает социальные нормы, нередко заканчиваются превращением в светило либо уходом на восток или запад. В мифах может действовать и персонаж, который старше молодого героя на одно поколение (нередко — его отец), но типологически близок ему. Иной раз они бывают сопоставлены как старое и новое солнце. Оба персонажа могут быть громовниками, и оба зачастую принимают облик птиц (колибри, совы, дневных хищников) или как-то связаны с ними [64, с. 77; 97, с. 74; 193, т. 1, с. 1207—1209; 186, с. 78; 225, с. 149—151; 320, с. 62; 323, с. 154; 357, с. 111; 455, с. 269]. Иногда молодой герой является сыном не небесного божества, а персонажа типа хозяина (обычно ягуара) и очень часто оказывается воспитанником последнего. Определяющим в характеристике героя служит качество «свой» по отношению к коллективу — носителю традиции. Он, как правило, добывается успеха, но подчас осуществиться его замыслам мешает неудачник.

4. *Неудачник, трикстер*. Это спутник героя, часто его брат, изредка — отец. Обычно герой и его спутник антропоморфны, иногда оба зооморфны (тоба, чипайя, чиригуано) [318, с. 68, 70; 323, с. 153—157]. Однако у ряда племен (мундуруку, тенетехара, матако, чиригуано, в неясной форме — у тукуна и др.) одному из персонажей в антропоморфном облике противопоставлен зооморфный спутник или соперник [289, т. 1, с. 179; 317, с. 175; 320, с. 8; 347, с. 70—78; 491, с. 137]. При соотношении со светилами герой сопоставляется с солнцем, а его спутник или брат — с месяцем, хотя возможно и отождествление его с другим объектом, противопоставленным солнцу, например с Венерой или с солнцем, закрытым облаками [347, с. 83—86; 466, с. 132]. Встречается и соотношение обоих персонажей только со звездами и планетами, чаще всего с Венерой, Сириусом и Поясом Ориона [158, с. 254; 186, с. 266, 269; 317, с. 149; 405, с. 135; 462, с. 735, 736; 495, с. 7]. Очень распространено противопоставление героя-солнца своему отцу-месяцу, обычно (хотя и не всегда) охарактеризованному как неудачник. Особенно это касается мифологий племен северо-запада Южной Америки: куна, кампа, ягуа, уитото, okayна, макуна, сапаро, мачигенга и др. [186, с. 137—139; 225, с. 145—155; 289, т. 2, с. 273—275; 379, с. 71, 72; 382, с. 107, 108; 395, с. 11—15; 471, с. 50—52; 483, с. 167—169; 495, с. 5—7].

В отличие от других персонажей характеристика спутника героя меняется по ходу действия. Он выступает как соратник своего брата в одних случаях, помеха в его планах и неудачный подражатель — в других, противник — в третьих. Сюжетно подобные эпизоды выстраиваются в последовательный ряд, однако заметить такое развитие образа можно лишь при анализе мифического цикла

в целом, например у майя-мопан и хиваро [164, с. 124, 125; 172, с. 42—45; 447, с. 124—129; 466, с. 119—132].

В европейских мифологиях персонажам подобного типа близки Сырдон и Локи [30, с. 86—131]. В их характеристике неустойчиво одно из главных противопоставлений: «свой—чужой».

Подобно хозяину и герою, неудачник бывает представлен не только одним персонажем, но и группой существ (например, народ-неудачник, гибнущий в результате нарушения ритуального запрета).

Индийской мифологии (как и другим архаическим мифологиям) свойственны представления о людях-животных, населявших землю в дни творения. В разных эпизодах реализуется то звериная или птичья, то человеческая природа этих существ. Подчеркнута размытость границы между зоо- и антропоморфным, природным и социальным [393, с. 4, 5]. Люди-животные живут в селениях, похожих на обычные индейские; среди них действуют герой и его спутник, часто ассоциируемые с солнцем и луной. В мифах одних племен люди-животные предстают как нейтральные существа, при взаимоотношениях с которыми проявляются положительные качества одного персонажа (храбрость, хитрость, удачливость) и противоположные, отрицательные, — второго. В мифах других племен люди-животные явно враждебны героям, составляя окружение хозяина или хозяйки, повелителей леса. Действовать здесь могут животные как разных видов, так и одного — обычно ягуары. Иногда люди-рептилии (оцениваемые положительно) противопоставлены людям-ягуарам [170, с. 38—40; 256, с. 113, 114; 378, с. 7—9; 379, с. 72—75]. В типологически более поздних мифах Месоамерики и Центральных Анд и сам хозяин, и окружающие его зооморфные существа превращаются в антропоморфных богов-иногда подземных [36], либо в особую расу людей, созданных древним божеством. Впрочем, и в мифах лесных племен животные атрибуты данных существ необязательны, важно отличие их от современных индейцев.

Универсальное противопоставление мифической эпохи творения историческому времени [43, с. 172—178] связано у коренных жителей Америки с противопоставлением древних людей-животных или иных первых обитателей мира, происхождение которых не описывается, современным индейцам, происхождение которых связано с деятельностью культурных героев. Соответственно хозяин является покровителем существ, населявших в древности землю, а герой (в культе часто — солнечное божество) — покровителем настоящих, нынешних людей. Это свойственное мифу диахронное противопоставление повторяется синхронно в ритуале в оппозиции леса, в котором хозяин животных управляет своим народом (промысловыми животными), и селения людей [388, 390, 391]. В том же ряду противопоставлений, что и «селение—лес», «нынешние времена—древняя эпоха», находится оппозиция «соплеменники—враги», а мифическая первораса ассоциируется с реальным народом, населявшим ранее территорию племени или враж-

дебным ему сейчас [10],¹ тогда как хозяин леса, демон или людоед считается вождем, прародителем или божеством иноплеменников. Например, в представлениях живущих в саванне ябарана, злой Укара, противник их героя и покровителя Маявоки, является вождем и прародителем враждебного лесного племени пиароа [502, с. 154—156]. Из тела Укары произошли также дикие животные, семантически, следовательно, сопоставимые с иноплемненниками. Подобное сопоставление раскрывается и в ритуале тупинамба: пойманного в лесу ягуара убивали с соблюдением обрядов, исполнявшихся в связи с умерщвлением пленника [323, с. 69]. Хиваро стремились добыть ягуара-людоеда и сделать из его головы такой же трофей, какой изготовляли из головы убитого врага [447, с. 73].

В отличие от Месоамерики, где в связи с развитием астрономии и календаря были выделены сакральные числа — 9, 13 [40, с. 245], которыми и стало определяться количество ярусов мироздания, у индейцев Южной Америки в основном сохранилась простая трехчленная структура мира, делящегося на подземную область, поверхность земли и небо. Подземный мир не всегда имеет отрицательные ассоциации. Как небо, так и преисподняя противопоставлены земле в качестве иного мира и в этом противопоставлении взаимозаменяемы; ср. различные тексты варрау [91, с. 55; 289, т. 1, с. 158, 159] и каяпо [299, с. 223—227]. Земля и небо соединены мировым древом. Как и в мифах других народов [43, с. 212], в представлениях индейцев с осью мира связан мифологический персонаж, сам превращающийся в дерево и поддерживающий небо. Персонаж этот обычно принадлежит к типу неудачника или трикстера. Таковы человек-пес Нунг-Нунг и человек-броненосец Дайиру у мундуруку [347, с. 79, 86]. Учитывая аналогии данному мотиву в мифах тукуна [358, с. 154, 164], умутина [430, с. 233—235] и хиваро [191, с. 64], превращающийся в дерево персонаж может быть не только трикстером, но и основным противником героя — хозяином, точнее — занимать любое положение между хозяином и трикстером-неудачником. У муисков противоборствующие божества Бочика и Чибчачум, очевидно, также восходят к паре «герой—трикстер (хозяин)». Миф завершается тем, что Бочика заставил Чибчачума поддерживать землю [444, т. 2, с. 287—290]. Этот эпизод связан с возникновением водопада Текендама, что позволяет сопоставить текст муисков с мифами тукуна, умутина и хиваро; в последних мотив порогов или во всяком случае реки, над которой возвышается либо на дне которой находится человек-дерево, занимает важное место. Сам неудачник может превращаться не только в дерево, но и в реку с притоками (у кубео: [187, с. 147]); в то же время во множестве мифов рекой становится срубленное мировое дерево.

¹ Индейцы уамачуко отождествляли уачеминов, сброшенных с земли героем Апо Катекиль, с христианами [457, с. 146], а до этого, по-видимому, с жителями побережья (см. с. 133).

Касаясь этиологических мотивов в мифах индейцев, отметим мифы о происхождении культурных растений и огня как повсеместно распространенные и особо важные для данного исследования. Те и другие разрабатывают единую тему происхождения готовой пищи, что явствует из сходства соответствующих сюжетов, легкой замены в них одного объекта на другой и сочетаемости обоих мотивов в одном тексте; см. мифы племен Гвианы [170, с. 41; 405, с. 133—135] и мифы шеренте [356, с. 181—185].

В большинстве мифов о происхождении готовой пищи овладение культурными растениями связано с взаимоотношениями персонажей двух поколений: молодого героя, с одной стороны, и либо старого хозяина (хозяйки), либо жертвы-ребенка — с другой. Тело ребенка (часто сына героя) превращается в плоды или же культурные растения вырастают на его могиле и аналогично в плоды превращается тело старого противника героя [103, с. 193 186, с. 76, 78; 321, с. 25; 366, с. 213; 511, с. 277, 278, и др.].

Практически всем индейцам известны истории о мировой катастрофе — пожаре, потопе, затмении. Ее место в структуре повествования жестко не определено, но часто это время гибели древних обитателей земли и появления им на смену современных людей. Мотивы катастрофы, уничтожения героем персонажей из окружения хозяина (людей-ягуаров и т. п.) и гибели людей-неудачников в результате их ритуально неверного поведения сюжетно близки, и возможна их контаминация.

Перуанские мифы XVI—XX вв., схема мифа о героях-мстителях. Хотя аналогии мотивам мочикских мифов подчас обнаруживаются далеко за пределами Перу, вполне естественно их прежде все же искать в текстах, записанных среди народов Центральных Анд. Так, упомянутые предания о катастрофе зафиксированы и в Перу, в том числе на побережье и в предгорьях. Один из мифов, записанный во второй четверти XVI в., повествует о том, как некогда дождь залил всю землю. Люди укрылись в пещерах и на вершинах гор. С целью узнать, спала ли вода, они выпускали собак. Сперва животные вернулись чистыми и мокрыми, но в следующий раз оказались вымазанными грязью. Это значило, что из-под воды выступила земля. После потопа во множестве развелись огромные змеи, но люди убили их и вновь заселили мир [296, с. 233].

Среди преданий яуйо, записанных в XVI в. в предгорьях района Лимы, о катастрофе, уничтожившей первых людей, повествуют два. Согласно первому [64, с. 31], лама сообщила хозяину о надвигающемся потопе, и оба побежали на вершину горы Вилькакото. Там уже собрались звери всех видов. Через пять дней вода спала, и потомки человека, предупрежденного ламой, снова заселили землю. Согласно другой версии, солнце скрылось на пять дней, а ступки, песты и ламы набросились на своих хозяев и истребили их [64, с. 33].

Один из перуанских текстов представляется особенно важным для понимания отношений между персонажами, изображенными

на мочикских росписях. Данный миф был записан в северной части Центрального побережья, вероятно в долине Уаура, в начале XVII в. и приведен в книге А. де ла Каланчи, являющейся наиболее ценным источником по культуре индейцев побережья времен конкисты. К началу инкского завоевания долина Уаура входила в область распространения культуры чанкай, частично восходящей к той культуре, для которой были характерны изображения в стиле касма, или по крайней мере испытывавшей ее влияние. На сосудах касма, как было отмечено выше (с. 30), встречаются мифологические изображения, стилистически и по содержанию восходящие к вазовым рельефам и скульптурам, изготовлявшимся гончарами мочика в долинах Санта и Непенья. Похоже, что после гибели мочикской культуры ряд элементов мифологии мочика не только не исчез, но и широко распространился среди населения долин юга Северного побережья и севера Центрального, смешавшись здесь с мифологемами, имеющими другие источники. Не исключено, таким образом, что миф, текст которого с небольшими сокращениями приведен ниже, не только отдаленно (через принадлежность к общеиндейской традиции), но и прямо, генетически, связан с мифами мочика: «Так как в начале мира для мужчины и женщины, которых создал бог Пачакамак, не было пищи, [мужчина] умер и женщина осталась одна. Однажды она, чтобы прокормить себя, вышла собирать корни трав среди колючек, подняла глаза к солнцу и, горько плача и вздыхая, сказала ему: „Возлюбленный создатель всего сущего, зачем ты вывел меня на свет, если намерен дать мне погибнуть от бедности и уморить голодом? . . . Я единственная, кто [остался] в живых в этом мире, без детей, бедная, опечаленная и одинокая. . . Разреши, чтобы или небо убило меня своим лучом, или земля поглотила меня, прервав столь тягостную жизнь, или смилуйся надо мной, ибо я верю в твое всемогущество“ . . . Бог-солнце исполнился сострадания, спустился, ласково приветствовал ее и спросил о причине ее слез, притворяясь, что не знает о ней; и она сказала ему свое страстное желание. . . Слыша ее жалобы, соболезнуя ее плачу, он нежно говорил с ней. . . Он велел ей собирать корни и, пока она была занята этим, послал в нее свои лучи и зачал сына, которого она через четыре дня родила к своей огромной радости. . . Однако. . . бог Пачакамак, возмущенный тем, что [женщина] пришла с поклонением к солнцу, вместо того чтобы обратиться к нему, и в поношение ему родила этого сына, схватил только что родившегося полубога и, не обращая внимания на сопротивление и крики матери, которая просила о помощи солнце, отца этого сына и также отца бога Пачакамака, убил его, разорвав своего брата на мелкие части. . . [Мать], справедливо жалуясь, попросила о мести его отца, солнце. . . но Пачакамак, чтобы никто больше не сетовал на непредусмотрительность его отца, солнца, который не создал источники пропитания. . . посеял зубы умершего, и из них вырос маис — зерно, по своему виду напоминающее зубы; посеял ребра и кости, и выросла юка — корни, длиной и цветом напоминаю-

щие кости, а также другие плоды этой страны, являющиеся кореньями. Из мяса вышли пепино [дынная груша], пакаэ [гуава] и прочие местные плоды и деревья, и с тех пор здесь не знали голода, не плакали от нужды, [все] это благодаря богу Пачакамаку. . . Мать не удовлетворилась этим изобилием, ибо в каждом плоде видела она напоминание о своем сыне. . . и, таким образом, любовь и чувство мести заставили ее воззвать к солнцу и просить или наказания [убийцы], или возмещения за несчастья, которые она претерпела. Бог-солнце, который не был властен над Пачакамаком, но сочувствовал женщине и жалел ее, спустился и спросил, где находится пуповина ее мертвого сына. Она показала ему, и солнце оживил ее, создав нового сына. Он вручил его матери, сказав. . . что ему имя Вичама (по другим сообщениям — Вильяма). [Он] создал ребенка, выросшего очень красивым и превратившегося в прекрасного и энергичного юношу, который в подражание своему отцу, солнцу, захотел путешествовать по миру. . . Как только он отправился в путь, бог Пачакамак убил [его мать], которая уже состарилась, разделил ее [тело] на мелкие куски и дал на съедение индейским воронам, называемым гальинасо [урубубу], и перуанским стервятникам, называемым кондорами, а волосы и кости спрятал на берегу моря. Он создал мужчин и женщин, которые владели бы миром, и назначил кураков и касиков ими управлять. Полубог Вичама вернулся к себе на родину, которая зовется Вегета, в долину, изобильную деревьями, и прекрасную страну цветов, примерно в одной лиге от Гуауры. Захотев увидеть свою мать, он не нашел ее. От одного кураки он узнал о жестоком наказании. Его глаза загорелись страшным огнем. . . и он создал тех, кто жил в этих долинах. Он спросил, где кости его матери, узнал, где они находятся, сложил их и, оживив свою мать, воскресил ее к этой жизни. Он занялся мстью. . . и намеревался уничтожить бога Пачакамака, но тот, чтобы не убивать брата, разгневавшись ² на людей, ушел в море, в то место, где сейчас находится его храм, и теперь селение и долина, о которых мы говорили, называются Пачакамак. Вичама, видя, что Пачакамак бежал. . . обратил свой гнев против людей Вегеты, обвинил их в преступных намерениях на основании того, что они, [хотя и] не убивали, разрешили [убить] и, хотя и не участвовали в содеянном, радовались этой смерти. Не принимая просьбы о прощении и не смягчаясь перед мольбами, он попросил своего отца, солнце, превратить их в камни, что тот и сделал. . . Как только солнце и Вичама наказали людей, они раскаялись в своей жестокости. . . Солнце и Вичама не могли изменить сделанного, но захотели дать удовлетворение за нанесенную [людям] обиду и решили предоставить божеские почести куракам и касикам, благородным и мужественным, и, перенеся их на берег моря, поставили некоторых, чтобы им поклонялись как уакам, а других поместили в море, и [они] стали скалами, утесами и рифами, которых называют божествами,

² Возможен иной смысл — «разгневавшегося».

и каждый год им предлагают [в жертву] серебро, чичу и [семена] аспинко, которыми бы эти [люди], превращающиеся [в камни], удовлетворились, ставя на первое место кураку Анат, скалу или утес, окруженный морем, в лиге от берега, так как он был тогда главным среди людей (и поэтому он сейчас пользуется наибольшим почитанием среди этих индейцев). Вичама, видя, что мир [остался] без людей, а уакам и солнцу некому поклоняться, попросил своего отца, солнце, чтобы тот создал новых людей, и тот послал три яйца: одно золотое, другое серебряное и третье медное. Из золотого яйца вышли кураки, касики, знатные [люди] меньшего ранга, начальники; из серебряного произошли их жены, а из медного — простолюдины, которых сейчас зовут митайос, их жены и члены семей.

Такова легенда, в которую, как мы в свою веру, верили [индейцы], а многие и сейчас верят в эту выдумку, и вот причина поклонения этому богу [Пачакамаку] и этим уакам» [98, с. 412—414].

Кроме приведенного мифа где-то на Центральном или Северном побережье в XVI в. был записан более краткий текст того же типа: «Рассказывают, что в начале мира с севера пришел человек по имени Кон, у которого не было костей. Он шел легко и быстро, сокращая себе дорогу, по одному своему желанию и слову опуская горы и поднимая долины, ибо он, как сам говорил, был сыном солнца. Он наполнил землю созданными им мужчинами и женщинами и дал им много плодов, хлеба и все прочее, необходимое для жизни. Но некоторые люди прогневили его, и он превратил хорошие земли, которые дал им, в бесплодные и сухие пески, как сейчас на побережье, и лишил их дождя, который никогда с тех пор не шел там. Он дал им, сжалившись, лишь реки, чтобы они могли прокормить себя, трудясь и орошая землю. Затем пришел Пачакамак, что значит „создатель“, также сын солнца и луны, и прогнал Кона, и превратил его людей в обезьян³. . . После этого он создал мужчин и женщин заново, такими, какие они сейчас, и снабдил их тем, что у них есть сейчас. В благодарность за такие милости они признали его богом и почитали в [городе] Пачакамаке. . .» [296, с. 233].

Сказанное по поводу свойственных индейской мифологии представлений о персоне типа хозяина, правящих древним народом и терпящих поражение от более молодого персонажа, покровителя и создателя нынешних людей, уничтожающего первых обитателей

³ В тексте en gatos, т. е. букв. «в котов». Можно, однако, уверенно считать, что в данном случае gato — «обезьяна». Б. Кобо сообщает, что в первые десятилетия после конкисты в Перу держали обезьян, у которых голова и морда были чрезвычайно похожи на львиные, из-за чего их именовали leoncillos (добавим, что в Америке словом «леоп» чаще всего называли не льва, а пуму). Другой вид обезьян держали, по словам Кобо, как котов (de los gatos) [106, т. 2, с. 312]. Кобо пишет также, что индейцы считали обезьян «почти что людьми». В южноамериканских мифах наказываемые божествами люди, как правило, превращаются именно в обезьян (см., например, миф тупи о происхождении ночи [116, с. 5—7]); в хищников из семейства кошачьих превращаются лишь существа, уже наделенные соответствующими чертами (люди-ягуары).

земли, в двух приведенных мифах раскрывается достаточно наглядно. Сюжет мифа о Вичаме (в отличие от суммарно изложенного мифа о Коне) позволяет, кроме того, отнести этот текст к длинному ряду сходных мифов, распространенных по всей Евразии и Америке. Иногда эти мифы называют близнечными, но, так как для них несущественно, действуют ли два протагониста или один, правильнее именовать данный сюжет мифом о героях-мстителях.

В полных версиях события развертываются по следующей схеме.

1. Родители героя, зачатого нередко магическим путем, расстаются (муж женщины уходит, убит, умирает).

2. Мать героя попадает в жилище антагонистов. Очень часто мужские антагонисты предстают как люди-ягуары, а женский — как их мать, тоже ягуариха или лягушка. Есть тексты, в которых мать (или отец) героев сама (сам) является антагонистом и убивает своего супруга.

3. Ягуары или им подобные существа убивают женщину, но сохраняют жизнь ее детям. Часто они находят младенцев в чреве матери.

4. Кто-нибудь из антагонистов воспитывает младенцев. По некоторым вариантам (например, хиваро [172, с. 43—44]), убитая женщина является женой лесного демона или ягуара, а герой — его действительным сыном, а не только воспитанником. Иногда у героя как бы два отца. Например, бороро рассказывают о близнецах Бакороро и Итубори как о детях ягуара от женщины, но одновременно эти близнецы считаются и зачатыми внутри тыквы человеком, пережившим мировой потоп, типичным героем-первопредком старшего поколения [108, с. 178, 192—194]. В мифе калалало такая же близнечная пара, дети ягуара, остается без матери из-за того, что та обратила внимание свекрови-ягуарихи на валившиеся на полу кости; рассвирепевшая ягуариха разорвала невестку [68, с. 54]. Такая мотивировка убийства не очень понятна, но смысл ее раскрывается при сравнении с мифом соседних бакайри, в котором говорится, что на земле валялись кости съеденных ягуарами индейцев. Проглотив две косточки, женщина зачала близнецов, за что и была растерзана свекровью [446, с. 323]. В мифе о Пачакамаке и Вичаме, хотя и реализована лишь одна версия (Вичама — сын солнца), подразумевается возможность другой: Пачакамак убивает ребенка, из пуповины которого был создан затем Вичама, оскорбившись, что это не его сын (т. е. что его жена изменила ему).

5. Герои узнают о судьбе родителей и решают отомстить за них.

6. Герои убивают антагонистов (расправа с мужскими и с женскими существами обычно описывается по отдельности). В некоторых случаях борьба героев с их противниками остается незавершенной и проецируется в будущее как извечно повторяющийся эпизод.

7. После ряда приключений, добывания различных объектов и т. п. герои поднимаются на небо, где встречаются со своим отцом, либо отправляются на восток и запад.

Принадлежность к текстам данной группы мифа о Вичаме отметил еще Х. Тельо, хотя в распоряжении перуанского исследователя находился ограниченный набор источников [457, с. 146—176]. В частности, ему не был известен ряд перуанских версий мифа, записанных лишь недавно. Если нанести на карту точки, где в разное время зафиксирован соответствующий миф, то окажется, что они вплотную окружают ареал культуры мочика. Имеются в виду районы Уамачуко, Кальехон-де-Уайлас и Канта. Приведем некоторые из этих текстов.

Миф уамачуко, запись XVI в. На земле жили злые учемины. Верховный бог Атагухо послал на землю Уамансири, которого учемины заставили работать на себя. Сестра учемин, Каутагуан, зачала от Уамансири близнецов, и за это те сожгли его. Каутагуан родила два яйца,⁴ которые выбросили вместе с мусором. Родившихся из яиц мальчиков воспитала одна женщина. Один из мальчиков, Пикерао, дальше не упоминается; второй, Апокатекиль, когда вырос, воскресил мать и получил от нее пращу убитого отца. С помощью этой пращи он уничтожил учемин, а оставшихся сбросил с земли. Затем он поднялся к Атагухо. Апокатекиль попросил Атагухо снова заселить землю, и тот указал ему, где надо вырыть в земле отверстие. Из этого отверстия вышли люди [397, с. 19—21].

Миф кечуанизированных канта, запись 20-х гг. У Пачакамака и Пачамамы родились близнецы Вилька, мальчик и девочка. Пачакамак утонул в море. Пачамама пошла через горы с детьми и попала в пещеру Ва-Кона. Отослав детей принести воды в дырявом сосуде, Ва-Кон попытался овладеть Пачамамой, но, не добившись желаемого, съел ее (во время ритуальных танцев человек, исполнявший роль Ва-Кона, надевал маску ягуара). Птица рассказала близнецам об убийстве матери и посоветовала им бежать, привязав спящего Ва-Кона за волосы. Проснувшись, Ва-Кон пустился в погоню, спрашивая различных животных, не видели ли они детей. Мать скунсов приютила близнецов и вскармливала их собственной кровью. Она подстроила ловушку Ва-Кону, и тот упал со скалы. Его падение сопровождалось землетрясением. Близнецам надоело питаться кровью, и они попросили разрешения пойти в поле копать картофель. Играя с необычным клубнем, девочка забросила на небо шляпу. Тогда с неба спустился канат и дети поднялись наверх к своему отцу Пачакамаку. Мальчик стал солнцем, а девочка — луной; путь светил по небу — это продолжение их земных странствий. Пачамама вплотную в горный массив, и Пачакамак дал ей власть над плодородием [486, с. 162—165].

Миф кечуанизированных канта, запись 40-х гг. У дороги жила Мама-Галья с дочерью и двумя внуками. Она кормила прохожих

⁴ Мотив, известный и другим андским традициям, вероятно указывающий на зооморфную природу персонажа в более ранних версиях. В мифе вайвай (Гвиана) яйца рождает женщина-черепаха [170, с. 480—482].

человеческим мясом. Однажды, чтобы раздобыть мясо, она отослала внуков принести воды в корзине и убила дочь. Куски тела матери закричали детям из котла об опасности. Дети попросили бабушку научить их носить в корзине воду, а сами, схватив части тела матери, бросились бежать. Архангел Михаил спустил с неба цепь, и дети поднялись наверх. Мама-Галья полезла за ними, но птица перерезала цепь клювом. Пока лис ждал на земле падающую старуху, чтобы подхватить ее, она еще в воздухе превратилась в озеро. Скала посреди этого озера и зовется теперь Мама-Галья [59, с. 41, 42].

Миф кечуанизированных уайла, запись 40-х гг. В деревне брат и сестра лишились отца, а затем умерла и их мать. Дети увидели птицу с цветком картофеля в клюве и пошли за ней. Старуха Ачикее (на местном диалекте; в других районах — Ачикай) решила сама завладеть картофелем и заманила детей в свой дом. Она хотела убить мальчика, но девочка схватила брата и они бросились бежать. Пустившись в погоню, Ачикее спрашивала различных животных, не видели ли они близнецов. Св. Иероним спустил с неба веревку, по которой дети полезли вверх. Когда на небо полезла Ачикее, Иероним послал крысу перегрызть веревку. Упав, старуха превратилась в Анды. Из-за нее происходят засухи и катастрофические ливни. В том месте, где дети поднялись на небо, всегда обильны урожаи картофеля [59, с. 130—134]. По версии, записанной в 60-х гг., вместо Иеронима действует бог Маньюко [367, с. 185, 186].

Миф кечуанизированных уайла, запись 60-х гг. Бог Аданев (Адам+Ева) создал древних людей, которые разводили оленей, держали пум вместо кошек, ели камни, а не картофель, не знали ни сахара, ни соли. В качестве бога они почитали Аданеву, а может быть, дьявола (Супай). Милосердная Дева сеяла маис, и Аданева овладел ею. Они стали вместе бродить по горам и долинам. После рождения сына Маньюко Аданева покинул жену. Когда Маньюко вырос, он уничтожил огнем людей, созданных Аданевой. Некоторые спаслись в пещерах, но Маньюко вынул из собственного тела две кости и уничтожил ими оставшихся. Маньюко создал современных людей [367, с. 9—11].

Из приведенных версий явствует значительное разнообразие вариантов мифа в пределах небольшой территории, особенно если сравнить андские тексты с гораздо более схожими между собой версиями удаленных друг от друга племен Бразилии и Гвианы. Ряд текстов канта и уайла обнаруживает ближайшие соответствия не мифам из Уамачуко или Уауры, а текстам тоба и матако из Чако [289, т. 1, с. 107, 108; 320, с. 60—64], а все вместе они сходны с мифом варрау, живущих в устье Ориноко [289, т. 2, с. 152—155; 405, с. 122—125]. Контакты между этими группами племен могли существовать лишь в очень отдаленную эпоху. Сказанное заставляет предполагать большую древность распространения данного сюжета в Перу. Если к изложенному добавить факт наличия на изображениях мочика характерных для данного

мифа мотивов, то попытка реконструкции смысла некоторых сцен исходя из рассматриваемого сюжета представляется оправданной.

Идентификация мифологических персонажей мочика. Совершив экскурс в область индейской мифологии и ознакомившись с некоторыми мифологическими текстами, дошедшими с побережья Перу и из прилегающих горных районов, переходим теперь к исследованию мочикских изображений. При этом очевидно, что они могут быть связаны не с одним, а с несколькими циклами мифов, где участвуют типологически близкие персонажи, дублирующие функции друг друга, что одни и те же эпизоды могут быть переданы в нескольких противоречивых версиях. Вероятно также, что противоречивость мифологии, мало волновавшая первобытных предков мочика, была позднее замечена жрецами. Как и в других цивилизациях древности, жрецы, надо думать, пытались систематизировать мифы и кодифицировать пантеон, но при этом в каждом крупном храмовом центре подобный процесс мог развиваться более или менее самостоятельно. Таким образом, различные варианты одного сюжета на изображениях могут свидетельствовать и об обработке его в разных религиозных и политических центрах.

Прежде чем приступить к реконструкции сюжетов мифов, необходимо определить иконографические признаки для различения персонажей на изображениях. В настоящее время наименее изучены антропоморфные персонажи мочика, ибо признаки полузооморфных существ в основном выявлены в ходе определения представленных на изображениях животных [261, с. 47—51; 282]. После того как Р. Ларко Ойле объединил всех антропоморфных божеств под именем Аи-Апек, а Г. Кучер, основываясь на предварительных наблюдениях Х. Дёринга [132], выделил среди них бога с лучами [257, с. 628], лишь в 1972 г. Э. Бенсон впервые обратила внимание на сцены, свидетельствующие о существовании трех антропоморфных существ, имеющих сходную иконографию [78, с. 27—44]. Она в основном верно определила сцены, в которых показан «бог-создатель» (по нашей классификации — божество С), и указала на изображения поединков между двумя другими персонажами. В ряде статей [16, 20, 21] я подробно описал эти три персонажа (А, В, С либо А, В, С), основываясь на сценах, показывающих одновременно по крайней мере двух из них. В данной книге некоторые выводы пересмотрены и уточнены. Однако, прежде чем предложить описание мочикских божеств, необходимо сделать отступление и рассмотреть так называемых иноплеменников — своеобразную категорию персонажей, не имеющих явных мифических черт, но встречающихся во многих сценах, иллюстрирующих мифы.

«Иноплеменники». В зависимости от типов одежды, оружия, украшений, характера раскраски лица и тела участники действия на мочикских изображениях делятся на две группы. К первой принадлежит большинство персонажей. Изображения людей второй группы, встречающиеся реже, были в свое время расценены

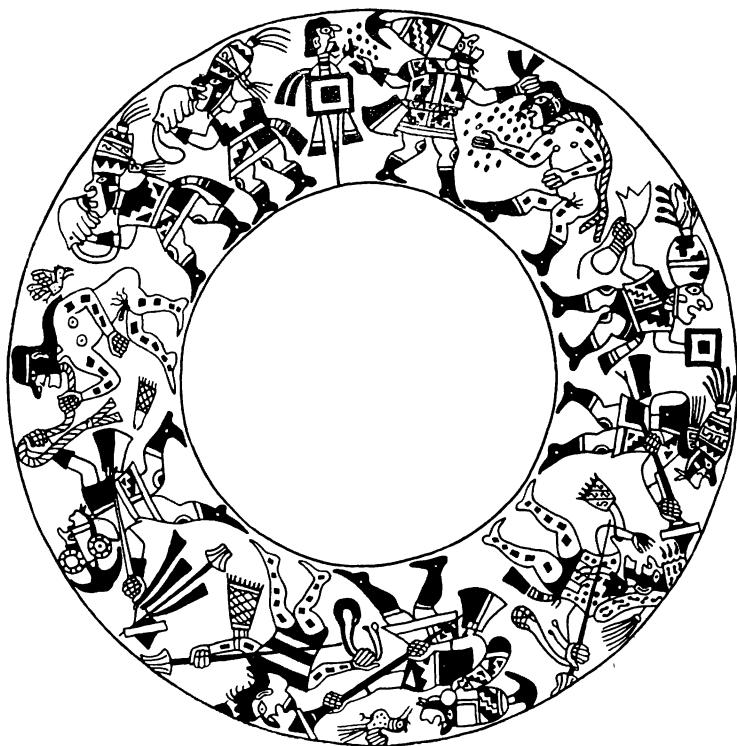


Рис. 6. Роспись на сосуде подпериода IV-1. Бой воинов мочика с «иноплеменниками» второй группы.

как фигуры иноплеменников, создателей культуры рекуай [126; 261, с. 20]. Мною среди них были намечены две подгруппы [10]. Недавно вопрос об «иноплеменниках» снова оказался в центре внимания американистов. Эта группа была истолкована как находящаяся не вне, а внутри мочикского общества [428, 429].

Свою интерпретацию «иноплеменников» я намерен предложить ниже (с. 130), здесь же только укажу характерные для них внешние признаки, выделенные Х. Диссельхоффом, Г. Кучером, И. Шулер-Шёмиг, Э. Бенсон и мною путем рассмотрения множества изображений, где они коррелируют друг с другом. Без этого невозможно дать характеристику мочикских божеств, так как для некоторых из них наличие признаков «иноплеменников» служит важной отличительной особенностью.

Признак, общий для обеих групп «иноплеменников»: овальная или трапециевидная сумка для кожи, подвешенная к локтю (рис. 6, 7).

Признаки персонажей первой группы: квадратная сумка для кожи с бахромой по нижнему краю — она либо подвешена к шее, либо персонаж держит ручку сумки в зубах (рис. 8); сумка

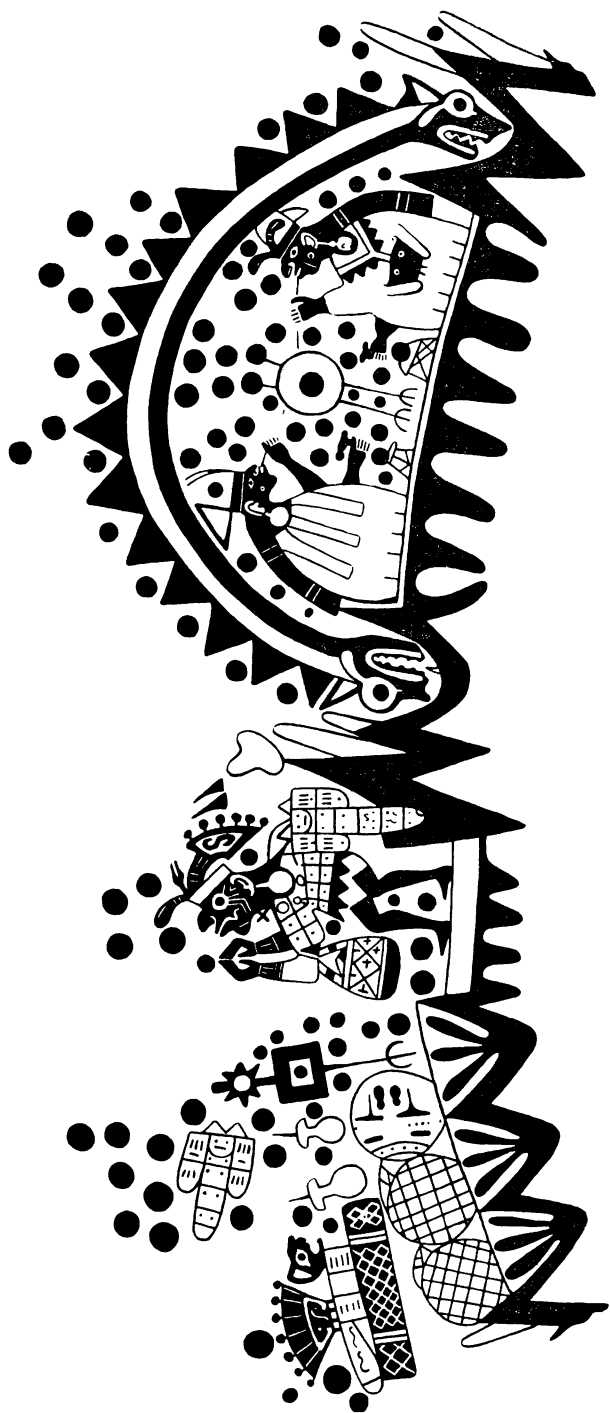


Рис. 7. Роспись на сосуде подпериода IV-1. Персонаж В-2 (слева) и «иноплеменники» первой группы (*сираса*); над ними — небесная змея.



Рис. 8. Фрагмент росписи периода IV. Бой воина мочика с «иноплеменником» первой группы.

для коки в форме шкуры пумы (рис. 7, 38) — подобные предметы с золотой обкладкой были найдены в погребениях [346, табл. 32, 33]; уменьшенные до размера кулака человеческие головы, прикрепленные к головному убору, подбородку и к сумке для коки (рис. 8, 9); отрубленные человеческие руки на головном уборе (рис. 9, 38); палицы с зубчатым или круглым навершием, на рукоятке которых бывает помещено треугольное или трапециевидное украшение, вероятно, из перьев (рис. 7, 8); жезл, украшенный



Рис. 9. Сосуд периода III. «Иноплеменник» с бородой и усами.



Рис. 10. Сосуд периода III. «Иноплеменник» со связкой семян эспинго.

пучками перьев или погремущками — рядом силуэтных треугольников на центральном стержне; дисковидные ушные подвески (рис. 7, 8, 10, 38); головной убор с украшением надо лбом в форме расходящихся плодов ульчу⁵ (рис. 7, 14); прическа с чубом надо лбом (рис. 8); шишак с серповидным основанием на шлеме; конические выступы на шлеме с шишечками на концах; шлем в форме ступенчатой пирамидки; раскраска лица темными пятнами или фигурой креста с клиновидными лучами — один или два луча могут отсутствовать (рис. 8, 10); шахматный орнамент на рубашках и сумочках (рис. 10); головной убор с «ушками» по бокам, — возможно, редуцированная форма изображения человеческих рук или лап хищного зверя; изображение бороды и усов (рис. 9; у мужчин, не являющихся «иноплеменниками», этот признак встретился мне только один раз [148, табл. 7, а]); оплечье с фестонами (рис. 7).

Возможные признаки персонажей первой подгруппы: лапы хищника, прикрепленные к головному убору и направленные вертикально вверх; украшение на шлеме в виде «крыльев» (встречается редко); обнаженная голова с прической любого типа, не считая изображений пленников, всегда простоволосых; некоторые специфические узоры на воинских щитах.

Признаки персонажей второй группы: лапы с дольчатыми напершиями и украшениями из перь-

⁵ Эти плоды изображаются в ритуальных сценах и наверняка имели сакральное значение. Они пока не идентифицированы с определенным видом растений [220, с. 226]. По мнению Р. Шеделя (лич. сообщ., 1981 г.), речь идет о плодах лесной пайи, растущей в ущельях по склонам Анд.

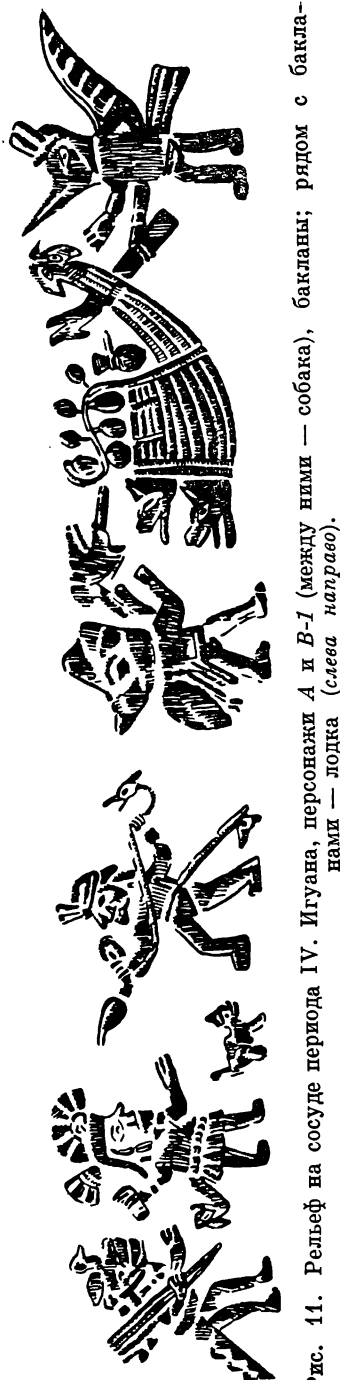


Рис. 11. Рельеф на сосуде периода IV. Игуана, персонажи А и В-1 (между ними — собака), бакланы; рядом с бакланами — лодка (слева направо).



Рис. 12. Роспись на сосуде периода V. Персонажи *В-1*, *А*, бог-краб и божество *А* (слева направо).

ев (?) на конце рукояти (рис. 6, 42); ушные подвески в форме «гусиной лапки» (рис. 6, 42); необычная раскраска тела и конечностей — ряды прямоугольников или ромбов и др. (рис. 6).

Изображения персонажей первой группы многочисленны, и я опускаю ссылки на источники. Персонажи второй группы встречаются гораздо реже [55, табл. 99; 132, ч. 1, рис. 7; 352, рис. 33; 432, рис. 3]. Стенная роспись на пирамиде Луны, изображающая «бунт вещей» (рис. 42), включает фигуры персонажей обеих групп, но главным образом — второй [88, рис. 40—44].

Божества *А* и *В*, *В-1*, *В-2*. Обратимся теперь к антропоморфным божествам. Их отличительные признаки таковы.

1. Если персонаж сопровождает игуана, то это божество *А* (или *С*, во всяком случае не *В*). Головной убор игуаны, там, где он есть, увенчан изображением птицы (рис. 10, 32). Если божество *А* показано вместе с игуаной, то убор на голове антропоморфного персонажа обязательно украшен изображением хищника. На тех же росписях и рельефах, где одновременно показаны игуана и божество *В* [67, рис. 347; 261, рис. 60, *б*], морда хищника на голове последнего не изображена.

2. Если персонаж сопровождает собака, то он является бо-



Рис. 12 (продолжение).

жеством *A* (рис. 11, 16). Собака может сопровождать и бога с лучами, но для различения персонажей *A* и *B* это несущественно.

3. Если персонаж окружен ореолом из связок оружия, то это божество *B* (рис. 12). Данный признак актуален при сопоставлении персонажей *A* и *B* на одном изображении, но неясно, во всех ли других случаях он связан только с *B*. На инкрустированной деревянной оправе зеркала в круг из связок оружия, обрамленный двуглавой змеей, вписана антропоморфная фигура со змеей у пояса, хвостом и крыльями птицы [268, рис. 405]. Идентификация этой фигуры как *B* не более чем возможна.

4. Если на голове персонажа простая повязка с выступающими вверх концами, то наиболее вероятно, что это божество *B* (рис. 11, 12). Данный признак явно не индивидуален, а скорее является указателем социального статуса персонажа или характера его деятельности в конкретной сцене. Среди людей такую повязку чаще всего носят рыбаки и охотники на морского зверя.

5. Если персонаж обладает признаками «иноплеменников» (сумка для кожи и головное украшение в виде плодов ульи), то это божество *B* (рис. 7, 14).

6. В случае совместного изображения персонажей *A* и *B* наряд последнего беднее (рис. 11, 12).

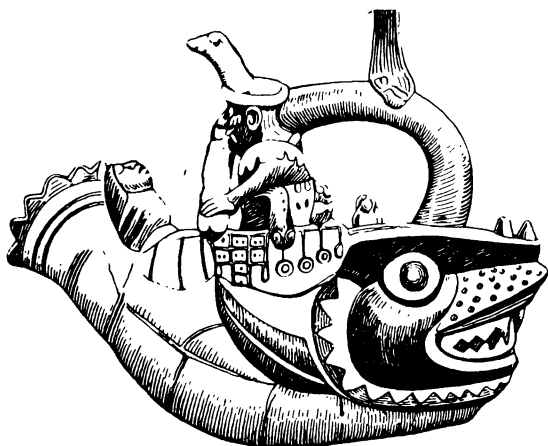


Рис. 13. Сосуд периода IV. Персонаж *В* в лодке-чудовище.

7. Отсутствие змей у пояса персонажа и (или) клыков у него во рту более характерно для божества *В* (а также *С*), чем *А*.

Оценивая важность выявленных признаков, можно заключить, что ни один из них не служит индивидуальным знаком божества *А* или *В*. Они лишь указывают на отдельные функции, особенности, обстоятельства, которые характерны для того или иного персонажа, но могут оказаться связанными и с другими. Поэтому лишь сочетание нескольких признаков и оценка общего содержания сцены позволяют с достаточной вероятностью отождествить ее участников. Ввиду неустойчивости иконографии божеств содержание сцены ни в коем случае нельзя игнорировать при их идентификации. В частности, я допускаю, что если в одних изображениях какого-то сюжета явно показан тот или иной персонаж, а в других отличительные признаки отсутствуют и взятые изолированно эти сцены не позволяют судить, кто именно показан, то в последних представлен тот же персонаж.

Божество *В* выявлено в следующих сюжетах.

1. На основании признаков 4 и 6: сцены столкновения с персонажем *А* на берегу моря (рис. 11) [261, рис. 56, с; 61, *b*].

2. На основании признаков 3, 4 и 6: сцена столкновения с персонажем *А* в море (рис. 12).

3. На основании признаков 3, 4 и 7 идентифицируется как *В* любое божество, плывущее в лодке, если это не зооморфный персонаж и если божество не одето в плащ, а с его головного убора на спину не спускается широкая лента. В одном случае персонаж идентифицируется также по признаку 5: с борта лодки-чудовища свешивается сумка (рис. 13). Из 16 известных мне изображений, где соответствующие признаки определимы, на 10 божество не имеет змей у пояса и на семи — клыков во рту [55, табл. 143; 72; 132, ч. 2, табл. XII; 148, рис. 6 (?); 149, рис. 162—164; 150, рис. 26—28; 226, рис. 3; 227, с. 15; 258, рис. 17; 261, рис. 66, *b*;

279, рис. 49; 353, рис. 48; 418, рис. 75; 427, с. 196, рис. 2; 461, с. 150].

4. На основании признаков 5 и 7: сцены обращения с мольбой к алтарю или небу (рис. 7). Из семи изображений на шести у пояса персонажа нет змей и на шести — клыков во рту [136, рис. 172, 173; 149, рис. 187; 258, рис. 26, табл. 69; 261, рис. 75; 269, рис. 31; 270, табл. XXIX].

5. На основании признака 5: держит на поднятых руках тело двуглавой змеи (рис. 14) [67, рис. 296; 258, табл. 67; 271, рис. 219; 431, табл. 21, 10].

6, 7. На основании признака 4: бьет в тамбурин, лежа среди прибрежных скал [67, рис. 357; 268, рис. 345; 427, с. 168, рис. 2; 431, табл. 16, 8; 21, 11]; ловит с берега на крючок рыбу [67, рис. 317, 319—321; 258, табл. 67, *слева*].

Как можно заметить, в сюжетах 1—4, с одной стороны, и 5 — с другой, божество идентифицируется на основании разных признаков. Связующим звеном между ними служит изображение на рис. 13, где у персонажа, плывущего в лодке, есть сумка для коки. Однако фотография, с которой сделан этот рисунок, не позволяет различить детали, поэтому остаются сомнения, правильно ли истолкован соответствующий предмет. Известно еще изображение на медной пластинке фигур двух божеств в сцене противоборства [297, табл. 122]. Одного из них сопровождает собака; следовательно, это А; у второго к локтю подвешена раковина. Такая же раковина лежит у ног божества В, обращающегося с мольбой к небу [480, рис. 5]. В то же время вся сцена может быть по своему содержанию сопоставлена с другими изображениями поединков А и В, в которых последний наделен признаками 3 и 4. К сожалению, по мнению Дж. Роу (лич. сообщ., 1979 г.), пластинка может оказаться подделкой.

В пользу тождества персонажа, обращающегося к небу, и божества, плывущего в лодке, свидетельствует и то, что в обоих случаях его сопровождают пленники с веревками на шее [55, табл. 116; 132, ч. 2, табл. XII, *b*]. Еще один аргумент в подобном роде будет приведен при рассмотрении изображений рака-отшельника (см. с. 101). Однако, несмотря на относительное обилие, ни одно из доказательств нельзя признать решающим. Следовательно, пока не исключено, что под именем персонажа В скрываются два разных божества: В-1 (сражается с А и плывет по морю)



Рис. 14. Сосуд периода IV. Персонаж В-2, поддерживающий небесную змею.

и *B-2* (связан с «иноплеменниками» и, возможно, поддерживает двуглавую змею — небесный свод).

Божество *A* представлено в следующих сюжетах.

На основании признаков 1 и 2: 1) сцены столкновения с персонажем *B* на берегу моря (рис. 11); 2) сцены совокупления с женщиной [55, табл. 151; 67, рис. 348; 102, рис. 4; 148, рис. 1; 278, с. 80, 109, 113, 140]; 3) стоя у подножия скалы во время жертвоприношений (на вершине горы тело человека с распущенными волосами, лежащего головой вниз; у подножия — обезглавленное тело и отрубленная голова, рядом — иногда коленопреклоненная фигурка; в руках у игуаны сосуд) [67, рис. 313, 314; 78, рис. 2-12; 110, рис. 73; 261, рис. 79, *b. d*; 342, с. 34, *вверху*; 431, табл. 22, 8, 10, 14; 34, 1, 3; 498, с. 319, вероятно, 322].

На основании признаков 1 и 2 и перекрестного сопоставления сложных изображений, распадающихся на ряд сцен, героем которых, по-видимому, является один и тот же персонаж: 4) божество поддерживают с обеих сторон уруб или, возможно, бакланы [67, рис. 353; 78, рис. 2-8; 427, с. 164; 431, табл. 16, 7; 480, рис. 4; 498, рис. 527—529]; 5) сцены борьбы с чудовищами и божествами моря (дракон, длинноволосый демон, черепаха, моллюск стромб, сом, краб; рис. 15, 59) [67, рис. 332, 345; 148, рис. 92; 150, рис. 37; 203, рис. 125; 258, рис. 59, 64; 261, рис. 54—56, 60; 277, табл. XIII; 427, с. 163; 441, рис. 3, *слева*, и др.]. На одной из росписей божество *A* сидит на троне, держа за горло демона-сома, а рядом стоит игуана, поднимая руки в жесте адорации [199, табл. 56, *справа*]. В некоторых сценах единоборства с крабом изображено, вероятно, божество *B-1*, но его участие определяется только по головному убору (признак 4), что недостаточно для уверенной идентификации [107, с. 94, *вверху*; 261, рис. 57; 282, рис. 59, *b*]. Неясно также, какое божество показано ловящим рыбу боного в тех сценах, где ни лодка, ни берег не изображены, а оба персонажа находятся среди вод [67, рис. 333; 93, рис. 1, 2; 259, рис. 58; 261, рис. 61, с; 276, рис. 21, *a*, и др.]. На одной росписи рядом с держащим лесу божеством нарисована собака, но самого чудовища здесь нет [476, рис. 4].

Наиболее вероятно, что персонаж *A* представлен во всех сценах единоборства с демонами и родными существами.

Божество *A* идентифицируется на основании признака 1: 6) сцены погребения мифического персонажа (рис. 16) [148, рис. 2; 65; 149, рис. 143; 150, рис. 5—10]; 7) те сцены интерпретации знаков на фасолинах, в которых на вершине одной пирамиды находится антропоморфное божество, а на вершине другой — игуана [150, рис. 33—35; 406]; 8) божество летит на птице [67, рис. 342; 279, рис. 53; 431, табл. 22, 9] (хотя бог-игуана выделен рельефно сбоку одного из сосудов, в то время как скульптурная фигура божества на птице увенчивает сосуд, оба изображения, видимо, составляют единую сцену; на неопубликованном сосуде из Музея народоведения в Лейпциге на птице летит ягуар); 9) божество стоит перед лягушкой, из тела которой выступают плоды.



Рис. 15. Роспись на сосуде подпериода IV-1. Персонаж А сражается с драконом (слева) и длинноногосым демоном (справа); над последней парой — зверь рекуай.



Рис. 16. Роспись на сосуде периода V. Похороны богини. Персонаж А и игуана расправляются со стервятниками (вверху слева); персонаж А и игуана опускают в могилу гроб (справа).]

Эта сцена требует объяснений. Персонаж в ней держит обеими руками длинный U-образный предмет, концы которого завершаются головами змей. Ниже обезьяны несут мешки. Изображение помещено, во-первых, на позднемочикском сосуде [279, рис. 60], во-вторых, на вазовом рельефе в стиле касма, сюжетно близком мочикскому и лишь незначительно отличным от него стилистически (рис. 33); в последнем случае вместо антропоморфного божества показан бог-игуана, которого легко узнать по головному убору с птицей и коническому хвосту. Вокруг размещены фигуры зооморфных божеств; вероятно, это лис, ягуар и птицы. Таким образом, в данном случае, хотя божество и не изображено одновременно с игуаной, оба они показаны как взаимозаменяемые персонажи в сходном контексте.

Божество А идентифицируется на основании признака 2: 10) сцена столкновения с персонажем В-1 в море (рис. 14).

Б о ж е с т в о С. При идентификации персонажа С [16] отправным пунктом для меня стали те изображения, где он представлен сидя в пещере, в то время как рядом стоят божество А и, по крайней мере в одном случае (рис. 17), игуана. После сопоставления многих изображений я пришел к выводу, что наиболее характерными атрибутами С (возможно, свойственными только ему) служат две змеи, вьющиеся среди гор по обеим сторонам его фигуры (их головы часто лежат у него на висках),

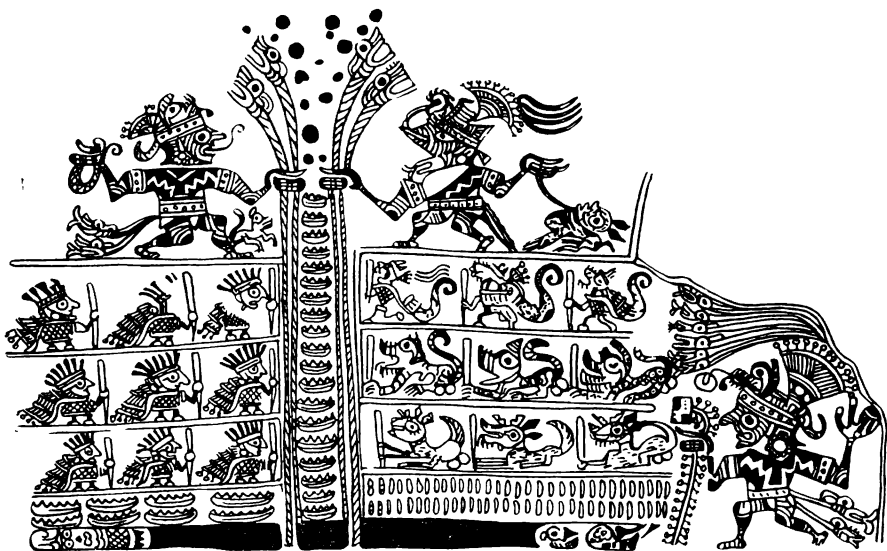


Рис. 16 (продолжение).

а также змеи, отходящие от головы самого божества, либо одна двуглавая змея, обрамляющая голову *С* или все его тело. Что касается змей у пояса и клыков во рту, то эти признаки для *С* необязательны. При совместном изображении божеств *С* и *А* наряд первого богаче. Для характеристики *С* важны изображения стиля касма, ибо многие связанные с данным божеством мочикские сюжеты находят там свое продолжение.

Божество *С* представлено в следующих сюжетах: 1) сидя в горной пещере, обрамленной змеями, иногда в окружении персонажа *А* и игуаны, выступающих в качестве адорантов (рис. 17) [67, рис. 315; 271, рис. 220; 418, рис. 71; 498, рис. 544], и на троне среди гор под аркой в виде двуглавой змеи [261, рис. 77, с] (божество может иметь палочку и сосуд для извести, употребляемой при жевании коки); 2) двуглавая змея обрамляет голову божества или верхнюю (реже — нижнюю) часть его фигуры [55, табл. 138; 268, табл. 394; 431, табл. 21, 1; 22, 5; 453, рис. 107; 454, рис. 10; 473, табл. 96] (тело змеи божество иногда держит в руках, но не поддерживает его, как персонаж *В-2* [67, рис. 294; 102, рис. 25; 130, табл. 16; 159, рис. 17]); 3) стоя или сидя, как бы вырастая из горных пиков, между которыми выются змеи [63, с. 20; 67, рис. 283, 286, 287; 107, с. 96, *внизу*; 176, рис. 74, 75; 385, табл. 5, с; 432, табл. 21, 14, 15, 18, 19; 433, рис. 1; 498, с. 315, 316] (в одном случае божество держит в руках сосудик с известью и палочку для извлечения содержимого — рис. 18); 4) стоя среди гор и держа в руках пож и отрубленную человеческую голову [67, рис. 284;



Рис. 17. Сосуд периода IV. Божество *С* в пещере; рядом с ним — персонаж *А* (слева) и игуана (справа).



Рис. 18. Сосуд подпериода IV-1. Божество *С* на фоне гор с сосудищем для извести, употребляемой при жевании кожи.

431, табл. 21, 16] (к этой серии изображений, возможно, примыкают и те фигуры божества с пожом и отрубленной головой в руках, где за спиной персонажа гор нет, по видны широкие перекрещивающиеся полосы; большинство таких изображений найдено в Пьюре) [204, табл. 11, 2; 268, рис. 350, 363, 382]; 5) сидя на троне среди гор, обычно влево от центра симметрии (правее и ниже божества на земле лежит обнаженный человек, выше, на центральном пике, головой вниз — человек с распущенными волосами; среди гор и на площадке перед тронном — люди с распущенными волосами, причем в руках одного из них какое-то животное [67, рис. 310; 124, рис. 1; 149, рис. 224, 225; 261, рис. 78; 345, рис. 13; 433, рис. 3, 4]. В одном случае на троне и в одежде божества сидит пума, — по-видимому, его ипостась [67, рис. 311]. Сюжет 5 близок сюжету 3 в перечне сцен с участием персонажа *А* — изображены либо последовательные эпизоды одного ритуала, либо два сходных); 6) божество-маис [20, рис. 1; 67, табл. 86; 128, с. 50; 145, табл. 4; 176, рис. 25; 246, рис. 18-9; 413, рис. 1; 427, с. 176; 431, табл. 23, 4; 467, рис. VII, *b*; XV, *a*; 498, с. 306] (в одном случае за спиной божества, возможно, находится персонаж *А* — рис. 19); 7) божество-маниок [78, рис. 5-20; 148, рис. 100; 195, табл. 2, *b*; 218, рис. 15; 249, табл. 55, *b*; 498, рис. 518] (на одном сосуде, возможно, изображен не маниок, а перец, но эта идентификация не бесспорна [203, рис. 123; 282, рис. 87, *c*]; на ручке позднемочикского сосуда, тулово которого украшено сценой мифической рыбной ловли, показано божество с кубком в руке, стоящее на прямоугольном возвышении [20, рис. 11]; от пояса его отходят клубни,

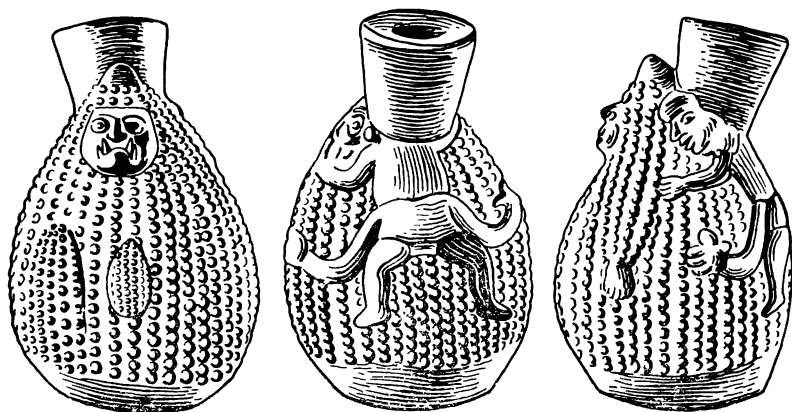


Рис. 19. Сосуд периода IV. Божество *С* в облике духа маиса; сзади — персонаж *А* (?).

а от головы — побеги маниока, на горле же сосуда, за спиной божества, видимо, нарисован початок маиса; если это так, то две ипостаси персонажа — дух маиса и дух маниока — в данном случае слиты); 8) *С* стоит на фоне гор и держит в одной руке стебель маиса, в другой — клубни маниока (рис. 20) [67, табл. 85; 148, рис. 93; 102, рис. 4; 176, рис. 15; 218, рис. 27; 226, табл. 3, *слева*; 293, с. 272, 273] (этим сценам близки изображения стиля касма с той разницей, что на них не показаны горы, а божество держит в некоторых случаях не растения, а узкие лопаточки с фигурными наконечниками, вероятно землекопалки, — рис. 21 [67, рис. 272; 102, рис. 42, 55; 209, табл. 320, XIV, *вверху справа*; 261, рис. 76, *а*;



Рис. 20. Сосуд периода IV. Божество *С* с растениями в руках.



Рис. 21. Рельеф на сосуде стиля касма. Божество С с землекопалкой и стеблем маиса.

божество в окружении звезд (на позднемочикских или переходных к касма сосудах, украшенных высоким рельефом, персонаж держит стебель маиса и лопаточку — рис. 23; на позднемочикской росписи персонаж держит в руке нож, змеи отходят от его головы — рис. 24; рядом с ним стоит божество А, во всяком случае явно тот же персонаж, который на другой росписи периода V склоняется перед божеством В-1, — рис. 12); 10) божество-сеятель с мешочком для зерен через плечо — рис. 25 (эти изображения мочика и касма также демонстрируют одновременно не-



Рис. 22. Сосуд стиля касма. Божество С с выступающими из тела початками, напоминающими горные пики.

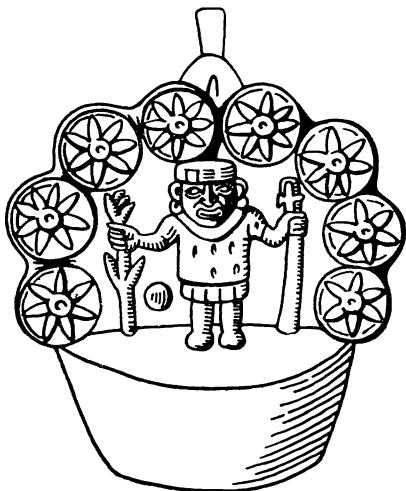


Рис. 23. Сосуд периода V (стиля касма?). Божество С (с землекопалкой и стеблем маиса) в окружении звезд.



Рис. 24. Фрагмент росписи на сосуде периода V. Божества А (?) (слева) и С (справа) в окружении звезд.

сколько характерных для персонажа С мотивов: он окружен горными пиками, между которыми вьются змеи [102, рис. 39а; 498, с. 317], и держит стебель маиса [102, рис. 39] или лопаточку [102, рис. 41]. На резном навершии из погребения «воина-жреца» в руках С землекопалка, а мешочек с зернами держит мальчик, стоящий у его ног,—рис. 26; поскольку персонаж, изображенный на навершии, отождествлялся с похороненным старцем, см. с. 46,

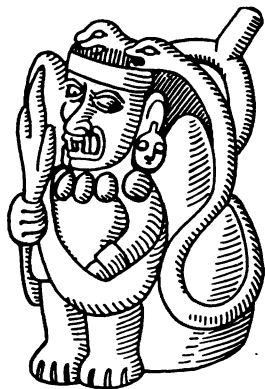


Рис. 25. Сосуд периода IV. Персонаж С со стеблем маиса и мешочком с зернами.



Рис. 26. Навершие деревянной землекопалки из погребения «воина-жреца», период IV. Божество С; у его ног — мальчик-сеятель.



Рис. 27. Роспись на сосуде периода IV. Божество С руководит церемонией «игры в бадминтон».

можно полагать, что в мире божеств *С* занимал то же положение, что «воин-жрец» среди людей, — преимущественно культовый руководитель, восходящий, вероятно, к племенному вождю-жрецу, распорядителю церемоний. Что касается божества-мальчика у ног *С*, не исключено его тождество с персонажем *А*, для которого характерно подчиненное положение по отношению к *С*; 11) пышно одетое божество (отличное от бога с лучами) в роли руководителя или одного из главных участников церемонии (рис. 27, 29) [148, рис. 51, 104, 106; 261, рис. 72; 270, табл. XXIII; 235, с. 14; 478, рис. 11] (поскольку в некоторых случаях другими участниками обряда являются люди, персонаж явно выступает в роли правителя-жреца, так что скорее всего тождествен старцу с наверхшия землекопалки. На большей части соответствующих изображений у пояса божества нет змей, что характерно для *С* и нехарактерно для *А*; иногда за спиной божества стоит игуана, т. е. персонаж, который может быть адорантом и *А*, и *С*. Поскольку божества *А* и *С* тесно связаны как через изображения, на которых они показаны вместе, так и через ассоциацию обоих с кошачьим хищником — см. пп. 5 и 8 в перечнях сюжетов с участием персонажей *А* и *С*, — не исключено, что четкое различие этих двух божеств актуально только для мифологических и онтологических сюжетов, в ритуалах же действует персонаж, совмещающий признаки *А* и *С*); 12) божество стоит на фоне гор внутри арки, образованной телом двуглавой змеи, в руках у него палица и, по-видимому, дротики [117, рис. 16; 385, табл. 5, *d*; 431, табл. 21, 17] (еще на одном изображении божество держит вместо палицы щит, змея не показана, а у его ног с каждой стороны находится какое-то животное [67, рис. 295]. Этот сюжет очень близок сюжету 2); 13) божество в ореоле из лучей стоит на прямоугольном возвышении с палицей в руках [67, табл. 88; 279, рис. 36]. В ряде случаев костюм и головной убор детально сходны с костюмом и убором божества в сюжете 12. В пользу тождества персонажа с *С* свидетельствует и рельеф касма с изображением на одной стороне сосуда божества, держащего в руках маис и маниок, а на другой, — видимо, того же божества (различаются лишь украшения на шлеме) в ореоле из лучей, оканчивающихся зернами маиса [102, рис. 55]. У персонажа в руках кубок и ткань, т. е. он показан, вероятно, как участник жертвоприношения (ср. рис. 36). На более поздних рельефах касма круг из лучей замыкает фигуру божества со всех сторон, причем лучи одновременно являются стилизованными початками, которые держит божество.

Большая часть изображений божества *С* происходит из Санты и Непеньи.

Б о г с л у ч а м и. Изображения этого персонажа относятся к периодам IV и V и распадаются на три группы, сильно различающиеся стилистически и сюжетно.

Группа 1. Относящиеся к этой группе изображения либо найдены в районе Чимботе, либо происхождение их неизвестно, но, судя по стилю, они тоже созданы в Санте или Непенье. Дати-

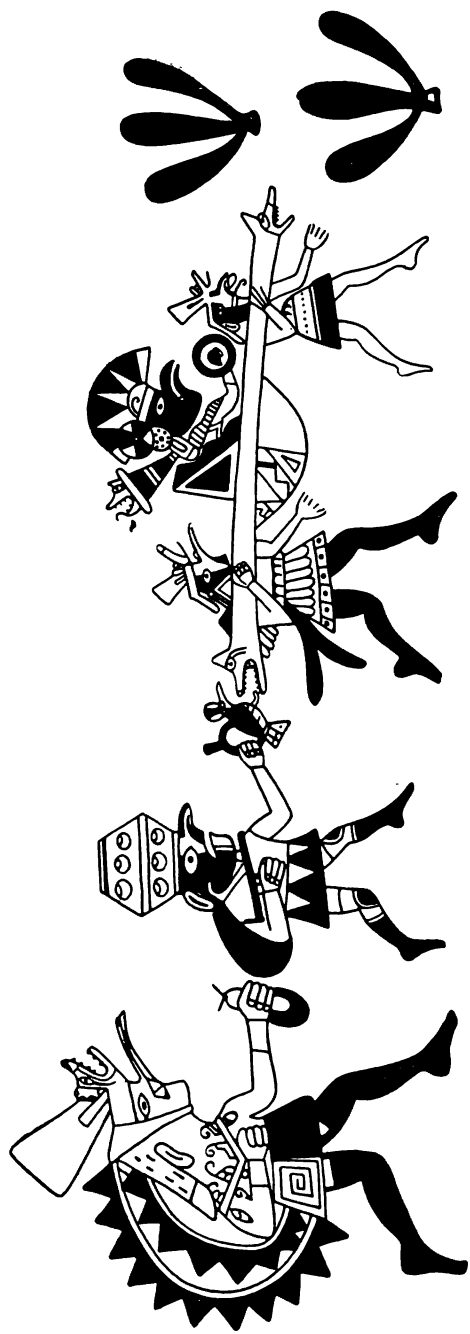


Рис. 28. Роспись подпериода IV-1 (конца III ?). Колибри, человек, колибри, бог с лучами (с головой хищной птицы) и ящерица (*слева направо*).

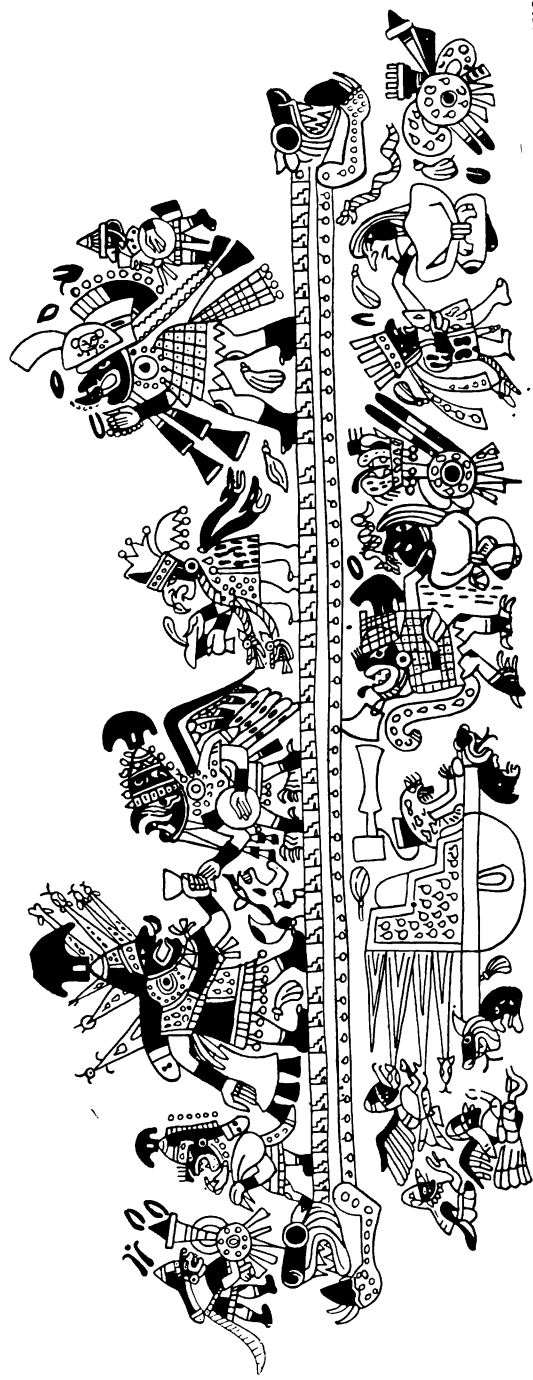


Рис. 29. Роспись на сосуде подпериода IV-2. Сцена представительства: пума и ягуар, бог с лучами, морской орел, женское божество, божество С, человек-палица (вергу слева направо); лис, колibri, еще одна птица, носилки бога с лучами (в них — ягуар), ягуар и человек-палица с пленниками (снизу).



Рис. 30. Роспись на сосуде подпериода IV-2. «Бунт вещей» (*внизу*) и его подавление божествами (*вверху*).

ругаются подперием IV-1, скорее его началом, некоторые, возможно, даже концом периода III. Все изображения воспроизводят один сюжет: божество в носилках, несомых и сопровождаемых мелкими птицами и животными (ящерицами, мышами и колибри). На одной росписи божество сопровождает и человек без черт животного, причем на колибри здесь костюм для ритуального бега, а в руке — мешочек (рис. 28). Персонаж в носилках чаще всего одет воином, реже облачен в плащ. Он выглядит то как человек без мифических признаков [270, рис. 198], то как птица [67, рис. 355, 356; 118, с. 9; 261, рис. 79, с; 270, табл. XXIV], в одном случае — явно сова [261, рис. 79, а]. Обычно от фигуры персонажа отходят лучи, оканчивающиеся профильными головами змей. В двух случаях на противоположной стороне вазы показан лунный серп [67, рис. 356; 261, рис. 47]. Между луной и носилками божества изображена двуглавая небесная змея, над головой божества — звезда, а внутри серпа — силуэт чудовища. Эти изображения позволяют предполагать в божестве с лучами божество луны.

Ранние изображения не содержат данных о положении бога с лучами по отношению к другим антропоморфным персонажам. Так как распределение признаков по изображениям не позволяет выявить здесь более одного персонажа, описанная группа роспи-



Рис. 30 (продолжение).

сей и рельефов свидетельствует о том, что устойчивая иконография божества еще не сложилась.

Группа 2. Изображения этой группы происходят из Моче—Чикамы и датируются периодом IV. Божество всегда представлено воином, имеет во рту клыки и наделено ореолом из лучей. Поскольку на части более ранних изображений во рту у него клыков не было, можно предполагать, что они появляются под влиянием иконографии других антропоморфных персонажей. Видимо, ко времени мочика-IV клыки (как и змеинные головы, завершающие концы длинных предметов) во многих случаях просто указывают, что сцена имеет мифологический характер. На большинстве изображений периода IV бог с лучами участвует в церемонии передачи кубка, обычно явно руководит ею (рис. 29, 32) [31, рис. 18; 148, рис. 104, 105, 107, 113]. Соответствующие изображения, как и сцена на рис. 4, удостоверяют его положение главы пантеона. Прямых указаний на связь этого бога с луной нет, но роспись, где его носилки несут орел и колибри, держащие в руках мешочки, какие бывают у участников церемониального бега (ср. рис. 2), доказывает тождество персонажа с богом луны на изображениях группы 1 (ср. рис. 4 и 28). В носилках бога с лучами сидит маленький ягуар или оцелот (рис. 4, 29). Среди сопровождающих божество персонажей находится ягуар-лягушка с выступающим из тела плодами, в одном случае в зооморфном облике (рис. 30), в другом — в антропоморфном (рис. 4).

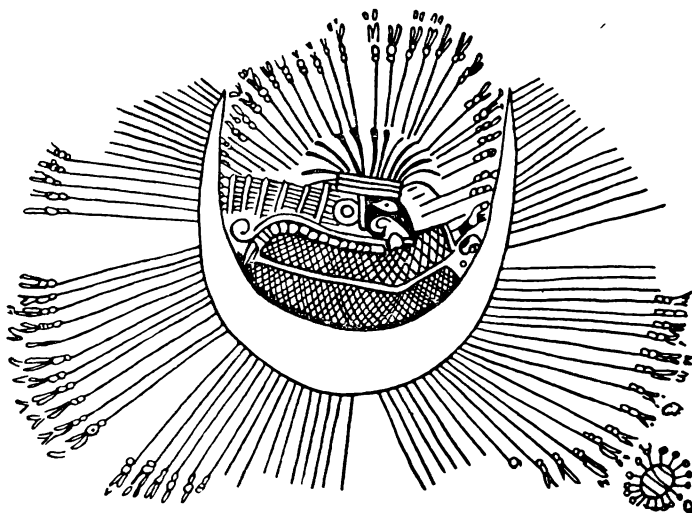


Рис. 31. Роспись на сосуде периода V. Бог с лучами внутри лунного серпа.

Наименее понятна по содержанию роспись подпериода IV-1 — сцена столкновения бога с лучами с божеством А [229, рис. 428]. В одной руке каждого из божеств нож, в другой — мешочек, светлый у А и темный у его противника. Если бы не лучи, отходящие от фигуры персонажа, мы бы скорее отождествили его с божеством В.

Группа 3. Изображения этой группы происходят из Моче—Чикамы и датируются периодом V. Персонаж либо плывет в лодке, либо находится внутри лунного серпа, который тоже может быть понят как лодка (рис. 31) [114, рис. 1—18, и др.].⁶ На божестве плащ, на спину с головного убора свешивается широкая лента. На голове корона из расходящихся вверх и в стороны элементов, иногда оканчивающихся змеиными головами. Обычно (но не всегда) божество обрамлено ореолом из лучей.

Можно указать три обстоятельства, свидетельствующих в пользу тождества персонажа, плывущего в лодке, и бога с лучами периода IV: наличие в обоих случаях лучистого ореола; связь с луной (у изображений группы 2 по аналогии с изображениями группы 1); наличие у бога с лучами периода V из Ламбайеке признаков, характерных для изображений как группы 2, так и группы 3 [21, рис. 12].⁷ Признаки группы 2: бог с лучами

⁶ А. Корди-Коллинс и Дж. Стерн предлагают альтернативное толкование: изображен либо лунный серп, либо (что, по их мнению, правильнее) стилизованный силуэт лодки. С таким подходом нельзя согласиться: представление о солнце и луне как о персонажах, плывущих в небесных лодках, — общее место индийской мифологии [289, т. 3, с. 110—121, 241 и др.]. В данном случае серп и есть лодка.

⁷ Сердечно признателен И. Шиммаде за предоставленную в мое распоряжение прорисовку этого найденного им изображения.

руководит церемонией передачи кубка, на нем костюм воина, в руке щит и палица. Признаки группы 3: лучи показаны в характерной для периода V манере (как прямые линии, завершающиеся головами змей), с убора на спину свешивается лента, на голове корона. Ее зубцы, правда, не разделены, но похоже, что виной тому масштабы изображения (общая высота фриза всего 4,4 см).

Женское божество. Данный персонаж, долго ускользавший от внимания исследователей, определяется по трем признакам (косы, клыки, особый головной убор), в ряде сцен — даже по двум из них одновременно. На мочикских изображениях косы встречаются лишь у женщин (хотя и у них — необязательно) [14; 21, с. 14]. Таким образом, данный признак позволяет отличить женские божества от мужских, клыки во рту женщины позволяют идентифицировать ее в качестве мифологического персонажа, но она может изображаться и без клыков. Что касается головного убора, то он имеет вид двух (реже — трех или более) лент, отходящих вверх от горизонтальной основы и свешивающихся надо лбом и затылком при изображении в профиль и по бокам при изображении в фас (рис. 29, 30, 32). Как и в случае с уборами, типичными для других мочикских божеств, свойственный богине убор изредка встречается и на других персонажах, во всяком случае в период V. Возможно, однако, что только для нее характерен убор, украшенный лишь двумя лентами.

Несомненные изображения женского божества отмечены для периодов IV-2 и V. Чаще всего богиня показана во время церемоний, направляясь к антропоморфному божеству — руководителю обряда. Она держит в одной руке кубок, в другой — большой диск либо предмет, похожий на крышку для блюда (рис. 29, 32) [148, рис. 104, 106, 108, 112, 113]. Возможно, этот предмет есть тот же диск, но показанный в профиль. В данную серию изображений входит и стенная роспись в Паньямарке.

Второй важный сюжет с участием богини — «бунт вещей»; именно она является руководительницей оживших предметов (рис. 30). На односюжетной позднемочикской росписи в центре помещен дом, а в нем — человек [248, с. 388, 389; фото вазы см.: 427, с. 197]. Судя по длинной рубашке и прическе, это женщина. Сравнивая данное изображение с росписью на рис. 30, можно предположить, что речь идет о той же богине. Отсутствие у нее особых атрибутов скорее всего объясняется общим низким качеством росписи.

На росписях периода V мочикская богиня изображена мертвой: она лежит обнаженная на земле, и ее терзают стервятники (рис. 16) [150, рис. 5—10].

А. М. Оккенгем и П. Лайон [223, с. 32—34] видят женское божество в том персонаже периода V, который я предлагаю считать богом с лучами (см. с. 86). Фигуры персонажа в лодке и внутри лунного серпа одеждой и головным убором действительно больше напоминают богиню периода IV, чем бога-воина того же времени.

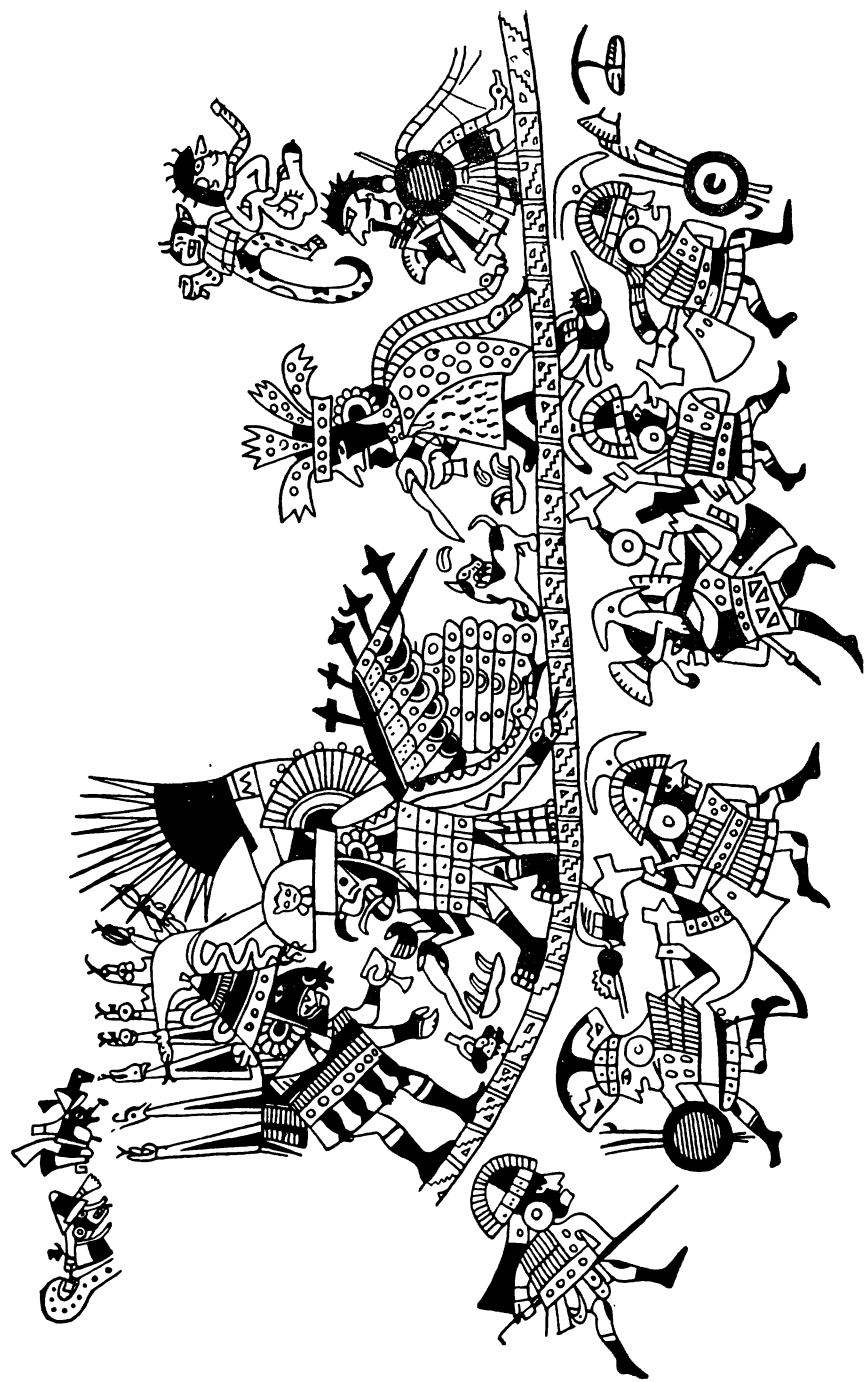


Рис. 32. Роспись на сосуде периода IV. Сцена представительства: лис (?), пума или ягуар, бог с лучами, морской орел, женское божество, человек-палца, ягуар с пленником (*сверху слева направо*); воины (*внизу*).

Однако, за одним очень сомнительным исключением [223, рис. 6], у персонажа в лучистом ореоле нигде не показаны косы. Следует, впрочем, отметить, что в индейских мифологиях божество луны даже в сходных текстах одного и того же племени выступает часто то в мужском, то в женском облике. Возможно, и при анализе иконографии мочика следует вести поиск в этом направлении. Имеющихся материалов для окончательного решения недостаточно.

Второстепенные антропоморфные фигуры. В периоды IV и V встречаются изображения одновременно нескольких антропоморфных мифических существ одинакового облика (музыканты, участники жертвоприношения) [218, рис. 25; 229, рис. 428]. Очень возможно, что речь идет о представителях мифического народа, которые в одних случаях изображены как обычные индейцы, а в других — наделены признаками (клыки, змеи у пояса), характерными для главных героев.

Неантропоморфные мифические существа. В изображении существ, сочетающих черты людей с признаками животных, птиц, растений и предметов, более всего заметен архаизм мочикской мифологии в сравнении с мифологиями создателей древних цивилизаций не только Старого Света, но даже и Мesoамерики. Как и в мифологиях индейцев тропических лесов и саванн, здесь часто нет четкой границы между видом и особью, между божеством и просто животным. Божествами этих людей-животных мы именуем условно ввиду отсутствия в нашем языке термина для выражения их специфики. В индейских языках такие собирательные названия для персонажей мифов существуют (*тунпа* у чиригуано, *вамоа-пот* у тупари, *эдуци* у такана и т. п.). Мочика наделяли мифическими чертами большинство представителей знакомой им фауны. Понять, чем объясняются отдельные исключения, по-видимому, так же трудно, как определить по какому принципу тупари относят обезьян, тапира, косылу, муравьеда, ягуара, змею, ящерицу, ряд птиц и насекомых к числу *вамоа-пот*, а броненосца, черепаху, агути, дикую кошку и коати исключают из этого списка [103, с. 189].

Несмотря на зыбкость в архаических мифологиях границы между образом животного и образом созданного на его основе мифологического существа, качества первого лишь опосредованно определяют качества второго. Недооценка этого обстоятельства заметна у ряда исследователей мочикской иконографии [148, 276]. В мифе могут действовать зооморфные персонажи, животные-прототипы которых не сопоставимы по размерам и не сталкиваются в пределах биосистемы. На росписях мочика мы встретим лису, колибри, морского орла и сколопендру, выполняющих совместно одни и те же действия, или же оленей, сражающихся с бобами. Пока неизвестно, какие признаки художники считали самыми существенными в тех или иных случаях, следует воздержаться от символического толкования подобных сцен.

Сова. Отличительный признак: круговое оперение у глаз. Есть два варианта изображений сов: в костюме воина (голова

часто передана зооморфно, без убора) или в плаще, но со шлемом на голове; в длинной рубашке и платке, плотно закрывающем голову, иногда в накинута на голову плаще. Ситуации, в которых представлены персонажи, носящие эти два типа костюмов, настолько непохожие, что даже предположение о наличии здесь двух разных существ нельзя исключать. Возможно, например, что речь идет о совах разных видов.

На рис. 2 мы видим сову в платке и плаще, которая стоит, держа в руке кнут, рядом с антропоморфным божеством — руководителем церемонии; фигурка ее самая маленькая в росписи. Тот же персонаж у К. Доннана представлен в виде знахаря или знахарки, очевидно врачующей антропоморфное божество [148, рис. 80]. Остальные известные мне изображения совы в платке — просто сидящие или стоящие фигуры.

При изображении в облике воина бог-сова господствует над другими зооморфными божествами, выступает в роли правителя или знатного лица. Он восседает на троне или стоит на вершине пирамиды (рис. 30) [67, рис. 221, 222; 176, рис. 20; 454, обл.], переправляется через реку на плоту, который тянут слуги [148, рис. 68]. Лис, летучая мышь и, возможно, орел изображены как подчиненные божеству персонажи: один, видимо, выслушивает его приказания, другие стоят за тронном [67, рис. 222; 279, рис. 47]. Сова наряду с женским божеством руководит ожившими предметами (рис. 30) и принимает участие как в церемонии передачи кубка, так и в сопровождающих ее жертвоприношениях [148, рис. 105, 111; 478, рис. 11]. Многочисленные изображения бога-совы со щитом и палицей или с ножом и отрубленной человеческой головой в руках могут быть связаны с тем же сюжетом. Об участии бога-совы в церемониях свидетельствуют и его изображения с плодами улыбочу (см. примеч. 5 на с. 67), имевшими у мочика сакральное значение [418, рис. 64; 454, обл.]. Однако рядовым участником обряда он почти никогда не показан (исключение см.: [427, с. 175, *крайн. слева фигура*]).

На сосуде периода III сова-воин стоит внутри арки, образованной телом двуглавой змеи [279, рис. 51]. С самого начала культуры мочика многочисленны фигуры стоящей совы, хотя и лишенной мифических черт, но скорее всего мыслимой как мифологический персонаж [17, с. 97, 102]. Жезл с подобным изображением лежал рядом с землекопалкой в погребении «воина-жреца» [451, с. 481]. Сосуд в форме свиной головы без убора, но с подвесками в виде змей в ушах аналогичен подобным изображениям антропоморфного божества [258, табл. 62]. Бог с лучами (период III) также имеет иногда облик совы; некогда образы этих двух божеств могли частично совпадать. Подобно игуане и в отличие от большинства других зооантропоморфных персонажей, сова не бывает представлена группой существ одного вида и по месту в пантеоне приближается к антропоморфным божествам.

Игуана. Отличительные признаки: головной убор с изображением птицы, толстый конический хвост (рис. 11, 33). На чисто зоо-

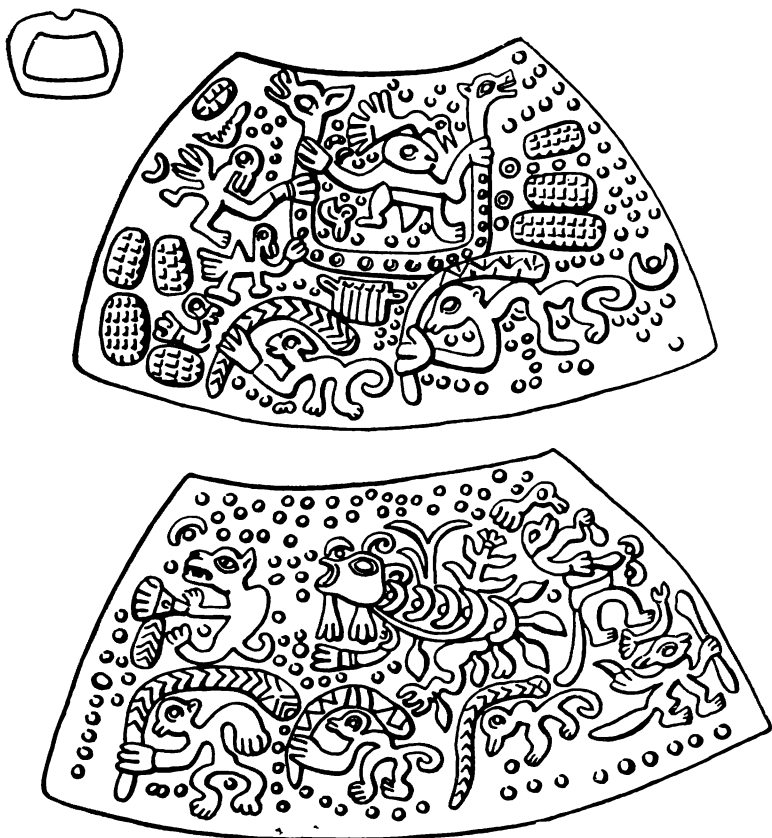


Рис. 33. Рельефы на двух сторонах сосуда стиля касма. Игуана (*вверху*), лягушка-ягуар с выступающими из тела плодами (*внизу*).

морфных изображениях убора нет, но клыки, отсутствующие у реальной игуаны, указывают на мифический характер персонажа. Отличить игуану от ящерицы можно по зубчатому гребню вдоль хвоста и складкам под нижней челюстью [207, с. 99], однако нет уверенности, что эти различия всегда соблюдались художниками.

Изображения игуаны как рядового участника массовых церемоний редки и сомнительны [148, рис. 10; 237, табл. Н]. Зато на других сосудах бог-игуана выступает или явно в роли руководителя, или во всяком случае как лицо, занимающее особое, высокое положение [148, рис. 51, *в центре*; 480, рис. 4]. Чаще всего бог-игуана показан вместе с божеством А в качестве его равноправного спутника либо слуги. Голова персонажа в обычном для него орнитоморфном шлеме изображается и отдельно [215, рис. 27]. Бог-игуана всегда представлен единственным персонажем своего вида.



Рис. 34. Роспись на сосуде периода IV. Человек-палица и пленник.

Подобно сове-воину, функционально он ближе антропоморфным, а не зооморфным божествам.

Совершенно отлично от прочих изображение рептилии с тамбурином в руках [235, с. 20]. Судя по косам и длинной рубашке, это женщина, но, возможно, не игуана, а ящерица.

Морской орел (скопа). Отличительные признаки: крючковатый клюв, у глаз обычно два удлинённых темных пятна, передающих особенности оперения. Орел чаще прочих божеств изображается как рядовой участник церемоний бега и толкования знаков на фасолинах, а также как воин, идущий или летящий с оружием в руках. Нередко одновременно показано много орлов [67, рис. 213]. В отдельных случаях орел представлен сидя на троне (перед ним маленький лис; сосуд из част. собр., Лима — фото Э. Табио) либо на вершине пирамиды (перед ним игуана одного с ним роста [148, рис. 2, b]). Во время церемонии передачи кубка именно он обычно первым подходит к антропоморфному божеству (рис. 29, 32). Орел также показан с кувшином в руках [67, табл. 54] или вступившим в поединок с антропоморфным божеством (А?) [67, рис. 341], рептилией [387, с. 9] и лисом [344, рис. 1, c]. Вместе с колибри орлы с оружием в руках парят над сражающимися воинами [344, рис. 1, b]. Этот же персонаж сопровождает божество В-1 в путешествии по морю или плывет один в тростниковой лодке [132, ч. 2, табл. XII, b; 209, табл. 313, e, f; 498, рис. 478].

Бог-орел обычно одет в костюм воина без сложных украшений, вооружен палицей, щитом и пращей. Начинает он изображаться с периода III, зооморфные фигуры морского орла известны с начала культуры. В период IV бог-орел показан чаще всех других персонажей.

Две группы изображений морского орла выделяются особо. Первая — фигура птицы, склонившейся над чашей, представлен-

ная либо вовсе без мифических черт, либо с клыками в клюве, но без человеческих рук и ног. Одна из подобных росписей помещена на том же сосуде, на котором с другой стороны нарисован бог-орел со связкой оружия [261, рис. 40, *b*]. Сюжет «орел над чашей» связан с темой «буит вещей», о чем свидетельствует изображение орла рядом с человеком-палицей, который держит за волосы пленника (рис. 34) [509, рис. 11, *c*]. Из носа пленника льется кровь, орел же, видимо, ее пил — капли стекают у него с клюва. Семантически изображения человека-орла с кубком-чашей в руке, направляющегося к божеству, руководящему кровавой церемонией, скорее всего равноценны изображениям орла-птицы, пьющей кровь из такой же чаши.

Аналогично на разных семантических уровнях повторяется сюжет рыбной ловли: орел-человек удит с берега рыбу или держит ее в руке [55, табл. 101; 269, с. 49, 110; 498, рис. 234]; орел-птица сидит на прибрежных скалах с рыбой в когтях [77, рис. 33, *слева в центре*; 175, рис. 57; 176, рис. 60; 246, рис. 22-5; 269, с. 99; 287, табл. 61; 501, с. 589, *в центре*; 509, рис. 9, *c*; 10, *a*]. Именно так и в архаических мифах легко осуществляется переход от зооморфного персонажа, действующего как человек, к животному или птице.

Другая стоящая особняком группа изображений морского орла — фигуры орлиц с орлятами на руках [249, табл. 56, *e*; 509, рис. 10, *d*].

Сокол. В период IV встречаются изображения сокола,⁸ держащего в клюве змею [282, табл. 30, *a*; 47, *c*; 431, табл. 25, 7; 469, табл. 105, *a*; 498, рис. 237]. Хотя персонаж лишен мифических черт, возможна связь данного сюжета с повсеместно распространенным в Южной Америке мотивом борьбы птицы со змеей, угрожающей людям или героям-первопредкам [116, с. 67, 68; 158, с. 241; 361, с. 145; 366, с. 214; 491, с. 141]. Мочикские изображения могут по крайней мере находиться в ассоциативной связи с подобным эпизодом. Сходный сюжет представлен также и среди изваяний культуры сан-агустин в Южной Колумбии [389, рис. 32].

Колибри. Отличительные признаки: длинный прямой или слегка загнутый клюв, раздвоенный на конце хвост. Иногда хвост не нарисован или передан в виде одного пера. На персонаже всегда костюм воина без сложных украшений. Колибри показан идущим с оружием в руках [261, рис. 33, 34, 37, *c*; 272, с. 99; 276, рис. 22, *a*] и как рядовой участник церемониального бега. Наряду с другими божествами и ожившими предметами он расправляется с людьми-пленниками [148, рис. 102]. В разных эпизодах колибри бывает изображен с большим мешком в руках (рис. 30). Колибри принадлежит к числу персонажей, несущих и сопровождающих

⁸ Определение птицы как сокола принадлежит Д. Лавалле [282, с. 58, 59, табл. 30]. Р. Ларко Ойле опубликовал изображение птицы со змеей в клюве, которую определил как урубу (гальинасо) [209, рис. 74]. Если он прав, то возможно, что для мочика конкретный вид птицы не менял основного смысла сюжета.



Рис. 35. Сосуд подпериода IV-1. Лис-воин.

носилки бога луны (рис. 4, 28). На рис. 29 колибри вместе с еще какой-то птицей и с лисом сидит позади оставленных божеством носилок. Колибри часто представлены как несколько существ одного вида. Наряду с орлами и еще какими-то птицами они носятся с оружием в руках над сражающимися воинами [67, рис. 183; 261, рис. 77, а; 276, рис. 20, а; 344, рис. 1, с]. Все изображения колибри датируются периодом IV.

Лис. Отличительные признаки: темный сверху, светлый снизу хвост, вытянутая больше, чем у пумы, морда. Изображается в костюме воина без сложных украшений (рис. 35), реже — в длинной рубашке и головной повязке с напуском материи на уши [67, табл. 55, 57; 270, с. 101]. Часто встречающаяся отдельно вылепленная голова лиса в такого рода повязке аналогична сосудам в виде голов людей [67, табл. 56]. Лис — непременный рядовой участник всех массовых церемоний и воин, идущий с оружием в руках. Он сражается с орлом, а на рис. 30 ведет в качестве пленников женское божество и одного из оживших предметов. Во время жертвоприношений он отрубает людям головы (рис. 36), встречает ожидающих своей участи и обращающихся к нему с мольбой пленников. Фигуры сразу нескольких персонажей данного вида на одной росписи попадают реже, чем фигуры многих орлов. В случае совместного изображения с божеством С или с соевой-воином лис значительно уступает им по размеру [67, рис. 344; 223, рис. 7; 279, рис. 47].

Антропоморфизированные изображения лиса появляются с рубежа периодов III—IV, фигуры животного — с начала культуры мочика.

Олень. Отличительные признаки: светлый снизу и косо заштрихованный сверху хвост, уши внутри обычно с рисунком в виде елочки, рога. Изображается в качестве рядового участника всех массовых церемоний и воина, сражающегося с людьми-бобами [267, рис. 59; 268, рис. 296; 273, с. 290]. Олень одет в костюм воина, а в сценах интерпретации знаков на бобах на нем длинная рубашка. В отличие от других зооморфных божеств олень не участвует в человеческих жертвоприношениях, а во время «бунта вещей», вместе с людьми оказывается пленником оживших предметов (рис. 30). Его отдельные изображения с веревкой на шее, очевидно, связаны с этим сюжетом [298, с. 174; 498, рис. 212].

Изображения бога-олени появляются с рубежа периодов III и IV, фигуры без мифических признаков — с начала культуры.

Помимо оленей-воинов изображаются оленихи, держащие на руках детенышей или танцующие, взявшись за руки, вместе

с оленями и оленятами [113, табл. 112, *справа*; 498, рис. 213]. Они показаны без одежды, но в человеческих позах.

Лягушка. Имеется в виду персонаж, отличный от описываемой ниже лягушки-ягуара и представленный в виде женщины-лягушки, которая держит на руках младенца-лягушонка [427, с. 173]. Эта фигура периода IV аналогична изображениям оленихи, орлицы и самки морского льва.

Пума и ягуар. Отличительные признаки: толстый длинный хвост, орнаментированный иначе, чем хвост оленя или лисы, морда хищника. Характерные пятна на шкуре выдают ягуара, но пума ли изображена во всех остальных случаях, неясно. Персонаж показан в костюме воина почти без украшений. Подобно лису и оленю, он участвует во всех массовых церемониях, показан идущим со щитом, палицей и пращей [148, рис. 104; 272, с. 283, *в центре*]. Как и колибри, ягуар бывает изображен с большим мешком в руках (рис. 29). Ягуар чаще других персонажей убивает людей во время жертвоприношений, связанных с церемонией передачи кубка, причем иногда это человек-ягуар, а иногда хищник без мифических признаков [148, рис. 104, 105, 110]. Уже упоминалось, что в ряде случаев пума или ягуар выступают двойниками антропоморфных божеств.

Фигуры стоящего на задних лапах ягуара (т. е., видимо, мифологического персонажа) известны с начала культуры мочика.

Стрекоза (возможно, другое крылатое насекомое). Отличительные признаки: крылья и хвост насекомого. Изображается как участник ритуального бега. Воин-стрекоза отрубает ножом голову птице [199, табл. 59; 261, рис. 64, 65, *а*; 75; 268, рис. 291] и плывет в лодке [150, рис. 28]. В последнем случае на нем костюм, характерный для бога с лучами в период V. По-видимому, персонаж был важным действующим лицом мифов, но соответствующие сюжеты пока не поддаются реконструкции.

Сколопендра. Отличительные признаки: хвост-многоножка, приставленный к человеческому телу, усики насекомого во рту. Персонаж имеет облик воина и показан главным образом среди рядовых участников бега. Подобно лису, орлу, колибри, ягуару, а также змее, бобам и моллюскам-стромбам, шествует с оружием в руках [67, рис. 255, 256; 272, с. 99; 287, рис. 18]. Уникальны изображения многоножки вместо змеи-придатка у пояса антропоморфного божества, ловящего на лесу рыбу [67, рис. 333], и (без человеческих черт) с головами на обоих концах тела [475, рис. 1]. Как и стрекоза, сколопендра представлена в некоторых многофигурных композициях, смысл которых неясен [261, рис. 75; 498, рис. 24].

Известные мне мифические изображения сколопендры датируются периодом IV, фигуры без мифических черт появляются в периоды II—III.

Летучая мышь («вампир»). Отличительные признаки: широкий оскаленный рот без клыков, большие уши, крылья без перьев обычно с парой крючковатых отростков сверху. В трактовке головы

заметны черты кошачьего хищника, особенно если голова изображена отдельно [452, табл. XXVII, *h*]. Вампир участвует в церемонии передачи кубка: он либо направляется в составе процессии к божеству-руководителю [88, рис. 36], либо убивает пленника [148, рис. 106; 478, рис. 11]. С последним сюжетом, вероятно, связаны изображения стоящего вампира с фигуркой человека в руках [62, с. 1310; 117, рис. 25; 175, рис. 31; 431, табл. 16, *11*; 24, *19*; 498, с. 262; 501, с. 622, *вверху справа*]. На божестве в этих случаях или одежда воина, а на голове шлем с шишаком, или плащ, накиннутый на голову и подвязанный у шеи.

Аналогии образу летучей мыши, убивающей людей ритуальным топором, содержатся в мифах апинаяе [355, с. 179].

Другая серия изображений вампира состоит из фигур божества в длинной рубашке и простой повязке на голове, держащего в руках сосуда либо сосуд и свернутый коврик [67, рис. 223; 78, рис. 3-23; 148, рис. 103; 175, рис. 30; 435, рис. 35; 498, рис. 522]. К. Доннан доказывает, что подобные человеческие фигуры — это изображения шаманов [148, с. 113—115].

Изображения божества-вампира датируются периодом IV, фигуры без антропоморфных признаков, но с возможными чертами кошачьего хищника [498, рис. 264] — началом культуры.

Ящерица. Отличительные признаки: тело рептилии, во рту обычно раздвоенный язык. Персонаж не всегда отличим от игуаны. Ящерицы одеты как воины, головы их переданы зооморфно, часто встречается одновременно несколько одинаковых существ [387, с. 11, *внизу слева*]. Ящерицы несут носилки бога луны и входят в его кортеж, участвуют в ритуальном беге и создают толпу в сценах человеческих жертвоприношений [270, табл. XXX]. Некоторые изображения ящериц без антропоморфных черт относятся, видимо, к сценам из неизвестных мифов [176, рис. 64; 269, с. 100]. Антропоморфизированные изображения датируются периодом IV, немифические фигуры — началом культуры.

Баклан. Отличительный признак: длинный, загнутый на конце клюв. Крылья и хвост не имеют особых примет. Бакланы тянут и толкают по волнам лодки бога с лучами и божества *B-I* или находятся в них в качестве гребцов [55, табл. 143, 144; 148, рис. 72; 149, рис. 162; 226, рис. 3; 261, рис. 66, *b*; 506, рис. 3-68]. На рис. 11 они окружают лодку персонажа *B-I* пока тот сражается с *A* [261, рис. 60, *b*; 279, рис. 61]. В сценах совокупления божества *A* с женщиной они окропляют его гениталии [102, рис. 4; 149, рис. 10; 278, с. 109, 140]. Во всех перечисленных случаях на голове баклана повязка с выступающими вверх концами, на теле набедренная повязка и рубашка. Эта скромная одежда характерна для слуг, в качестве которых действуют бакланы.

Однако изредка баклан показан и как рядовой участник церемонии наравне с лисом или орлом [148, рис. 10, 107]. Фигура баклана-воина, сопровождающего посылки бога луны, все же меньше фигур остальных божеств и аналогична фигурам ящерицы и мыши (рис. 4). Баклан часто изображен с тамбурином в руках;

на нем длинная рубашка, на голове повязка с напуском материи на уши. Помимо баклана в этой ситуации бывают показаны морской лев, *B-1*, ктеический персонаж и арахис.

Бог-баклан изображается с периода IV, птица без мифических признаков — с периода III.

Мышь (?). Отличительные признаки: длинный темный хвост, морда грызуна. Изображается только в подпериод IV-1 (поддерживая носилки бога луны и в составе его кортежа) в одежде воина, без украшений, с оружием. Периодом IV датируются изображения совокупляющихся мышей без антропоморфных признаков, но в человеческих позах [196, рис. 44; 278, с. 88].

Утка. Отличительный признак: расширяющийся на конце клюв. Персонаж участвует в ритуальном беге. Воин-утка вместе с другими божествами сражается с ожившими предметами в сцене подавления «бунта вещей» (рис. 30), держит в руке кубок во время жертвоприношений [149, рис. 242; 263, рис. 2]. Бог-утка плывет один в лодке или сопровождает божество *B-1* [55, табл. 144; 149, рис. 163; 402, рис. 7]. В последних случаях на голове у него простая повязка с выступающими вверх концами, на теле рубашка и набедренная повязка. Божество изображается с периода IV; птица без мифических признаков — с начала культуры.

Змея. Отличительные признаки: тело змеи с конечностями человека либо хвост-змея у человеческого тела. Персонаж запечатлен в качестве рядового участника бега и воина, идущего с оружием в руках [199, табл. 55, 4; 261, рис. 41]. На изображениях периода III змеи часто окружают демонов, но сами не являются противниками божеств [67, рис. 240; 100, рис. 11; 249, табл. 57, d; 298, с. 165; 498, рис. 46]. Изображения божества датируются периодом IV; фигуры змей без антропоморфных признаков известны с начала культуры.

Змеолень. На росписи периода IV бегущие змеи со щитами в руках имеют тело оленя либо только его рога и уши [261, рис. 42]. Рогатая или ушастая змея — образ, распространенный в ряде североамериканских, мексиканских и колумбийских мифологий [289, т. 3, с. 344, 345, 359—367; 371, с. 332—334; 401, с. 75; 496, с. 128, 129]. Видимо, эта мифологема известна и в Чако [73, с. 61]. Специфику данного сюжета у мочика пока определить невозможно.

Урубубу. Отличительные признаки: коренастые фигуры птиц, похожих на бакланов; в отличие от последних на росписях силуэты урубубу обычно окрашены темным; в периоды IV-2 и V появляется сетчатая штриховка вокруг глаз. Одеты персонажи в длинные подпоясанные рубашки и плащи, головного убора нет. Во время человеческих жертвоприношений они выполняют какие-то вспомогательные функции (рис. 36), что обнаруживает аналогии в ритуале мундуруку [19; 347, с. 56, 57]. Урубубу поддерживают и ведут за руки божество *A* (возможно, что в некоторых случаях это делают бакланы) [78, рис. 2-8; 149, рис. 154; 229, рис. 428; 427, с. 164; 431, табл. 16, 7; 480, рис. 4; 498, рис. 527—529]. Вместе

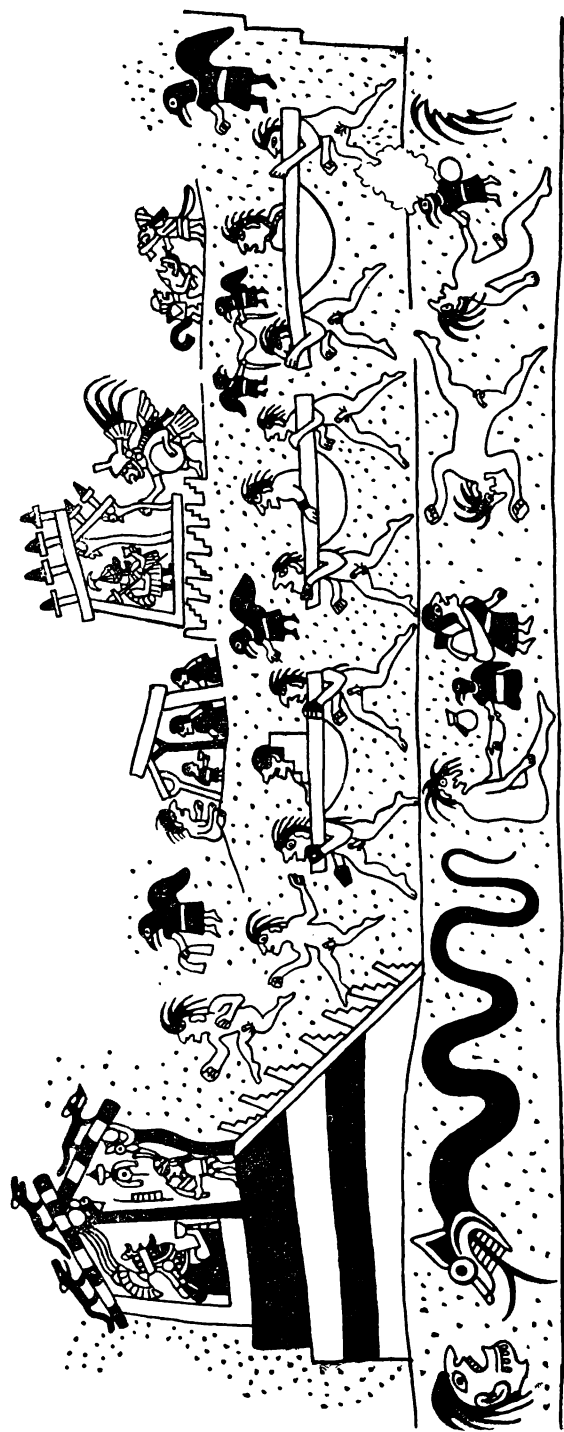


Рис. 33. Резьба на стене подпорки IV-2. Плеников приводят к правителю и приносят в жертву; среди людей — урубу (*схизу* и *с. цзичте*). Страна предков не была и жертвоприношения с участием божеств (*свергу*).

с бакланами они готовят снадобье для божества А во время совокупления того с женщиной [102, рис. 4]. Урубубы всегда показаны группами, а граница, отделяющая персонажей мифов от просто птиц, для этих существ особенно неопределенна (ср. фигуры с человеческими признаками и без таковых рядом с мертвой богиней [150, рис. 5—10]). Изображения урубуб датируются периодами IV и V.

Обезьяна. Отличительные признаки: антропоморфное тело, обычно загнутый вниз хвост. Часто обезьяны показаны без одежды, но с подвесками в ушах. К. Доннан видит в них натуралистические изображения животных, содержащихся в неволе и натренированных для сбора фруктов (обезьяна нередко держит в руке плод) [148, с. 64]. Некоторые обезьяны с плодом одеты, однако, в рубашки, что скорее указывает на мифологический характер всей серии изображений [118, с. 113, *справа*; 492, табл. VI]. Обезьяны в набедренных повязках, несущие мешки, запечатлены ниже божества А, стоящего перед лягушкой [279, рис. 60]. Кроме того, бог-обезьяна в длинной рубашке, иногда с плащом поверх показан или обнимаемая большой кувшин [55, табл. 129; 498, рис. 195—197], или с ожерельем из семян эспинго в руках (рис. 37) [55, табл. 98; 498, рис. 345, 346]. Эти семена до сих пор используются на Северном побережье в магической практике и у мочика встречаются среди инвентаря знахарей [148, с. 101; 214]; они упоминаются в мифе о Пачакамаке и Вичаме (см. с. 59). Изображен бог-обезьяна также с сосудиком для извести и с мешочком, полным, вероятно, листьев коки [269, рис. 65; 279, рис. 65; 427, с. 169; 498, с. 113]. Во всех этих сценах божество представлено либо без головного убора (причем с чубом), либо в повязке, оставляющей уши открытыми или закрывающей их. Прическа с чубом, дисковидные подвески, употребление коки — все эти признаки связывают данный персонаж с «иноплеменниками», а на одном из сосудов он одет в костюм воина-«иноплеменника» [429, рис. 22]. Изображения обезьян встречаются с периода III.

Морской лев. Отличительный признак: ласты. Персонаж показан стоя, без мифических признаков или же одет в длинную рубашку и держит в руках тамбурин [176, рис. 24; 215, рис. 28; 427, с. 172, рис. 2; 498, рис. 187, 188]. Отдельно изображается



Рис. 37. Сосуд периода IV. Обезьяна со связкой семян эспинго.

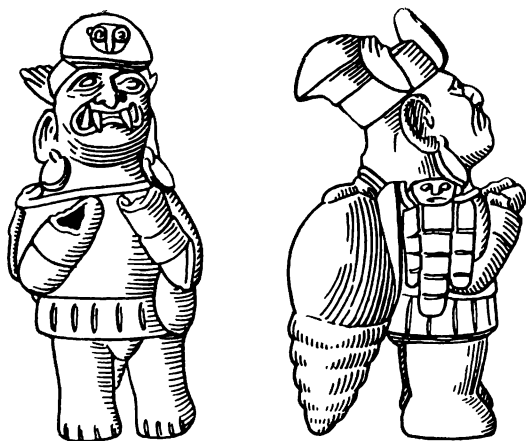


Рис. 38. Сосуд периода IV. Рак-отшельник с атрибутами «иноплеменника».

голова морского льва [215, рис. 29]. Персонаж одет беднее всех прочих божеств, в частности носит на голове только простую повязку, обычно с выступающими вверх концами. Морские львы-животные окружают божество *В-1*, ловящее рыбу с прибрежных скал или изображенное с тамбурином в руках. Мифологические изображения морских львов датируются периодами IV и V, фигуры животных известны с начала культуры. Изображение самки морского льва, прижимающей к груди детенышей, аналогично фигурам орлицы, лягушки и оленихи [282, табл. 39, *а*].

Креветка. Отличительные признаки: хвост лопастью, усы надо ртом, часто несколько пар ног, клешни. На изображениях периодов IV и V персонаж одет в рубашку с оплечьем, на голове богато украшенный шлем [282, табл. 75, *а*; 76; 498, рис. 536]. Лепная фигура периода III лишена других мифических признаков, кроме клыков во рту [115, с. 41]. В переданных рельефно сценах единоборства с антропоморфным божеством (вероятно, *А*), которые можно датировать концом III или началом IV периода, на голове креветки шлем с изображением птицы [67, рис. 334; 261, рис. 56, *д*]. Наряду со стрекозой и антропоморфным персонажем (*А*?) креветка обезглавливает птицу [258, рис. 57]. Изображения божества известны с периода III, фигуры животного — не позднее периода II.

Рак-отшельник. Отличительные признаки: человеческие голова и руки либо целиком антропоморфное тело, от лица обычно отходят длинные усы, за спиной спиралевидная раковина [67, табл. 53; 123, табл. 51; 127, рис. 1, *а*]. Одет персонаж в рубашку с оплечьем или юбочкой.

Изображения рака-отшельника содержат материал в пользу тождества персонажей *В-1* и *В-2*. С одной стороны, сосуд периода IV (рис. 38) сформован в виде фигуры рака-отшельника, имеющего, как и персонаж *В-2*, атрибуты «иноплеменников»: лапы хищника



Рис. 39. Роспись на сосуде подпериода IV-2. Персонаж А сражается с приобретшим черты дракона моллюском *Strombus galeatus*.

(или руки?), прикрепленные к головному убору; дисковидные подвески в ушах; сумку, подвязанную к локтю, и сумку в виде шкуры пумы, подвешенную к шее. В то же время на позднемочикской росписи рак-отшельник изображен в бегущей по волнам лодке,⁹ а на другой стороне сосуда (судя по оролу из палиц, заметному и на фотографии) представлена лодка божества В-1 [127, рис. 1; 178, обл.; 300, табл. 87]. Вероятнее, что рак-отшельник связан в обоих случаях с одним и тем же персонажем, а не с разными. Изображения рака-отшельника датируются периодами IV и V.

Стромб. Отличительные признаки: на спине раковина моллюска *Strombus galeatus*; на большинстве изображений у персонажа морда хищника с антеннами улитки на носу и змеинный хвост, иногда также оканчивающийся головой хищника. На ткани периода V из Пакасмайо персонаж представлен с человеческой головой в богато украшенном шлеме [138, табл. VI; 386, с. 38]. Есть роспись, на которой стромб имеет тело человека и плывет стоя на рыбе [258, рис. 63], в другом случае у него человеческие конечности, в руке оружие [67, рис. 246]. Обычно у персонажа тело и ноги хищника, изредка даже с пятнами ягуара на шкуре [261, рис. 3, b; 492, табл. V], но на некоторых ранних изображениях ног нет [67, рис. 44; 365, рис. 21; 368, с. 96].

На рис. 39 стромб показан среди чудовищ, с которыми сражается божество А [148, рис. 92, 277; табл. XIII]. В периоды IV и V изображения бегущих по пустыне стромбов очень многочисленны, но ранее не встречаются. Реалистических изображений этого моллюска нет, хотя сами раковины, из которых делали горны, и их керамические копии хорошо известны. Так как раковины попадали на Северное побережье из Эквадора (стромб не живет в холодных водах течения Гумбольдта), К. Доннан полагает

⁹ Раковина на этой росписи передана в несколько необычной манере, но персонаж отождествим по длинным усам, отходящим от лица вверх.

что мочика не представляли реально, как выглядели обитатели раковин, и потому наделяли их фантастическими чертами в большей мере, чем известных животных [148, с. 65].

Загадочны сосуды периода IV в виде совы без антропоморфных черт, но с клыками в клюве и украшениями в ушах, имеющей на спине раковину стромба [67, табл. 53; 498, с. 148].

Улитка. Отличительные признаки: спиралеобразная раковина на спине, антенны улитки на голове хищника, ноги часто отсутствуют или четко не выделены [96, табл. 60; 132, ч. 1, рис. 2; 209, таол. V11; 427, с. 182, рис. 1; 469, таол. 108, с1]. В одном случае у персонажа конечности человека, а хвост завершается змеиной головой [67, рис. 178]. Улитки изображены среди пустыни или гор. Как и стромбов, их иногда сопровождают змеи. Функционально персонаж, возможно, тождествен стромбу. Оба существа изображаются на головных повязках [279, рис. 19, *слева*; 501, с. 620, *справа*]. Фигуры мифических улиток датируются периодом IV, изображения обычных раковин известны с начала культуры.

Я не уверен в идентификации персонажа, имеющего, видимо, голову и хвост обезьяны, но несущего на спине раковину улитки [175, рис. 54].

Краб. Отличительные признаки: широкое плоское тело, клешни, одновременно показаны ноги краба и человека. В периоды IV и V преобладают изображения, на которых голова человека помещена на тело краба, а в периоды II и III — фигуры без человеческой головы. С периода IV на панцире обычно дается лицо с оскаленным клыкастым ртом. На рис. 12 бог-краб сражается с антропоморфным божеством и ловит на лесу рыбу — обычного ската либо божество-бонито. Бросается в глаза сходство головных уборов краба и персонажей A и C: для всех трех чрезвычайно характерны полудиск над лбом и веерообразное украшение на затылке [67, табл. 101, 103, 104, 107, 110—112]. В одном случае краб показан с отрубленной человеческой головой в руке [342, с. 36, *внизу*]. На изображении периода V бегущий краб держит в клешне какой-то предмет, — возможно, персонаж участвует в ритуальном беге [261, рис. 52].

Бонито. Отличительные признаки: рыба с большими остроконечными плавниками, широким хвостом и оскаленной пастью. Часто от тела отходят человеческие конечности, а в руке персонаж держит нож. Несколько бонито бывает нарисовано вереницей по периметру сосуда [199, табл. 57, *в центре*]. Нередко персонаж изображается пойманным на крючок антропоморфным божеством или крабом [242, с. 26, 27; 258, рис. 58]. Загадочны фигуры бонито на головных повязках: тело как бы насажено на зубчатый стержень [229, рис. 429, *вверху слева*; 279, рис. 18, *справа*]. Бонито с мифическими признаками появляются не позже периода II, причем на одной из ранних росписей от носа персонажа отходит отросток, обычный для зверя рекуай [269, с. 11].

Сом. Отличительные признаки: длинное извивающееся тело

с веерообразным хвостом и мелкими треугольными плавниками, голова и конечности человека. На индивидуальных изображениях на голове сома шлем, украшенный фигурой хищника; если же он показан вместе с божеством А, то на его голове простая повязка с выступающими вверх концами. Бог-сом встречается в двух сюжетах: плывет или бежит с отрубленной человеческой головой и ножом в руках [261, рис. 65, b]; сражается с персонажем А (последний на одной из росписей восседает на троне и держит противника за горло [259, рис. 64; 261, рис. 60, a]). Все изображения датируются периодом IV.

Длинноволосый демон. Отличительные признаки: две расходящиеся пряди на голове, реже — одна длинная прядь; в других случаях волосы переданы несколькими зубцами. У персонажа пасть хищника, рыбий хвост, на антропоморфном теле два-три плавника (либо у пояса змеи с головами хищников или птиц). Иконографических вариантов много, и я не вполне уверен, что во всех случаях показано одно и то же существо: расходящиеся пряди волос и рыбий хвост не бывают, например, изображены одновременно. В одном случае из нижней части тела персонажа извергается поток, наполненный рыбами [150, рис. 37]. Этому мотиву много аналогий в индейских мифах и верованиях.


На демоне костюм воина. Если показан головной убор, то это шлем с полудиском спереди. На рис. 15 персонаж сражается с божеством А [67, рис. 332, 345; 229, рис. 428; 261, рис. 54, b; 277, табл. XIII]. Очевидно, этот поединок завершается победой антропоморфного персонажа, так как на одном из сосудов он отрубает длинноволосым демонам головы [80, рис. 31]. В свою очередь демон обезглавливает человека [67, рис. 285] и изображается с ножом и отрубленной человеческой головой в руках [95, табл. 22; 100, рис. 12; 249, табл. 57, d; 360, рис. 31, f]. Данный же персонаж показан поедающим рыбу [67, рис. 235; 176, рис. 23]. В сценах ритуального бега демоны мчатся не по пустыне, как другие зооантропоморфные существа, а по волнам [261, рис. 68, b; 69], иногда вместе с бакланами [209, табл. 311, d]. Изображается длинноволосый демон во все периоды.

Иконографически обособленную группу составляют сцены сражения двух существ с рыбьими хвостами и плавниками [67, рис. 328; 261, рис. 55, c; 492, табл. V; 498, рис. 50]. Это могут быть сом и длинноволосый демон, но с уверенностью персонажи определить трудно. Два изображения относятся к периоду III, датировка третьего неясна.

Черепаша (?). Отличительный признак: антропоморфная фигура с круглым телом. Сражается с божеством А, причем оба противника одеты в костюмы воинов [229, рис. 428; 277, табл. XIII: 288. с. 46; 441, рис. 3]. Изображения датируются периодами IV и V.

Зверь рекуай. Отличительные признаки: длинный изогнутый отросток на голове, нередко украшенный рядом ступенчатых выступов, такой же по форме, но изогнутый в противоположную сто-

рону хвост, зубастая пасть (рис. 3, 24). Два или несколько подобных существ бывают показаны одновременно [100, рис. 11; 417, с. 36, *слева*; 493, рис. 11]. Начиная с периода III зверь рекуай изображается среди звезд [78, рис. 2-15; 364, рис. 5] и внутри лунного серпа [261, рис. 44—48, и др.]. Изображения, несомненно относящиеся к периодам IV-2 и V, мне не известны.

Дракон. Отличительные признаки: животное с когтистыми лапами и зубастой пастью, хвост оканчивается головой хищника. Несомненные изображения дракона датируются периодами III и IV: чудовище бежит по пустыне, иногда держа в передних лапах человеческую голову [276, рис. 22, *с*; 298, с. 165]. На рис. 15 с ним сражается божество А [67, рис. 345; 203, рис. 125]. Ранее периода IV фигуры дракона и зверя рекуай подчас неразличимы. Так, в периоды II (I?) и III встречаются изображения зубастого зверя без отростка на голове, хвост которого не оканчивается головой хищника [261, рис. 1, *с*; 282, табл. 91, *g—i*]; изображения существа, у которого и хвост и отросток со ступенчатыми выступами завершаются зубастой пастью [133, табл. 4]; изображения зверя рекуай, держащего отрубленную человеческую голову, что вообще-то характерно для дракона [70, с. 24]. В этих случаях невозможно определить, кто именно изображен. В погребении периода V найден сосуд в виде чудовищного зверя без отростка на голове и без пасти на конце хвоста, стилистически вообще не знающий аналогий [140, рис. 16]. На росписи подпериода IV-1 одновременно показаны дракон и зверь рекуай, но в разных сценах (рис. 15) [67, рис. 345]. 

Высказывались разные мнения по поводу того, являются ли дракон и зверь рекуай одним или двумя разными существами [147, с. 397; 282, с. 94, табл. 91]. По-видимому, это ипостаси одного образа. Мочика могли верить, что чудовище оказалось па лупе после того, как было побеждено героем — персонажем А. Подобный сюжетный ход типичен для южноамериканской мифологии, например юракаре [366, с. 212]. В мифологии тукано есть демон-людоед, аналогичный зверю рекуай: ягуароподобный (но не ягуар), со второй головой на хвосте [177, с. 340].

Дракон-демон. Отличительные признаки: антропоморфное тело (обычно в рубашке и набедренной повязке), голова хищника с оскаленной пастью, хвост-змея, оканчивающийся головой хищника, длинный изогнутый отросток на голове, также иногда с оскаленной пастью на конце. Демон держит в руках нож и отрубленную человеческую голову [118, с. 127, *слева*; 261, рис. 43, *е, f*; 342, с. 31, *вверху слева*], а божество А — отрубленную голову демона [57, с. 193; 176, рис. 86; 341, с. 31, *вверху справа*]. Изображения датируются периодами II и III.

Возможно, что данный персонаж — не более чем антропоморфизированный вариант дракона. Отросток на голове связывает его и со зверем рекуай. Д. Менцель объединяет этот персонаж с длинноволосым демоном под именем Moon Spirit Man и сопостав-

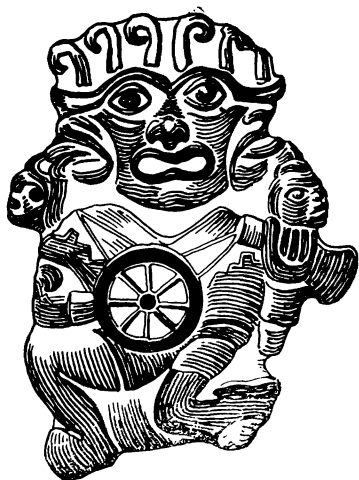


Рис. 40. Глиняный свисток(?) периода IV (?) в виде четырех-ликого демона.

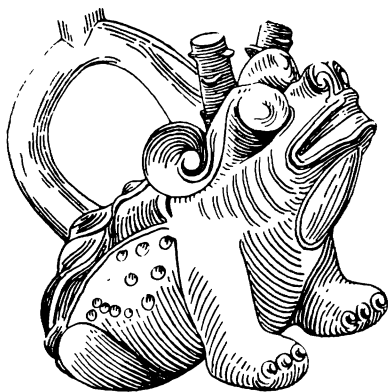


Рис. 41. Сосуд периода III. Лягушка-ягуар.

ляет его с «ангелами» на изображениях уари, тоже часто запечатленными с отрубленной человеческой головой в руке [315, с. 63].

Четырехликий демон. Отличительные признаки: спереди и сзади антропоморфные лица с клыками во рту, а по бокам, между ними, две оскаленные морды хищника. Там, где у демона есть тело (человека), он одет как воин, в руках его нож и щит (рис. 40) [267, рис. 16], но в большинстве случаев от подбородка чудовища сразу отходят руки либо звериные лапы [249, табл. 56, i; 258, табл. 65; 268, рис. 387; 324, с. 390, 2-я полка сверху; 387, с. 4; 427, с. 386, рис. 1]. Из его головы нередко выступают отростки, завершающиеся головами птиц, телами змей, ящериц. Отметим, что двуликость отличает демонов во многих индейских мифологиях [187, с. 257; 281, с. 73; 366, с. 212; 383, с. 85].

■ По-видимому, антропо- и зооморфные личины, хотя и не имеющие оскаленных пастей по бокам, но также показанные без тела, с отходящими прямо от головы руками, ногами и разного рода отростками, обрамленные по сторонам фигурами реальных или фантастических (типа зверя рекуай) животных, изображают то же самое существо [75, рис. 15, a; 96, табл. 59; 159, рис. 20—22; 261, рис. 17; 269, с. 30; 337, табл. XVII, рис. 40, 41; 493, рис. 11, 12; возможно, также: 270, с. 44]. Выполненные из металла изображения такого рода украшали головные уборы и подвешивались к носу; они могли мыслиться как средство для устрашения врагов или духов. С другой стороны, личины с отростками напоминают божество С, от головы которого тоже отходят змеи [31, рис. 73].

† Мотив «голова с отростками» распространен в культуре рекуай. Т. Гридер связывает его с образом верховного божества [128,

рис. 119; 190, с. 138—146, 187—189; 427, с. 232, рис. 2; 458; рис. 141. В иконографии мочика и рекуай встречается также композиция из голов с отростками, соединенных в зигзагообразную цепь [136, табл. 218, 219; 190, рис. 47; 270, с. 5; 276, табл. 70, *a*]. Изображения демона у мочика характерны для всех периодов.

Лягушка-ягуар. Почти все реалистические изображения лягушки относятся к комплексу мочика-I. В периоды III—V преобладают фигуры земноводного, имеющего нос и уши хищника, изредка также клыки. Во многих случаях из тела лягушки выступают плоды: маис, фасоль, маниок и пр. (рис. 41) [62, с. 1312; 78, рис. 3-11; 244; 261, рис. 43, *a—d*; 279, рис. 58; 282, табл. 95, *c*; 427, с. 178, рис. 2; 498, рис. 220, 222].

Ягуар-лягушка. В отличие от предыдущего персонажа у этого существа преобладают черты хищника, но он напоминает земноводное позой и пропорциями тела и иногда отсутствием ясно выраженных клыков во рту. Оба персонажа (изредка — несколько пар) запечатлены в момент совокупления [78, рис. 6-13; 178, обл.; 278, с. 141]. Растения в данном случае выступают только из тела ягуароподобного самца. Выше, при описании бога с лучами и божества А, упоминались случаи, когда лягушка-ягуар и ягуар-лягушка были изображены в одних сценах с этими персонажами.

Духи растений — птицы и животные. Тело персонажа показано в виде клубня, початка и пр., незаметно превращающихся в шею и голову животного или птицы. Встречаются изображения тыквы-совы [262, табл. 51, *c*; 282, табл. 95, *b*; 429, рис. 25; 498, с. 142, 143], картофеля-баклана или олуши [243, с. 31], маиса — дневной хищной птицы [161, с. 27], тыквы-животного (грызуна?) (ГМИИ, № 1. За. 18), тыквы-птицы (вид неясен) [413, рис. 7; 498, рис. 249]. В собрании Берлинского музея народоведения есть сосуд в виде существа с чертами тыквы, птицы и животного (№ VA-48108). Было высказано предположение [243, с. 33], что связь олуши и картофеля объясняется ролью морских птиц в образовании гуано, но объяснить так сочетания типа сова—тыква нельзя. Все соответствующие сосуды датируются периодами III и IV. Комбинированное изображение нескольких плодов, увенчанных головой совы, известно и в культуре гальинасо [275, с. 9].

Духи растений — люди. Мифические существа, связанные с картофелем и, возможно, с другими горными по происхождению клубнеплодами (но не с маниоком и не с бататом), с арахисом, а также с какими-то плодами, имеющими реберчатую поверхность (вероятно, тыква либо авокадо), на изображениях наделены лицами людей. Лица выступают из клубней и пр., напоминающих по форме человеческие фигуры. Духи картофеля и авокадо (тыквы?) бывают показаны в виде мужских и женских существ в любовных объятиях [32, рис. 45; 56, с. 111; 224, с. 347, *слева*; 498, рис. 506]. Один из прильнувших друг к другу персонажей имеет иногда лицо мертвеца [279, рис. 63]. Духи арахиса и авокадо (тыквы?) играют на флейте, свирели, бьют в тамбурин [55, табл. 108; 226, табл. 1; 268, рис. 306; 326, рис. 7; 467, табл. VIII, *b*].

Дух картофеля представлен в виде обнаженного пленника с веревкой на шее [500, табл. III, a]. Как правило, персонажи одеты в длинные рубашки, голова их обмотана платком, иногда головной убор отсутствует.

Духи картофеля часто выглядят как уроды, пораженные болезнью [418, рис. 77; 452, табл. XXIII, с; 456, рис. 1]. На это обстоятельство обращает внимание Э. Бенсон [80, с. 114]: по данным П. Вейса, в некоторых долинах Анд, производящих лучшие сорта картофеля, лейшманиоз и верруга, оставлявшие следы на лицах и телах мочика, эндемичны. Люди, пораженные этими болезнями, считаются покровителями урожая [500].

Известны также сосуды мочика в виде клубней, из которых выступают хаотически переплетенные тела и морды животных, черепа, лица людей [279, рис. 62; 498, рис. 218].

Бобы (фасолины). Тело этих существ — фасолина, из которой выступают детали головного убора, человеческие лицо и конечности (иногда только руки). Бобы одеты как воины и показны в тех же ситуациях, что и зооморфные божества типа оленя или лиса: идут с оружием в руках [151, табл. 2, I; 270, табл. XXV; 418, рис. 67; 488, с. 303]; сражаются друг с другом и с оленями [78, рис. 4-9; 273, с. 290]; сидят, держа в руках палочки, употребляемые при толковании знаков на фасолинах [196, с. 133; 268, рис. 305; 270, с. 9]. Схематично нарисованные фасолины с ручками и ножками или вообще без мифических признаков замыкают ряд людей в спенах ритуального бега [261, рис. 29]. Изображения бобов с мифическими признаками относятся к периодам IV и V, а без таковых, возможно, появляются с периода III.

Лодка-чудовище. На изображениях периодов IV и V носы лодок, в которых плывут мифические герои, завершаются головами чудовищ. Под днищем изображены ноги, а спереди — нередко рука, иногда держащая нож [149, рис. 163; 402, рис. 7]. В одном случае голова чудовища украшена двойными дисками на манер ушных подвесок [209, табл. 313, e, f]. Корма завершается либо рыбьим хвостом (рис. 13), либо также головой зверя (рис. 11).

Двуглавая змея (радуга или Млечный Путь). Изображения змеобразного чудовища с головами на обоих концах тела имеют пиркумтихоокеанское распространение [208]. У мочика это существо, как и все змеи, наделено головой, а иногда и передними лапами хищника (рис. 7, 14, 29). Божество B-2, вероятно, поддерживает двуглавую змею на поднятых руках (рис. 14), а божество C и сова изображены внутри арки, образованной ее телом. Нередко двуглавая змея обрамляет всю сцену либо окружена силуэтами звезд и луны, что не оставляет сомнений в небесном, космическом характере объекта.

В спенах обращения персонажа B-2 с мольбой к небу, где над ним располагается арка-змея, все свободное пространство росписи покрыто темными пятнами (рис. 8). Иногда пятна спускаются ниже ног божества. Еще Р. Ларко Ойле полагал, что имеются в виду

капли дождя [269, с. 69].¹⁰ В таком случае в мочикской арке-змею можно видеть змею-радугу — образ, распространенный по всему миру.

По-видимому, двуглавая змея-радуга была мочикским эквивалентом мирового дерева, и как таковая, и в сочетании с фигурой поддерживающего ее антропоморфного божества (ср. Дайиру в мифе мундуруку, превратившегося в дерево, поддерживающее небо [347, с. 79]). Подобное представление входит, видимо, в число универсалий [35, с. 154]. Кечуа вертикальную мировую ось мыслили в виде двуглавой змеи Сача-Мамы [481, с. 572, 573; 482, с. 141]. В среднем мире она представлялась гигантским деревом, а на небесах — радугой. Связь радуги и мирового дерева прослеживается и в верованиях восточноболливийских мохо [319, с. 75]. У их соседей такана змея с головами на обоих концах тела считается существом, отделившим небо от земли и поддерживающим его в нынешнем положении [212, с. 77]. Реконструируемые Т. Гридером представления создателей культуры рекуай находятся в пределах той же концепции. Согласно ему, четыре змеи с головами и передними лапами хищника, размещенные с четырех сторон божества, мыслились, возможно, опорами мира [190, с. 138—142, 187—189]. Изображения двуглавой змеи также обычны в рекуай.

К тому же ассоциативно-семантическому ряду, к которому мочика относили радугу, они могли причислять и Млечный Путь: на росписях и рельефах двуглавая змея бывает помещена на ночном небе. У большинства народов Америки и Евразии Млечный Путь входит в число основных маркированных небесных объектов, и маловероятно, чтобы мочика составляли исключение [183, с. 245]. В мифах мундуруку с Дайиру типологически сходен Нунг-Нунг; если Дайиру превращается в дерево, поддерживающее небо, то Нунг-Нунг — в Млечный Путь [347, с. 86].¹¹ У мосетене Млечный Путь — огромный червь, который некогда жил на земле и поедая сердца людей и животных [361, с. 143, 144].¹²

Мочикские изображения арки-змеи, обрамляющей сцену, датируются периодами III—V. На сосудах мочика-I из Пьюры двуглавая змея показана вне сюжетного контекста [157, рис. 29; 268, рис. 263].

¹⁰ Первоначально я ошибался, предполагая, что изображены звезды [10, с. 129].

¹¹ Млечный Путь — гамак, в котором лежит Нунг-Нунг. Отсюда аналогия с представлениями чибчаязычных тунебо Колумбии [448, с. 150]: мир — дом на столбах, между столбами в гамаке висит человек, движения которого вызывают землетрясения; к нему улетают после смерти шаманы.

¹² К. Леви-Стросс доказывает, что в южноамериканских мифах радуга и Млечный Путь находятся в отношениях инверсии и что первая имеет отрицательные ассоциации, а второй — положительные [289, т. 1, с. 252, 253]. Скорее, однако, эти объекты могут считаться почти тождественными, а не противопоставленными. Например, в упомянутом мифе мосетене червь — Млечный Путь — перегораживает реку и обеспечивает богатый улов рыбы. Во многих других мифах с рекой и рыбой связана радуга.



Рис. 42. Фрагмент стенной росписи на пирамиде Луны с изображением «бунта вещей». Рубеж периодов IV и V.

Звезды. В периоды IV и V звезды часто имеют вид обрамленного лучами человеческого лица (рис. 24) [67, рис. 328; 176, рис. 92; 452, табл. XVII, f).

Предметы одежды и вооружения воинов. Это существа в виде палицы, шлема и иных предметов с человеческими конечностями; лицо выделено не всегда. Предметы набрасываются на людей и берут их в плен (рис. 30, 34, 42) [248, с. 388, 389]. На других росписях они наравне с зооморфными божествами участвуют в церемонии представительства: либо шествуют с кубками в руках, либо умерщвляют пленников [71, рис. 7—9; 148, рис. 102, 104, 105, 107; 258, рис. 70; 270, табл. XXX]. Особую группу составляют изображения бегущих с кубками в руках палиц-щитов, имеющих птичьи хвосты и крылья [61, рис. 226; 71, рис. 16—18; 144]. Эти фигуры аналогичны «ангелам» уари. Изображения оживших предметов датируются периодами IV и V.

Мертвецы. Отличительный признак: пустые глазницы. В остальном персонажи могут не отличаться от живых людей. Мертвецы играют на музыкальных инструментах и танцуют, причем воины, женщины и дети показаны вместе [67, табл. 128—130; 261, рис. 30—33]. Есть изображения мертвецов в любовных объятиях и скелета, обнимающего живую женщину [78, рис. 6-6, 11, 12, 20]. На одной росписи сидящий на троне скелет поднял руку в приветственном жесте. Перед троном стоят две мертвые женщины; одна из них обнимает покойника, с шеи которого свисает веревка [80, рис. 12]. Похоже, что запечатлен момент прибы-

тия нового обитателя в царство смерти. Судя по веревке на шее, этот человек был принесен в жертву.

Как отмечалось, в виде мертвецов бывают представлены духи растений. Есть сосуд в форме головы клыкастого антропоморфного божества с пустыми глазницами [276, табл. 70, d]. Изображения мертвецов датируются периодами III—V, но известен сосуд мочика-I в виде черепа [268, рис. 288].

Прочие персонажи. На изображениях мочика представлено несколько существ, для характеристики которых данных недостаточно. Скат, осьминог и морская звезда, вероятно, входят в число морских демонов. Скорпион примыкает к зооморфным божествам (участвует вместе с другими в церемониальном беге). Изображались также паук, какой-то моллюск с головой антропоморфного божества, эротические персонажи, человеческая голова на ножках (без туловища) и голова чудовища с клыками в верхней челюсти (иконография восходит к культуре куписники) [410, с. 102—116].

Классификация персонажей. Основания для отнесения персонажа к той или иной группе — его отношение к коллективу людей («свой—чужой»), широта и разнообразие функций (связь с наиболее общими явлениями, связь с разнообразными или особо выдающимися индивидуальными объектами, связь с ограниченным классом объектов, связь с одним из множества сходных объектов), степень индивидуальности воплощения.¹³

Высшую группу мифологических персонажей составляют божества, определяющие ход природных явлений и функционирование социальных институтов, имеющих решающее значение для всего коллектива в разнообразных ситуациях. При анализе изображений мочика основаниями для отнесения персонажей к данной группе служат главенство над прочими мифологическими существами; индивидуальность воплощения; разнообразие ситуаций, в которых запечатлен персонаж (последнее косвенно свидетельствует об отсутствии у него узкой специализации); данные о наличии культа; очевидная связь с важными природными и социальными феноменами. Исходя из этих критериев в группу высших божеств следует без сомнения включить персонажа *C* (в культе, может быть, двуединое божество *A/C*) и бога с лучами. В отношении совы, персонажей *A* и *B*, женского божества и особенно игуаны это допустимо с оговорками. Сова с игуаной, похоже, не обладают функциями, резко отличающими их от связанных с ними антропоморфных божеств; они являются скорее заместителями последних: игуана — персонажа *A*, сова (более проблематично) — бога с лучами. Что касается мифической женщины и персонажей *A'* (отдельно от *C*) и *B*, то изображения не содержат достаточных указаний на наличие культа этих божеств.

Во вторую группу мифологических существ входит большинство зоо- и фитоморфных персонажей. Их основная функция реализуется лишь совместно и состоит в моделировании всего кол-

¹³ О классификации мифологических персонажей см.: [34, с. 185].

лектива мочика, точнее — тех сторон его деятельности, которые имели отношение к сфере сакрального (о мочикском пантеоне как системе, отражающей структуру общества, см. с. 126). Эта группа включает не менее трех подгрупп: а) божества-воины, толпой окружающие бога-правителя; б) персонажи, занимающие более низкое положение и, очевидно, более непосредственно связанные с культом, изображаемые преимущественно поодиночке (духи растений, обезьяна, сова в платке, может быть, морской лев, в некоторых сценах — летучая мышь); в) самки людей-животных с детенышами, а также слегка антропоморфизированные животные обоего пола в сценах, не связанных явно с публично-культовой, военной или знахарско-шаманской тематикой. По-видимому, они моделируют профанную часть коллектива (которая, впрочем, тоже приобщена к области сакрального, но только в меньшей степени, чем другие группы). Эротические персонажи скорее всего должны быть сопоставлены с подгруппами «б» или «в».

Третью группу составляют главным образом демонические существа, сражающиеся с божеством А и убивающие людей (вне ритуала?). Видимо, они моделируют природные силы, внешние по отношению к коллективу. Степень социализации демонов различна: одни носят воинский костюм и участвуют в церемониях, у других нет никаких атрибутов, связанных с культурой. Многие демоны наделены общими признаками: разница между ними могла быть нечеткой для мочика. Часто демоны связаны с морем, что имеет как универсальные параллели [210, с. 126], так и конкретные аналогии в верованиях индейцев западного побережья Южной Америки: у арауканов океан маркирован отрицательно и связан с царством смерти [165, с. 195; 280, с. 348]. Противопоставление демонов божествам по принципу «пустыня—долина» более проблематично.

Четвертую группу составляют персонажи, связанные с отдельными объектами из множества, — мертвецы, звезды, волшебные лодки. Они занимают низшую ступень мифологической системы. Отнесение оживших предметов к этой же или ко второй группе зависит от ситуации, в которой они показаны. Как участники «бунта вещей» предметы воплощают, по-видимому, не более чем отдельные объекты, но во время ритуалов и жертвоприношений шлемы и палицы-щиты представляют свои классы объектов, как зооморфные божества — виды животных, и не отличаются от персонажей второй группы по функциям.

Пятая группа включает лишь один уникальный персонаж — двуглавую змею.

Относительно некоторых существ данных для их отнесения к той или иной группе или выделения в особую недостаточно.

Реконструкция сюжетов мочикской мифологии. Перейдем теперь к наиболее сложному этапу работы — восстановлению мифологических сюжетов. Совершенно ясно, что изложенные ниже предположения гипотетичны и требуют дальнейшей проверки. Специфика источников такова, что стопроцентная достоверность выво-

дов, по-видимому, вообще невозможна. Мы, правда, не думаем, что в дальнейшем будут опровергнуты принципиальные положения о наличии в мочикском пантеоне более старых и более молодых божеств, одни из которых восходят к героям-первопредкам, а другие — к духам-хозяевам, а также о том, что действие в мифах определяется взаимоотношениями данных персонажей. Эти предположения подкрепляются огромным материалом по андским и вообще южноамериканским мифологиям. Предлагаемая характеристика отдельных божеств в плане соотношения их с типичными персонажами индейской мифологии также весьма вероятна. Что касается реконструкции отдельных сюжетных ходов, то нет сомнения, что с появлением новых материалов какие-то предположения придется пересмотреть.

Персонаж А, игуана, персонаж С; миф о происхождении культурных растений. Образ персонажа А легче других поддается толкованию. Сцены его борьбы с демонами и чудовищами вне всякого сомнения заставляют видеть в нем «героя», причем относящегося скорее всего к младшему поколению действующих лиц. Именно такому персонажу в наибольшей степени свойственна роль змеборца.

Герой, однако, редко совершает свои подвиги один. Обычно его сопровождает младший брат (по реальному родству или типологически), иногда почти тождественный ему персонаж, иногда неудачник, трикстер. Пытаясь выявить у мочика изображения близнечных персонажей, исследователи прежде всего обратили внимание на сцены единоборства двух антропоморфных божеств (А и В-1) [8, с. 174—178; 78, с. 32]. Однако, анализируя как поздние мифологические тексты, так и сами изображения, я пришел к выводу, что близнечную пару божеству А составляет не персонаж В, а бог-игуана.

Во всех случаях, когда божество А с игуаной показаны вместе, на голове у них парные племени с изображением хищника и птицы. Такое противопоставление само по себе значимо, если вспомнить, например, о типологически, вероятно, близком делении ацтеков на воинов-орлов и воинов-ягуаров [37, с. 218]. На многих изображениях игуана и божество А связаны с двумя противоположащими идентичными объектами или размещены по противоположным сторонам центрального изображения: находятся на двух пирамидах, нарисованных на противоположных сторонах вазы, по двум сторонам могилы, куда они опускают гроб, слева и справа от пещеры божества С или от скалы, под которой развешиваются жертвоприношения, и т. д. Как и положено младшему брату в тех мифах, где он является соратником и помощником старшего, бог-игуана не равен персонажу А, он лишь помогает ему в борьбе с различными противниками.

Сохранились свидетельства о культе игуаны на Северном побережье. Я имею в виду доинкское предание о переносе на новое место сел. Морропе в долине Мотупе [387, с. 33—35]. Однажды сел. Фелам постигла засуха, реки и источники иссякли. Трое де-

тей увидели игуану и стали ее преследовать. Животное скрылось под землей. Дети начали раскапывать нору и открыли воду. Тогда люди перенесли селение ближе к источнику и переименовали его в Мурруп, что значит на мучик «игуана» (откуда искаженное Морропе), а из глины вылепили изображение игуаны, поставив его в храме вместо фигуры луны. К указанию о противопоставлении игуаны луне мы еще вернемся.

Если *А* с игуаной скорее всего относятся к персонажам младшего поколения, то *С* почти наверняка — старшего. Образ *С* сложен, но преобладают в нем черты «хозяина». Как требующий человеческих жертвоприношений обитатель горной пещеры, он сопоставим с Ва-Коном из мифа канта. Персонаж *С* является обладателем и воплощением культурных растений. Поскольку он употребляет коку, то может быть связан с шаманскими представлениями. Фигуры *С* внутри арки-змеи, среди горных пиков и в окружении звезд заставляют видеть в нем космическое божество, древнего аналога Пачакамака, имя которого на кечуа означает «держатель мира». Аналогом *С*, по-видимому, служит и глава пантеона такана Какиауака — воплощенный в горной вершине «пуп мира», белобородый старец, обитающий в пещере и наделяющий силой шаманов [212, с. 89—99].

Как отмечалось, зооморфный двойник персонажа *С* — хищник из семейства кошачьих. Это и роль божества как дарителя культурных растений позволяют сопоставить его с ягуаром-лягушкой, из тела которого также выступают растения. Мы, видимо, имеем дело с несколькими версиями одного мифа об обретении земледелия. Вернемся в этой связи к сюжету противостояния *А* (на позднемочикском изображении) или игуаны (на рельефе касма) мифической лягушке. Данные сцены находят близкие соответствия в южноамериканских мифах, в которых сплетаются мотивы ягуара, лягушки (обычно находящихся в супружеских или родственных отношениях) и происхождения культурных растений. Так, в мифе куна ягуар, лягушка и змея живут у корней мирового дерева и мешают его срубить. Повалив дерево, герой достает с его ветвей все культурные растения [495, с. 22—25]. В мифах варрау и карибоязычных племен Гвианы рассказывается о близнецах, мать которых была убита ягуарами и которых воспитала мать ягуаров — лягушка [170, с. 41; 405, с. 133—135]. Узнав, что из тела старухи-воспитательницы выступает бататовый крахмал или маниок, герой (один либо с братом) убивает ее и овладевает им. Иногда старуха-лягушка добровольно соглашается умереть, чтобы превратиться затем в настоящее земноводное, от которого происходят нынешние. В мифе уитото (Монтанья) старуха-воспитательница также превращается в маниок, хотя она не является здесь лягушкой [186, с. 78]. У такана лягушка это сама мать-земля.¹⁴

¹⁴ П. Т. Фёрст обращает внимание на сходство между подобными представлениями такана и ацтекским мифом о создании героями земли и неба из тела чудовища, скорее всего лягушки [179, с. 88—94].

Она — первоначальная обладательница огня и бататов, которые добывают у нее молодые герои [212, с. 42—49, 153, 154; 361, с. 276—278, 298]. В другом мифе такана герой попадает в дом Деавоаваи, жена которого, согласно разным версиям, является либо тапирихой, либо лягушкой. Сам Деавоаваи не назван ягуаром, но несомненно ассоциируется с ним (прекрасный охотник, хозяин леса). Деавоаваи и его жена наделяют героя пищей [212, с. 180—185]. В мифе тукуна (Средняя Амазонка), повествующем о приключениях женщины, оставленной в лесу и побывавшей у хозяина обезьян ягуара, есть такой эпизод [358, с. 148—150]. Животные приходят, чтобы посмеяться над женщиной, не имеющей крова и пищи. Жаба говорит, что приготовила для нее ямс, и начинает скрести себя по животу — по звуку кажется, будто она чистит клубни. В свете гвианских аналогий, когда жаба или лягушка оказывается обладательницей крахмала клубнеплодных растений, выступающего из ее тела, вполне вероятно, что у тукуна в скрытой форме представлен тот же мотив. Мифы санема и сурара (оба племени говорят на языках яноама и живут близ границы Венесуэлы и Бразилии) известны лишь в кратком изложении, но тоже соединяют мотивы жабы, ягуара и культурных растений. В мифе первых [502, с. 232, 233] действуют ягуар — хозяин леса — и жаба — воспитательница близнецов; в мифе вторых [72, с. 106] рассказывается, что, после того как у сурара появились их главные культуры — бананы и пупунья, люди пришли на поле и увидели там жабу. Они хотели ее убить, но жаба побежала и превратилась в черного ягуара. Вряд ли случайно жабу находит именно на поле, тем более что пупунья, хотя и древесный плод, по виду и консистенции (сухая мучнистая масса) напоминает клубнеплоды.

Примеров, по-видимому, достаточно. Мочикские мифологемы легко укладываются в схему, лежащую в основе мифов на данный сюжет: хозяин или хозяйка, наделенные чертами ягуара и лягушки и владеющие культурными растениями, передают последние герою, представляющему интересы людей. Согласно одному варианту мочикского мифа, обладателями растений были, вероятно, супруги, в разной степени наделенные чертами хищника и земноводного; персонаж А и игуана отбирают у них (или получают от них) плоды. Второй вариант отличается сменой акцентов на значении отдельных персонажей, несколько иной трактовкой их образов. Хозяин (в данном случае — божество С) в основном антропоморфен; он сам передает растения людям и учит их земледелию. Персонаж А тоже участвует в действии, если отождествлять с ним антропоморфную фигуру позади духа майса (рис. 19) и мальчика-сеятеля на наверхии землекопалки (рис. 26), но роль его второстепенна. Вполне вероятно, что А и игуана считались сыновьями или воспитанниками С. Третий вариант мифа о происхождении культурных растений пока не поддается реконструкции. Главная роль в нем, видимо, отводилась богу луны, так как именно его сопровождает ягуар-лягушка с выступающими из тела плодами (рис. 4, 30).

Бог с лучами, персонаж В; миф о «бунте вещей». Как было показано выше, в различных долинах и в разное время бога луны мочика изображали неодинаково. Варианты трактовки связаны, однако, общими мотивами, что позволяет говорить не о нескольких, а об одном персонаже, обладающем следующими особенностями: он связан с луной и культурными растениями; может иметь облик птицы; положение среди мифологических персонажей позволило ему занять место главы пантеона в государственной религии; число связанных с ним сюжетов невелико, в частности он не сражается с демонами.

Подыскивая в пантеонах индейцев аналоги подобному персонажу, не приходится перебирать много кандидатур. Основных три. Чаще всего мужское божество луны — это персонаж, которому в большей или меньшей степени свойственны черты неудачника, а именно младший брат героя либо его отец. Маловероятна такая эволюция мифологии, при которой персонаж типа «луна — младший брат» превратился бы в главу пантеона. Кроме того, на росписях бог с лучами не включен в постоянно действующую пару с каким-либо другим божеством. Исключение — сцена столкновения его с божеством А, где они противопоставлены как два симметричных персонажа. Однако эта сцена столь нехарактерна для бога с лучами, что даже остаются сомнения в его идентификации. Наконец, роль бога с лучами у мочика относительно пассивна, тогда как младший брат в паре со старшим является одним из главных героев мифологического эпоса. В то же время образ бога с лучами может восходить к неудачнику старшего поколения, который обычно представлен в немногих эпизодах мифов и уже в силу своего старшинства оказывается приемлемым кандидатом на пост главы пантеона. Подобный персонаж связывается с луной в основном индейцами Западной Амазонии (ягуа, окайна, уитото, макуна, сапаро, шипибо) — области, соседней с Центральными Андами.

Второй вариант трактовки дают те мифы (камакан, юпа, са-нема, уитото, вероятно, ваунана), в которых солнце и луна соответствуют не героям-первопредкам, а духам-хозяевам, причем один из них расположен к людям, а другой им враждебен [316, с. 270, 271; 497, с. 71, 72; 502, с. 233; 503, с. 131—135, 141; 511, с. 277, 278]. Обычно бог луны в таких мифах наделяет людей огнем и (или) культурными растениями (передает их встретившемуся с ним человеку). Этот вариант маловероятен, так как мочикский бог с лучами связан с колибри и дневной хищной птицей, а подобные орнитоморфные ассоциации хозяевам в южноамериканских мифах противопоказаны.

Наконец, третий вариант содержат мифы кампа и мачигенга, живущих в перуанской Монтанье. Хотя некоторые мотивы, связанные в них с богом луны, характерны для хозяина и неудачника, в основном персонаж трактуется как герой, племенной покровитель старшего поколения. Он отец солнца, передавший людям

культурные растения [289, т. 2, 273—275; 483, с. 167—169]. Трактовка образа бога с лучами в подобном духе вполне возможна.

Какой бы ни избрать вариант, божество должно принадлежать к мифологическим героям старшего поколения и находиться в особых взаимоотношениях с одним из младших персонажей. Возможным претендентом на роль такого персонажа выступает божество *В-1*. Как и бог с лучами, персонаж *В-1* связан с птицами (его спутник и помощник — орел). Эпизод столкновения бога с лучами с божеством *А* тоже свидетельствует в пользу близости первого с *В-1*: либо оба они сражаются с *А*, либо *В-1* может наделяться атрибутами бога луны (лучи).

Допустимо сопоставить бога с лучами и с персонажем *В-2*. Божество луны руководит зооморфными персонажами в сцене подавления «бунта вещей». Ожившие предметы, судя по росписям на пирамиде Луны (рис. 42), расправляются с людьми, наделенными чертами «иноплеменников». Поскольку персонаж *В-2* также связан с «иноплеменниками», бог с лучами оказывается его потенциальным союзником.

Требуется, однако, объяснить, почему бог с лучами, который возглавляет подавление «бунта вещей», на других изображениях вместе с ожившими предметами участвует в кровавых церемониях. Дело, видимо, в различиях между двумя группами иконографических сюжетов. Сцены «бунта вещей» и его подавления божествами представляют собой иллюстрации к мифам, сцены жертвоприношений и церемоний — изображения ритуалов, которые не могут быть включены в повествование вместе с эпизодами мифов. В любой мифологии пантеон отличается от набора персонажей, упоминаемых в повествовательных текстах. Некоторые мифологические герои не пользуются почитанием, тогда как ряду почитаемых божеств отведена скромная или отрицательная роль в мифах. Характеристика персонажей при переходе от культа и ритуала к мифу часто резко меняется. Существенны и временные различия. Если действие в мифе разворачивается в эпоху творения, то ритуал связан с концепцией «вечного возвращения». Таким образом, персонажи, участвующие в церемонии представительства, лишь частично тождественны аналогично изображаемым героям мифов; в каком-то смысле это уже иные божества.

Судя по тому, что все крупные известные росписи на стенах святилищ воспроизводят либо эпизод мифа о «бунте вещей», либо церемонии с участием оживших предметов (или их предводительницы, женского божества), соответствующие сюжеты должны были занимать в мочикской мифологии важнейшее место. Сравнительные данные по андским мифологиям позволяют объяснить причину этого. В них мотив «бунта вещей» приурочен к извечно повторяющемуся эпизоду борьбы близнечных героев (солнца и месяца) с «великим ягуаром».¹⁵ Затмение, во время которого

¹⁵ Высказанное П. Лайон мнение, что мочикские изображения к мифу о «бунте вещей» отношения не имеют [304а], не кажется убедительным. Про-

ожившие предметы набрасываются на людей, объясняется тем, что ягуар пожирает светила. Если он полностью поглотит их, на смену старому миру придет новый, в котором солнце и луна возродятся. Наиболее полно этот миф сохранился у чиригуано [317, с. 126, 157, 158] и такана [211; 212, с. 40, 84, 85] в Боливии, но известны и перуанские версии. Ф. Монтесинос, чья хроника при фантастичности исторических данных небезынтересна для этнографа, пишет о том, что перуанцы во время затмений, производя шум, меча стрелы и камни, отпугивали небесных пуму и змею [327, с. 48, 49], пытающихся растерзать луну. Если светило погибнет, в наступившей тьме орудия труда превратятся в пум и рептилий, веретена станут змеями, ткацкие станки — медведями и ягуарами (после чего, надо полагать, набросятся на людей). Подобные представления — эсхатологическая проекция уже случавшейся катастрофы, о которой рассказывается в сохранившемся отрывке мифа яуйо (см. с. 56).

Для нас важно, что в перуанских мифах драматические эпизоды борьбы чудовища со светилом связываются, как правило, не с солнцем, а с луной. А де ла Каланча сообщает, что и на Северном побережье во время лунного затмения индейцы били собак. Об этом обычае перуанцев пишут и другие хронисты [60, с. 38]. Вераования чиригуано позволяют понять, почему именно вой собак мог считаться хорошим средством для отпугивания пожирателя луны. В небесном чудовище эти индейцы видят одновременно ягуара и пса. Его силуэт они различают среди лунных пятен, хотя вместе с тем отождествляют со зверем звезду рядом с луной [317, с. 123, 157, 158].¹⁶

У мочика с данным набором мифологем (чудовище, связанное с луной, борьба с ним, оживание предметов во время затмения) соотносятся, вероятно, два сюжета: борьба персонажа А с демонами, особенно с драконом, иконографически близким зверю рекуай, силуэт которого мочика, надо думать, видели на луне; борьба бога луны с ожившими предметами и их хозяйкой.

Мотив оживания предметов, нападения их и домашних животных на людей связан и с мотивом потопа: все это разные формы катастрофы, уничтожившей первых обитателей земли. У киче названные мотивы переплетены в одном тексте [36, с. 17], в мифах яуйо они включены в тексты, сходные по смыслу (см. с. 56). Поскольку рассказы о потопе распространены в Америке повсеместно, оправдан поиск этого мотива и у мочика. Отметим в данной

деланный ею анализ лишь доказывает, что мочикская версия несколько отличалась от остальных.

¹⁶ При мотивировке затмений сохраняется и связь ягуара с лягушкой, возможность замещения одного образа другим, столь характерная для мифа о происхождении культурных растений. Куна объясняют солнечное затмение тем, что светило глотает чудовищная лягушка; каража видят лягушку (а не ягуара, как чиригуано и юракаре) в силуэте лунных пятен [156, с. 45; 494, с. 638, 640].

связи изображения персонажа В-2 среди гор в позе мольбы (рис. 7). Темные кружки на росписи, — видимо, капли дождя. Как понять эту сцену?

Возможны два решения. Если мочикское искусство, в том числе сцены с участием мифологических существ, связано почти исключительно с изображением календарных ритуалов, то речь, вероятно, идет о церемонии по поводу начала дождливого сезона в Андах (от осадков в горах зависела полноводность рек, орошавших побережье). Именно так полагает А. М. Оккенгем [222, с. 275, 292]. Если же художники уделяли внимание и событиям священной истории, лежащей в основе ритуалов, то и в данном случае, возможно, изображена сцена из мифа. В таком случае вряд ли здесь показано моление о дожде. Не только в прибрежных, но и в горных перуанских мифах и легендах прекращение засухи всегда связывалось с находкой источника или сооружением канала, а не с дождем [152]. Не изображен ли на росписях ливень, потоп, желая остановить который персонаж В-2 вместе с «иноплемениками» совершает определенные магические действия? Это предположение требует, конечно, проверки; на основании имеющихся изображений сделать выбор в пользу того или иного решения нельзя.

Таким образом, миф о «бунте вещей» и связанные с ним эпизоды скорее всего повествуют о гибели (или о ниспровержении господства) древних людей и о возникновении нынешнего мира, в котором господствует сословие воинов-мочика (см. с. 131). Миф заканчивается торжеством главы мочикского пантеона — бога луны. Все это объясняет популярность данного сюжета в искусстве, в том числе монументальном.

Женское божество, миф о герое-мстителе, противоречивые версии в мочикской мифологии и их отражение в поздних мифах побережья. Для понимания места женского персонажа в мифологической системе мочика существенны росписи, в левой части которых помещена фигура обнаженной женщины с клыками во рту, чье тело терзают стервятники, а в правой — божество А с игуаной, чинящие суд и расправу над самими стервятниками, связанными веревкой наподобие людей-пленников (рис. 16). На рисунке с противоположной стороны вазы игуана и божество А опускают в могилу гроб. В яму сыплются погребальные дары, а вокруг нее рядами стоят антропо- и зооморфные существа. Неясно, положена ли на лицо погребенного маска, или оно оставлено открытым. Во всяком случае во рту нарисованы такие же клыки, как и у женщины, терзаемой стервятниками [150, рис. 5—10]. По моему мнению, на сосуде изображены три последовательных события: оставление трупа богини без погребения (акт глумления, судя по аналогичным сценам с участием людей [278, с. 22]), месть за нее, ее торжественное погребение. В мифах индейцев единственным не только убитым, но отщепенным и погребенным (или сожженным) с почестями женским персонажем может быть мать активно дей-

ствующего героя младшего поколения.¹⁷ Исключения из этого правила мне не известны. Персонаж *А* и бог-игуана, мстящие за богиню и главенствующие на похоронах, и являются скорее всего ее сыновьями.

Почему же оказывается мертвым и оставленным без погребения женское божество? Логично связать эту сцену с сюжетом подавления «бунта вещей», когда богиню как пленницу подводят к богу луны. Судьба пленников на побережье в эпоху мочика была, видимо, всегда одинаковой.

Согласно иллюстрациям к мифам (и не учитывая изображен. ** ритуалов, где отношения между персонажами иные), основные мочикские божества сопоставлены друг с другом (табл. 2).

Т а б л и ц а 2

Персонаж мифа	Боже- ство <i>А</i>	Игуа- на	Женское божество	Бог с лучами	Божество		«Инопле- менники»
					<i>В-1</i>	<i>В-2</i>	
Божество <i>С</i>	+	+	?	?	?	?	?
Божество <i>А</i>		+	+	— (?)	—	?	?
Игуана			+	?	—	?	?
Женское божество				—	—	?	—
Бог с лучами					+	?	+
Божество <i>В-1</i>						=?	?
Божество <i>В-2</i>							+

П р и м е ч а н и е. Знаком плюса (+) отмечены дружественные отношения, знаком минуса (—) — враждебные.

Учитывая данные, суммированные в табл. 2, и позднюю мифологическую традицию (противопоставление луны—ягуару, игуаны—луне и т. п.), можно довольно уверенно выделить среди мочикских божеств две враждебные группы: *А*, *С*, игуана и женское божество, с одной стороны; бог с лучами и персонаж *В* (*В-1*, *В-2*) — с другой. Казалось бы, что одна из этих групп должна представлять божеств-покровителей, другая — их противников; так оно отчасти и есть, однако в мочикской мифологии выявляются как бы две системы отсчета, в которых оценка персонажей каждой группы меняется на противоположную. Основным героем мочика, как указывалось, является персонаж *А*, а персонаж *В* связан с гибнущими «иноплеменниками». Как покровитель древнего уничтожаемого народа *В* (*В-2*) должен принадлежать к старшему поколению божеств, в то время как *А* — персонаж младшего поколения. В противоречие с этой системой вступает ряд обстоятельств. Во-первых, *А* терпит поражение в единоборстве с *В-1* (рис. 12). Во-вторых, уничтожение древнего народа в ко-

¹⁷ В случае инверсии сюжета и переноса на персонаж типа хозяина части функций героя-первопредка (например, у кашинауа [245, с. 251—254]) таким персонажем может стать и мать ягуара.

Нечном итоге оценивается отрицательно (шленение и умерщвление руководительницы оживших предметов). Даже если гипотеза о тождестве персонажей *B-1* и *B-2* не соответствует действительности, подобные факты указывают на какие-то противоречия в мочикской мифологии. Если же она верна, восстанавливается система оценок, прямо противоположная только что принятой: *B* — молодое божество, герой (связь с птицами, участие в ловле рыбы-чудовища, победитель *A*); *A* — старое божество, хозяин (связь с ягуаром, побежденный). Не отражены ли на изображениях две мифологические концепции, одна из которых восходит к представлением собственно мочика, другая — «иноплеменников»?

Обратимся к сюжету, который пока не был упомянут, но представляет большой интерес. На изображениях периода III [136, рис. 191; 149, рис. 153; 261, рис. 55, *a*] показана женщина с младенцем за спиной, которую хватает за волосы человек-ягуар. Особенности фигуры нападающего [149, рис. 153] не оставляют сомнений в том, что сцена принадлежит к числу эротических. Уверенно отождествить персонажи с уже известными нельзя, однако сам по себе сюжет характерен для вполне определенного мифа, схема которого и многочисленные северо- и центрально-перуанские версии были приведены выше (с. 57—62). Подобное изображение могло бы служить иллюстрацией к распространенному эпизоду: женщину, потерявшую мужа (беременную или с маленькими детьми), преследует ягуар.

Возьмем ли мы в качестве основного героя персонаж *A* или *B*, имеющиеся иконографические сюжеты легко развернуть в связанное повествование по схеме мифа о герое-мстителе. Конечно, для вполне обоснованной реконструкции данных еще недостаточно, поэтому сейчас лишь постараемся показать, что гипотеза о сложении некоторых мифов мочика на основе двух противоречивых версий (обе на сюжет о герое-мстителе) позволяет понять особенности мифов побережья времен конкисты, частично восходящих к мочикским, которые ипаче с трудом поддаются объяснению.

Начнем с мифа о Пачакамаке и Вичаке, сообщенного А. де ла Каланчей. Его герои обнаруживают близкие соответствия среди мочикских божеств прежде всего, если считать *B-1* и *B-2* одним персонажем (молодым героем), которому враждебен *A* (или ягуароподобные *A+C*). Персонаж *B* в этом случае соответствует Вичаке, *A+C* — Пачакамаку, бог с лучами — божеству солнца.

Основания для сопоставления таковы. 1) Как Пачакамак, так и персонажи *A*, *C* признаются почитаемыми божествами, несмотря на их роль противника героя (*A*) и характеристики как хозяина (*C*) (в позднем мифе это почитание мотивируется значением Пачакамака как дарителя культурных растений; персонажи *A* и *C* также связаны с обретением людьми растений и земледельческих навыков). 2) Вичама — сын бедной женщины, Пачакамак — создатель и глава «каси́ков и курак» (в подобном же плане противопоставлены персонажи *B-1*, в бедной одежде, и *A*, *C*, одетые богаче и восседающие на тронах). 3) Есть данные о том, что еще

в прошлом веке пирамиды в низовьях Моче, называемые ныне пирамидами Солнца и Луны, именовались иначе: Уака-дель-Соль — Уака-де-ла-Луна, а Уака-де-ла-Луна — Уака-Пачакамак [88, с. 68—78]. Мочика в периоды IV и V больше других божеств почитали бога луны и божество *C* (с которым тесно связано божество *A*), причем первый считался главой пантеона. Скорее всего, им и были посвящены крупнейшие святилища: ббльшая по размеру Уака-дель-Соль связывалась с культом бога Луны (что хорошо соответствует гипотезе о захоронении в этой пирамиде мочикских царей), а Уака-де-ла-Луна — в прошлом Уака-Пачакамак — с почитанием божества *C* (или *A/C*). Из этого следует отождествление божества *A/C* с позднейшим Пачакамаком и бога солнца с мочикским богом луны. Отметим, что в роли персонажа старшего поколения, отца молодого героя, луна и солнце легко взаимозаменяемы, что явствует из сосуществования обоих вариантов мифа в пределах одной традиции (например, у куна [495, с. 5—7, 27]).

Ряд особенностей мифа о Пачакамаке и Вичама, отличающих его от других южноамериканских текстов на сюжет о герое-истителе, объясним тем, что наряду с одной мочикской версией на него оказала влияние и другая, в которой герой — не божество *B* (\approx Вичама), а божество *A* (\approx Пачакамак).

Эти особенности следующие. 1) То, что не Вичама, а Пачакамак является почитаемым божеством, — довольно редкий случай инверсии в данного рода мифах (представим себе гл. 2 «Пополь-Вух», завершающуюся прославлением владык Шибальбы и утверждением их культа). 2) Только в мифе из Уауры убийство матери героя происходит в момент отлучки не мужа, а сына, хотя мотивировка отлучки (Вичама ушел путешествовать) традиционная. Этот факт объясним тем, что по отношению к божеству *A* (\approx Пачакамаку) бог с лучами (\approx солнце) и *B* (\approx Вичама) составляют единую группу враждебных существ, как по отношению к персонажам этой группы — божества *A*, *C*, слившиеся в образе Пачакамака. Тем самым открывается возможность свободной замены двух персонажей в разных эпизодах. 3) Не только Вичама, но и Пачакамак назван сыном солнца. Мотив родства героя и антагониста по отцу уникален для подобных мифов. В результате оказывается нарушена четкая привязка персонажей к поколениям — Пачакамак становится одновременно и старым персонажем, как противник и потенциальный отец Вичамы, и молодым, как его брат. Все это можно объяснить тем, что в образе Пачакамака слились представления о старом персонаже — хозяине, божестве *C*, и о молодом герое, божестве *A*. 4) Эпизод гибели матери Вичамы, растерзанной стервятниками, в точности соответствует мочикскому рисунку, на котором стервятники клуют труп женского божества (вероятно, матери персонажа *A*).

Следы соединения двух версий обнаруживаются также в мифе о Пачакамаке и Коне. Он, вероятно, ближе той мочикской традиции, в которой главным героем является персонаж *A*. С *A* сопо-

ставим Пачакамак, а Кон, связанный с истребляемым древним народом, — с персонажем В-2. Однако Кон проявляет и свойства молодого божества, наказывая созданных им людей и придавая земле нынешний облик. Такое наказание — аллоформа катастрофы, уничтожившей древнюю расу, и эквивалентно позднему истреблению людей Пачакамаком (а в мифе А. де ла Каланчи — истреблению людей Пачакамака Вичамой).

Реконструируемый образ женского божества мочика интересен в связи с генезисом образа богини Урпай-Уачах (как и в случае с Пачакамаком, имя кечуанское), культ которой был к приходу испанцев распространен на Южном и Центральном побережьях ¹⁸ [119, с. 75; 153, с. 34; 404, с. 321, 322]. В зависимости от ситуации оценка (положительная или отрицательная) мочикской богини меняется. Не менее сложна и характеристика Урпай-Уачах. Богиню называли женой Пачакамака [64, с. 27], что уже предполагает двойственность образа, ибо Пачакамак сам сочетает признаки молодого героя и хозяина. Урпай-Уачах считалась хозяйкой рыбы и богиней моря, но одновременно выступала и как дарительница плодородия полей, из грудей которой струятся реки, орошающие землю [119, с. 75]. В мифе яуйо она в образе вшивой старухи (ср. мочикские сосуды в виде покрытой вшами клыкастой женщины) противостоит молодому герою Кунирае [64, с. 27—29]. Последний типологически близок богу с лучами и персонажу В: он действует в облике нищего (ср. бедную одежду В-1), превращается в птицу, и с ним, возможно (Ф. де Авиле, записавшему в XVI в. тексты, не удалось узнать это точно от своих информаторов [64, с. 23]), связана более ранняя мифологическая эпоха, нежели с основным героем яуйо — Париакакой.¹⁹

Конечно, мочикская богиня не была единственным источником для сложения образа Урпай-Уачах. На Южном побережье на позднем (примерно синхронном мочика-IV) этапе культуры наска

¹⁸ На Северном побережье почитали богиню земли Вис [98, с. 317], но о ее функциональном тождестве или различии с Урпай-Уачах известно мало (некоторые мои предположения по этому поводу см.: [18]).

¹⁹ М. Ростворовски сближает Кона и Кунираю (Кон-Ирая [403, с. 317, 318]). Мы не беремся судить о лингвистической правомерности подобной параллели, но типологически персонажи действительно схожи как через сближение их обоих с мочикским божеством В, так и через ряд сопоставлений. Дело в том, что в мифе о Кунирае рассказывается, как он, придя в дом Урпай-Уачах, жены Пачакамака, выфросил у нее из садков рыбу (она — хозяйка рыбы), и с тех пор рыба появилась в море. С другой стороны, известный структурно схожий миф о происхождении моря [99, с. 301]. Согласно ему, Пачакамак создал море, но держал его в кувшине, который дал на хранение мужчине и женщине. Те разбили кувшин, и пролившаяся вода образовала океан. В наказание Пачакамак превратил мужчину в обезьяну, а женщину в лису, от которых пошли нынешние обезьяны и лисы. Кунирая явно соответствует мужчине, выпустившему воду в океан, но в то же время последний сближается с Коном (подобно людям Кона, он превращен Пачакамаком в обезьяну). Сама Ростворовски отмечает, что из животных Кунирае враждебна лиса, тогда как для Пачакамака это сопутствующий зверь. Таким образом, во всех мифах побережья и прилегающих районов противопоставлены Кон и Пачакамак.

также изображалось женское божество то с растениями в руках, то с потоком воды, полным рыб и креветок, льющим из рта, что соответствует образу Урпай-Уачах с ее двойной функцией: хозяйки моря и дарительницы плодородия полей [9, с. 80]. По-видимому, по всему побережью существовали изофункциональные божества, что вело к их отождествлению в условиях культурной интеграции в инкское и предынкское время.

Итак, приведенные выше соответствия между текстами времен конкисты и сюжетами мочикских изображений свидетельствуют по крайней мере о том, что основной набор мифологем оставался постоянным и что сюжет о борьбе молодого божества со старым (а возможно, и конкретнее — миф о герое-мстителе) был тем образцом, на который ориентировались разнообразные тексты.

Видимо, в доиспанский период на Северном побережье одновременно бытовали разные версии мифа на подобный сюжет. Ниже я попытаюсь показать, что такая ситуация — не случайность, а закономерное следствие, вытекающее из особенностей социальной организации у народов Анд.

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Предварительные замечания. Социальная организация — наименее изученный аспект мочикской культуры. Отсутствие древних письменных памятников, ненадежность сопоставлений с данными о перуанских обществах XVI в., которые сами исследованы недостаточно, неясность ряда вопросов в общетеоретическом плане — все это лишает возможности осветить многие стороны общественной структуры мочика.

Реконструкцию социальной организации мочика впервые предложил Р. Ларко Ойле [270, гл. V, VI]. Отмечая существование на Северном побережье больших пирамид, т. е., вероятно, храмовых центров, и основываясь на сценах, в которых люди или божества запечатлены в ситуациях господства—подчинения, он предположил наличие у мочика деспотического теократического государства. Г. Хоркхеймер подчеркивал, что в эпоху мочика на побережье нет крупных дворцовых комплексов и много пирамид и на этом основании также делал вывод о сосредоточении власти в руках жрецов [227, с. 32]. Многие исследователи считают возможным писать о крупном государстве у мочика [145, с. 1; 276, с. 167; 337, с. 57, 58; 506, с. 132, и др.]. Что касается частных вопросов, то Э. Бенсон, например, определяет в качестве жрецов персонажи, голова которых укутана платком, однако в ее интерпретации чуть ли не на всех росписях изображены жрецы, что несколько сомнительно [80, с. 111—113, 134, 135]. На русском языке аргументы в пользу наличия у мочика классового общества и государства суммированы в книге В. А. Башилова [5, с. 117—123].

Наиболее ценный вклад в изучение общественных отношений у мочика внесли в последние годы американские археологи М. Мосли и И. Шимада. По материалам раскопок им удалось сделать ряд выводов, касающихся вопросов организации производства на Северном побережье в древности. Напомним, что на сырце пирамид Солнца и Луны в долине Моче выявлено более ста разных знаков.¹ Учитывая, что в эти сооружения уложено несколько

¹ Позднее маркированные кирпичи были найдены и на пирамиде Уак-Вентана в долине Лече (Шимада, лич. сообщ., 1979 г.).

сот миллионов кирпичей, знаки не могли быть индивидуальными клеймами, а принадлежали группам мастеров. Поскольку одни и те же знаки сохранялись на протяжении многих этапов строительства, эти группы должны были быть устойчивыми и скорее всего, по мнению Мосли, представляли собой общины. Знаки коррелируют и с сортами глины, из которой готовились кирпичи. Сырцовый массив пирамид складывался посекционно; каждой общине, вероятно, вменялось в обязанность соорудить определенную секцию, и вся работа от изготовления кирпичей до укладки лежала на ней. Через некоторое время та же община снова привлекалась к несению повинности, и, таким образом, в верхнем строительном горизонте появлялись уже встречавшиеся знаки. Вывод о строительстве пирамид силами общин подкрепляется и данными о принципах организации работ среди индейского населения в эпоху чиму и в раннеколониальный период. Маркировка кирпичей косвенно свидетельствует о существовании системы учета и контроля труда общинников, и в этом смысле знаменательно, что в нижних строительных горизонтах знаков нет [206, 332].

Раскопки И. Шимады на городище Пампа-Гранде позволяют поставить вопрос, не выполнялись ли различные ремесленные работы зависимым населением, пользовавшимся не принадлежащими ему средствами производства (государственными, храмовыми и т. п.). В так называемом секторе *H* (квартале 160×200 м, прилегающем к монументальному комплексу с главной пирамидой) обнаружены группы помещений, в которых, судя по планировке и характеру культурных остатков, автор раскопок видит мастерские (меднолитейную, возможно, ткацкую, по производству извести, изготовлению чичи) и подсобные сооружения (кухни, места, где располагались люди, контролировавшие работников) [441, 442]. Если в секторе *H* и были жилые помещения, в них не могли разместиться все, кто здесь трудился. Наиболее вероятно, что работники приходили лишь днем из обширного квартала, расположенного на краю городища.

Хотя окончательные заключения делать рано (сам И. Шимада осторожен в выводах), маловероятно, что мастерские и прочие постройки сектора *H* находились в собственности приходящих работников. Напротив, связь этого квартала с монументальным комплексом делает вероятным его принадлежность храму или государству. Анализ известного мочикского изображения ткацкой мастерской, в которой одновременно трудятся восемь ткачих, а еще шесть человек (некоторые более высокого ранга, чем остальные) заняты в управлении и обслуживании (рис. 5), согласуется с результатами раскопок Шимады. Подобная мастерская была скорее всего государственной или храмовой. А. де ла Каланча сообщает, что на Северном побережье имелись «девственницы, посвященные луне, подобные посвященным солнцу в Куско» [98, с. 555]. Что касается таких девственниц в Государстве Инков, то в своих «монастырях» они занимались в основном ткачеством

[22, с. 202], составляя важную категорию несвободного населения. Не исключено, что сходный институт существовал уже у мочика.

Работы М. Мосли и И. Шимады подтверждают перспективность археологических исследований для реконструкции социальных отношений у мочика. Наряду с ними возможны и необходимы исследования, ориентированные преимущественно на анализ иконографических источников. Мною ранее уже были привлечены для изучения структуры мочикского общества изображения на мифологические темы [12]. В настоящем издании ряд вопросов уточнен.

Иконографические памятники как источник для изучения социальной структуры мочика. Пытаясь выявить на древних изображениях те или иные общественные группы, необходимо помнить, что там отражена не непосредственно социальная структура, а представления о ней людей того времени. Но, хотя картина общества дана в преломленном свете, характер этого преломления закономерен, так что полученные выводы могут быть использованы для определения особенностей реального общества.

Мир мочикских божеств напоминает человеческий. Он либо прямо замещает его (в иллюстрациях к мифам), либо противопоставлен ему (в ритуальных сценах), но организован по его подобию. Поэтому социальные группы мочика были названы мною по именам характерных мифологических персонажей. Для описания некоторых групп данные мифологии имеют решающее значение, что было обосновано ранее [12]. Не считая бога с лучами, вопрос о земном эквиваленте которого рассматривается особо, среди божеств и людей на изображениях мочика выделяется пять социальных групп.

Группа лиса. К ней принадлежат лис, морской орел, колибри, стрекоза, утка, олень, пума, ягуар, многоножка и, может быть, ряд других зооморфных божеств, а также бобы. С ней же сопоставимы ожившие предметы и в какой-то степени демоны. Члены этой группы сражаются друг с другом и показаны идущими на войну, являются рядовыми участниками массовых церемоний (ритуальный бег, игра в бадминтон, толкование знаков на фасолинах), во время жертвоприношений убивают пленников, отсекая им головы ритуальным ножом; голова одного из них, лиса, служит моделью для «портретных» сосудов наиболее распространенного типа (голова молодого или средних лет мужчины в повязке особой формы: широкая лента охватывает лоб, из-под нее на уши, мочки которых обычно украшены вставками, спускаются складки материи, возможно набивной).

На персонажах группы лиса, как правило, надеты рубашка и юбочка, иногда с плащом поверх, реже — длинная рубашка, на голове или повязка описанной выше формы, или шлем. Одежда почти всегда украшена (в том числе, вероятно, золотыми бляшками [304, с. 6, 7]), но украшения эти просты и не стесняют свободы движений. Некоторые из персонажей (морской орел, утка) занимаются рыбной ловлей, и в этих случаях на них бедная

одежда (набедренная повязка, волосы перехвачены простой лентой).

Богатые костюмы на божествах группы лиса и то, что война и ритуал — почти единственные категории действий, в которых они заняты, позволяют предполагать в них представителей знати (родовую аристократию?). Эти персонажи образуют основную массу божеств, в то время как прочие группы немногочисленны по составу. В сценах с участием людей, а не божеств подобная диспропорция не столь выражена: здесь часто показаны люди более низких социальных групп (главным образом в качестве лиц, имеющих отношение к культу и магической практике). Создается впечатление, что знатные божества-воины не только воплощают на мифологическом уровне соответствующую социальную группу, но и в некоторых случаях замещают, подменяют собой всю общину.²

Группа Аи-Апека. В эту группу входят два персонажа: антропоморфное божество (Аи-Апек Р. Ларко Ойле, в котором следует видеть божество С, но, может быть, также и А) и сова-воин.³ Принадлежит ли к ней же бог-игуана, пока неясно. Божество С руководит церемониями, восседая на троне или стоя на вершине пирамиды, не сражается лично и не изображается идущим на войну, не убивает сам пленников во время жертвоприношений, хотя встречаются отдельные изображения данного персонажа, держащего отрубленную человеческую голову и нож; если на «портретных» сосудах в виде головы Аи-Апека показан убор, то это относительно редко встречающийся богатый шлем.

В образе совы-воина больше подчеркнута его роль военного руководителя и меньше — руководителя церемоний, хотя это божество также изображается на вершине пирамиды, совершая какие-то сакральные действия [454, обл.]. Плот с восседающим на нем богом-совой тянут через реку люди в бедных одеждах [148, рис. 68]. На одной из росписей хорошо видна разница в иерархии между совой и лисом [223, рис. 7; 279, рис. 47]: лис — воин, может быть, пришедший с известием или за получением приказа; сова — начальник, отдающий приказ. Фигура совы почти вдвое выше фигуры лиса.⁴

Как антропоморфное божество, так и сова носят богатое воинское облачение (иногда поверх него — плащ), а на голове шлем либо сложный церемониальный убор.

Выше было показано, что, судя по материалам погребения «воина-жреца» в Виру, с божеством С отождествлялись знатные персоны, наделенные властью (прежде всего культовой) в границах относительно небольшого района.

² В отношении эпоса подобное явление было рассмотрено Ю. В. Андреевым на примере «Илиады» [1, с. 71—74].

³ Сова-воин рассматривается отдельно от совы в платке — эпонима другой группы (см. с. 135).

⁴ Данная сцена имеет, вероятно, отношение к сюжету «бунт вещей», но не касаюсь сейчас ее мифологического содержания.

Изображения людей в роскошных головных уборах и одеждах, сидящих в торжественной позе, как и фигуры клыкастого антропоморфного божества, встречаются с самых ранних этапов культуры мочика. Скорее всего, институт локальных правителей восходит к племенным вождям или жрецам. Однако к периоду IV подобный вождь-жрец, правивший на ограниченной территории, не был уже высшим звеном в иерархии власти. Возможно, вожди-жрецы являлись и административно-хозяйственными руководителями либо наряду с ними существовали местные «светские» правители, которым пока не удалось подобрать соответствия в мире божеств.

Группа баклана. Данная группа четко не выделяется. Входящие в нее персонажи (баклан, ящерица, мышь, урубу) по многим признакам существенно различаются. Общее у них — в среднем более низкий, чем у персонажей группы лиса, статус. С другой стороны, если они и связаны с выполнением предположительно шаманских, магических действий, то в меньшей степени, чем сова и обезьяна (об этом см. ниже).

Персонажи группы баклана участвуют в массовых церемониях (только баклан и ящерица), но реже, чем божества группы лиса; бывают изображены в одежде воинов с оружием в руках (баклан, ящерица, мышь), но их фигуры в этих случаях меньше фигур прочих божеств; часто показаны с тамбурином в руках (баклан, морской лев), в то время как персонажи группы лиса в качестве музыкантов почти не изображаются; представлены в роли слуг, т. е. несут носилки (мышь, ящерица), гребут в лодке (бакланы), прислуживают при жертвоприношениях, но сами пленников не убивают (урубу).

Одеты эти персонажи (подобно людям в аналогичных ситуациях) так же, как божества группы лиса, но бедная одежда на них встречается чаще. Урубу всегда в особых подпоясанных балахонах, характерных только (?) для женщин.

С группой баклана кое в чем сопоставим персонаж *B-1* (не принадлежит к числу типичных божеств-воинов, не участвует в массовых церемониях, изображается с тамбурином в руках). Это касается и персонажа *B-2* (возможно, тождественного *B-1*), хотя он более явно связан с выполнением культовых действий. Несомненно, что персонажи *A* и *B* противопоставлены в социальном плане.

Отожествление персонажей группы баклана с представителями реальных общественных групп затруднено. Если говорить о значительных слоях непривилегированного населения, то, учитывая как данные по социальной структуре Государства Инков, так и аналогии с другими древними цивилизациями, можно ожидать, что в мочикском обществе были два таких слоя: рядовые общинники и несвободное население, утерявшее связь с общинами. Расходясь в оценке того, насколько существенны различия в положении этих групп, разные исследователи признают само их наличие [27, 28, 44, 50]. У инков последнему слою соответствовали *янакуна* — зависимые люди, различавшиеся по положению и про-

исхождению (с чем связаны их противоречивые оценки у хронистов и современных исследователей), но имевшие по крайней мере то сходство, что все они порвали связи с общинами [47, с. 50—53; 349].

Положение персонажей группы баклана (редкость участия в массовых церемониях, бедная одежда, использование в качестве слуг) дает некоторые основания для их сопоставления с янакуна. Однако, с другой стороны, с теми божествами этой группы, которые иногда изображались в качестве воинов и участников церемоний, могут быть сопоставлены и общинники. В ритуалах, проходящих с участием людей, наряду со знатными воинами, стоящими на переднем плане, встречаются и фигурки меньшего размера, в более скромной одежде [67, табл. 48; 264, рис. 1, 2]. Аналогично в мифической сцене ящерицы составляют толпу рядовых воинов [270, табл. XXX].

Трудность сопоставления незначительных мочикских божеств с людьми из реальных общественных слоев объясняется, видимо, тем, что в отличие от божеств группы лиса, знатных воинов, они изображаются не благодаря своему социальному статусу, а вопреки ему, в силу иных причин (сопровождающая другие персонажи или совершая сакральные действия). Вызывает удивление не плохая представленность в мочикском пантеоне персонажей низших социальных групп, а то, что некоторые божества все же в основном изображаются как лица незначительные и не имеющие особо тесных связей со сферой культа.

Группа обезьяны, «иноплеменники». Основным представителем этой группы среди божеств является обезьяна. По крайней мере отчасти с ней сопоставимы летучая мышь и персонаж В-2. Духи растений относятся главным образом к группе совы, но нередко имеют и признаки данной группы.

Как указывалось в гл. 5, бог-обезьяна обладает атрибутами «иноплеменников» и выполняет только сакральные функции. Сочетание этих двух обстоятельств немаловажно. Дело в том, что вся «этническая» группа «иноплеменников» практически тождественна на изображениях социальной группе знахарей, жрецов, шаманов.

К. Доннан и А. М. Оккенгем [148, 149, 214, 435, 436], основываясь на сведениях о южноамериканском шаманстве и практике современных перуанских курандеро, считают шаманскими такие атрибуты, как погремушка, бич, связки семян эспинго (*Nectandra*? См.: [428, с. 148, 149; 510, с. 88]) и еще каких-то плодов, раковины, куски обладающего наркотическим действием кактуса сан-педро. Семена эспинго, в частности, широко применяются в перуанской народной медицине. На изображениях они всегда находятся в руках людей и божеств с признаками «иноплеменников» (рис. 10, 37).

«Иноплеменники» имеют при себе также разнообразные сосуды в различном наборе, прежде всего с известью, употребляемой при жевании коки и способствующей выделению кокаина (рис. 7).

В культуре индейцев Анд кока занимает не менее важное место, чем табак у жителей тропических низменностей. Сейчас в Перу и Боливии употребление этого наркотика профанировано, но в прошлом было связано с совершением только сакральных действий. У сохранивших в основном традиционную культуру коги Северо-Восточной Колумбии получение сосудика для извести — важный эпизод в ходе посвящения будущего жреца [392, с. 280; 394, с. 22]. Велика роль коки в ритуалах такана, живущих у восточных предгорий Анд [212, с. 94, 95; 338].

Некоторые иконографические сюжеты с участием «иноплеменников» не могут быть пока однозначно истолкованы, но ритуальное назначение соответствующих действий серьезных сомнений не вызывает. В частности, речь идет об изображениях людей, держащих в руках небольшого хищника из семейства кошачьих, утку, морского орла либо орнаментированную рубашку [78, рис. 5-10; 128, с. 94; 149, рис. 36; 151, табл. 1; 196, с. 78, рис. 27, 54; 227, с. 59; 258, табл. 17; 326, рис. 4; 427, с. 137; 479, рис. 26; 498, рис. 433—435, 456—462].

Интересны жезлы в руках «иноплеменников», украшенные рядом силуэтных треоульников. Если художник намеревался изобразить пучки перьев, прикрепленные к деревянной основе, то в таком случае подобные предметы в точности соответствуют шаманским жезлам чамакоко и других южноамериканских племен (кол. МАЭ, № 1379 и др.).

Итак, «иноплеменники» — люди, связанные с культовой сферой, причем совершающие обряды приватно. Этим они отличаются от верховного вождя-жреца, руководящего массовыми церемониями среди знатных воинов. В то же время «иноплеменники» сопоставимы с создателями горной культуры рекуай. Как было показано Г. Кучером и Г. Диссельхоффом, имеются два основания для такого заключения. Во-первых, если данные персонажи показаны на фоне пейзажа, то это всегда горы. Во-вторых, внешние особенности «иноплеменников» находят соответствия на изображениях культуры рекуай (головные уборы, украшенные отрубленными человеческими руками, квадратные сумки с бахромой, прикрепленные к сумкам головы-трофеи и др.). Добавим также, что оценивать «иноплеменников» как чужаков заставляет их положение побежденных. Из 15 известных мне сцен единоборства между двумя группами воинов, в которых результат уже определен, в 14 «иноплеменник» проигрывает. Только в одном случае он берет в плен своего противника, но как раз в этой сцене изображен не поединок двух воинов, а сражение с несколькими участниками: воины-мочика уже спешат на помощь своему товарищу [67, рис. 67].

Как же согласовать этническую и социальную атрибуцию «иноплеменников»? Если они — шаманы и жрецы, то почему наделены признаками чужаков и сражаются с воинами мочика? Если же действительно иноплеменники, почему столь многочисленны их изображения и чем объяснить, что даже во время боя

эти люди не расстаются с культовыми предметами — сумками для кожи? Данное противоречие неразрешимо, если пытаться интерпретировать мочикские росписи как своеобразные этнографические зарисовки, изображения реальных людей и битв. Однако оно исчезает, коль скоро мы подойдем к произведениям древнего искусства как к памятникам, фиксирующим идеологические представления и мифы. Я бы сказал, что изображения характерных для «иноплеменников» атрибутов имеют этнографическую ценность, но сами «иноплеменники» — не «этнографический» народ.

Одним из распространенных андских (и не только андских) мифов является предание о первой войне, разгоревшейся некогда между противостоящими фратриями или их подразделениями. Эти две группы связаны с разными социальными феноменами, в частности одна — с правителями и воинами, другая — с жрецами. Сопоставление соответствующего подразделения с жрецами не означает, однако, что впоследствии все члены данного клана или группы кланов должны были исполнять культовые обязанности: классификация носит более символический, чем реальный, характер.

Эта первая война заканчивается победой правителей. В новом, едином этносе они теперь доминируют над жрецами, тогда как раньше было наоборот. Структурно миф очень сходен с преданиями о первоначальном господстве в обществе женщин, чья власть была затем свергнута мужчинами (см. тексты тукуна, мундуруку, камаюра, банива, она, яганов и др.: [193, т. 1, с. 599—603; т. 2, с. 1337, 1345; 254, с. 55, 57; 347, с. 89—91; 358, с. 77, 78, 134; 412; 487, с. 111—114, 119, 120, 257, 266]). Возможно, что в историческом плане миф о победе правителей над жрецами — прямое развитие сюжета о низвержении власти женщин, тем более что группа жрецов в ряде случаев оказывается в таком же положении по отношению к группе мужчин-воинов, в каком находятся женщины [512, с. 112, 113].

Соответствующие концепции у инков и у современных кечуа были рассмотрены Т. Зойдемой [512, с. 101, 104, 111—113, 138, 156, 163—170, 206, 212, 243—246]. Он доказывает, что социальные классификации индейцев Анд обычно предусматривают деление коллектива (понимаемого в разных пределах — от жителей данной деревни до человечества в целом) на *кольяна* (группа эго, свои), *пайян* (потомки от смешанных браков) и *кайао* (чужие). Правители и воины, завоеватели попадают в первую группу; жрецы, иноплеменники и несвободное население типа *янакуна* — в *кайао*; завоеванное автохтонное население — в *кайао* и *пайян*. Сопоставление жрецов с иноплеменниками и с *янакуна* для нас исключительно важно, и мы к нему еще вернемся.

Одновременно с троичными классификациями для андских народов характерны двоичные и четверичные, в частности деление на *анан* (*hapan* — «верх») и *урин* (*hurin* — «низ»). Клань (*айлью*) *кольяна* всегда относятся к *анан*, *кайао* — к *урин*. Группа *пайян*

может примыкать то к кольяна, то к кайао. Добавим, что в Андах противостояние верха и низа помимо чисто символического имеет и более конкретный этнический смысл. В период конкисты население здесь делилось на две группы: *уари* и *льякуас*, — первоначально враждебные друг другу и резко различавшиеся по культуре (*уари* — аборигены, земледельцы долин, *льякуас* — скотоводы-горцы, завоеватели). Однако в ряде местностей *уари* и *льякуас* смешивались, так что не только их селения оказывались в пределах общего политического объединения, но и часть айлью одного селения вела свое происхождение от *уари*, а часть — от *льякуас* [154]. Хотя дуальные классификации как таковые древнее, разумеется, любых исторических этносов, особенности противопоставления *анан* и *урин* в Андах, вероятно, сформировались в результате взаимодействия между *уари* и *льякуас*.

Инки — одно из племен *льякуас*, подчинившее древних земледельцев в долине Куско. Мифическая война правителей и жрецов — это вместе с тем образец, на который ориентируется полуполюгендарная традиция о борьбе инков с аборигенами, а в какой-то мере — и с племенем *чанка* на заре инкской экспансии.

До сих (по крайней мере до недавних) пор в Андах, от Эквадора до Боливии, индейцы в начале года собираются на ритуальные сражения.⁵ Видимо, этот обряд воспроизводит изначальную битву-прецедент между двумя *фратриями*, этносами и т. п., хотя, конечно, имеет и другие функции.

Надев лучшие одежды, индейцы сходятся в месте, удаленном от полей и поселков. В зависимости от того, кто из какого селения прибыл, они разбиваются на две группы и начинают метать друг в друга камни из пращи. Жителям селения, одержавшего победу, в наступающем году обеспечен богатый урожай. Битва представляет собой форму жертвоприношения: в некоторых районах пролитая кровь предназначается в жертву местному божеству. Еще недавно победитель окроплял ею свое поле. Считается, чем больше в сражении убитых и раненых, тем щедрее будет земля. Победителям достается имущество пленников [51, 93, 188, 205].

Ассоциация битв с прецедентом эпохи творения не декларируется ясно современными информаторами, однако они утверждают, что ритуальные сражения воскрешают эпизоды борьбы инков против *исанцев* в годы конкисты и восстания Тунака Амару [188, с. 289]. Поскольку в представлениях перуанских горцев эти события сейчас вполне мифологичны и глубже их историческая память не простирается, можно утверждать, что древний миф лишь вытеснен более новым, но что суть мифологемы — ежегодное воспроизведение сражения-прецедента — сохранилась.

Противостоящие в ритуальных битвах стороны относятся друг к другу как скотоводы и земледельцы, *льякуас* и *уари*, *анан*

⁵ В эпоху конкисты этот обычай был распространен и в Колумбии: у *лаче*, *кимбая* [169, кн. 1, с. 24, 25; кн. 7, с. 281], *лили* и, вероятно, *куэва* (*куна*) [53, с. 55]. Более или менее близкие аналогии ему можно найти и у других южноамериканских индейцев, вплоть до огнеземельцев и *яноама*.

и урин, кольяна и кайао [188, с. 293—296; 512, с. 211, 212]. Сейчас эти противопоставления, естественно, сглажены, но они восстанавливаются для прошлых эпох. С одной стороны, хронисты сообщают о ритуальных битвах между фратриями; с другой — многие противостоящие ныне группы в прошлом, очевидно, находились в состоянии не только лишь ритуальной вражды. Старики помнят, что из черепов убитых некогда делали чаши — обычай, более характерный для настоящих, чем для обрядовых, конфликтов. Участвующие в сражениях индейцы часто живут за несколько десятков километров друг от друга; до вхождения в состав Государства Инков соответствующие территории должны были принадлежать к разным политическим единицам.

Короче говоря, генезис андских ритуальных битв сложен. Однако во всех типологически и хронологически более древних действиях такого рода противостоящие стороны не считались, вероятно, равными и тождественными друг другу, а относились одна к другой как члены дуальных оппозиций (анан—урин и т. п.).

Кстати, и в мифах на сюжет о герое-мстителе, записанных в эпоху конкисты на севере Перу, нашел, видимо, отражение тот же конфликт «верха» и «низа». Ведь обозначение антагонистов в тексте горцев уамачуко (*uachemines*) соответствует обозначению прибрежных рыбаков (*uachimis, uachimine yunga*), чьим покровителем был, очевидно. *Vichama* — герой текста А. де ла Каланчи [192, с. 273, 1073; 466а, с. 214]. Оба мифа есть своего рода зеркальные отражения одного сюжета, распространенного у разных (но соседних и исторически тесно связанных) этносов.

Вернемся к мочикским изображениям. В свете изложенных выше данных по мифологии и этнографии неруанских индейцев становится вероятным, что группа «иноплеменников» — особая классификационная единица, связанная как с жрецами, так и с чужаками и древним домочикским населением. Она соответствует фратрии урип (а в рамках четверичного деления — подразделению Кунтисуйю) у инков. Наличие среди «иноплеменников» двух (или более) подгрупп соответствует каким-то особенностям внутренней организации данной части мочикского общества.

Понятно присутствие рекуоидных черт в облике «иноплеменников». Люди культуры рекуай (в широком смысле: речь скорее идет о группе родственных культур) не только были соседями мочика, но и в некоторых долинах могли составлять субстратное, завоеванное население. Особенно это касается Санты и Непеньи, где встречены погребения с рекуоидной керамикой [105, рис. 2; 385, табл. 3, 4]. Весьма вероятно, что некоторые кланы мочика вели от ее создателей свою родословную.

По мнению И. Шулер-Шёмиг и А. М. Оккенгем [219, 428, 429], сцены битв мочика с «иноплеменниками» воспроизводят ритуальные сражения. Такой подход позволяет объяснить причудливую экипировку воинов, обвешанных сумками с кокой, которые наверняка мешали бы им в реальном сражении, однако связь «иноплеменников» одновременно с людьми рекуай и с испол-

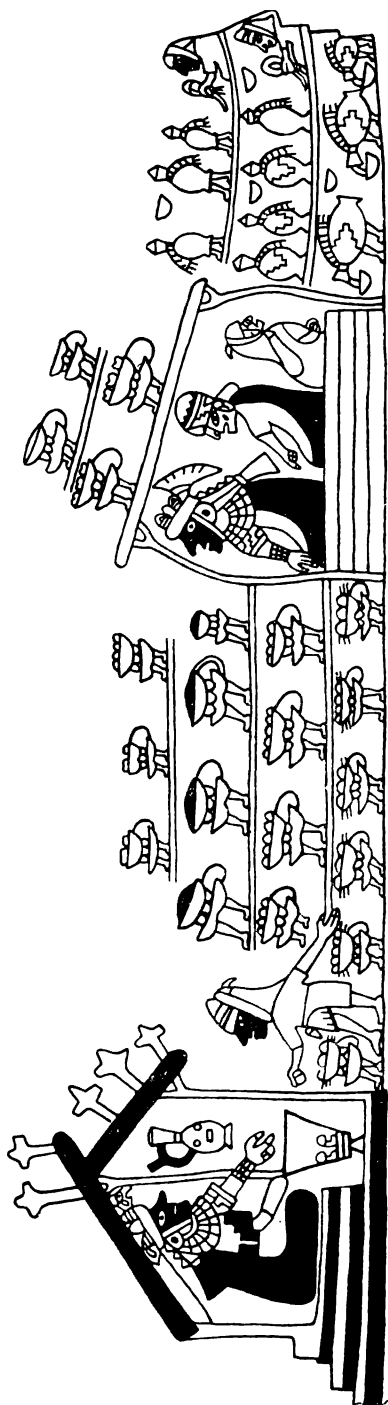


Рис. 43. Роспись на сосуде периода IV. Люди в платках и рубанках (представители группы совы) подводят «стадо» сосудов к знатному лицу.

нением культовых действий остается непонятной. На мой взгляд, в сценах на сосудах запечатлены не сами ритуальные битвы, а их мифический прототип. Сумки и прочие атрибуты — лишь знаки, которые должны показать принадлежность персонажей к соответствующей классификационной группе. Могут ли воины в подобной экипировке реально сражаться, занимало художника не больше, чем вопрос, как выглядели в действительности существа с головой ягуара и человеческим телом.

Теперь мы можем объяснить и сосуществование в мочикской мифологии противоречивых версий. Описанные выше символические классификации обратимы и зависят от групповой принадлежности эго. У инков среди четырех четвертей, на которые делились страна и город, первенствующее положение, как правило, отводится Чинчайсуйю, связанной с правителями, но в одном случае — Кунтисуйю, бывшей подразделением жрецов [512, с. 161]. Объяснить это можно тем, что из данной четверти происходил сам информатор.

Покровителем отдельных фратрий и у инков, и у мочика выступают разные божества. Соответственно оценка мифологических персонажей, запечатленных на росписях, и их значения в пантеоне могла меняться. Она зависела от клановой принадлежности лиц, наблю-

давших за созданием тех или иных произведений искусства.

Группа совы. Эпонимом данной группы служит сова в платке, плотно закрывающем голову. В эту же группу входят духи растений. Подобно обезьяне, сова совершает знахарские действия [148, рис. 80; 435, рис. 6; 436, с. 380] и, кроме того, присутствует при массовых церемониях, находясь рядом с божеством-руководителем и держа в руках бич (рис. 2). В односюжетных сценах с участием людей аналогично одетый человек сидит, видимо, в подсобном помещении храма, где хранятся либо сосуды, либо ритуальные предметы (рис. 27) [264, рис. 1, 2].

Почти несомненно, что люди, одетые так же, как бог-сова, выполняют не только сакральные, но и административно-хозяйственные функции. На рис. 43 представлено здание на вершине пирамиды, в котором сидит высокопоставленное лицо. На нем богатое облачение воина. В здании напротив находятся два человека в более скромных, но тоже характерных для персонажей группы лиса костюмах. Третья же фигурка (самая маленькая) в этом доме изображена в платке, туго обтягивающем голову. Сходно с ней одетые люди с бичами в руках гонят к правителю «стадо» кувшинов и мисок на ножках, наполненных едой и напитками. Независимо от того, для чего предназначены приношения (дань ли это, погребальные дары, пища или питье для участников праздника), видно, что люди в платках распоряжаются некоторыми ценностями.

На росписи с изображением ткацкой мастерской аналогично одетые люди, по-видимому, руководят работами (рис. 5).

Различные персонажи мочика имеют на лице и теле физические изъяны. Среди людей рассматриваемой группы процент лиц с подобными уродствами значительно выше, чем в среднем. Из 287 известных мне «портретных» сосудов 24 изображают голову человека в туго повязанном платке. У более чем 40% последних (10 экз.) имеются физические недостатки, тогда как среди остальных 263 этот процент равен 11 (27 экз.). С уродствами на лице и теле показано большинство духов картофеля — персонажей, относящихся, судя по одежде, к группе совы. Духи картофеля и арахиса часто выступают в роли музыкантов, играющих на флейте или бьющих в тамбурины. Люди же тамбуристы почти всегда наделены физическими недостатками [59, табл. 139; 62, с. 25; 128, с. 107; 241, табл. 161, d; 310, с. 769; 368, с. 116; 463, рис. 47¹].

Группы совы и обезьяны близки друг к другу. Персонажи в платках нередко имеют признаки «иноплеменников», прежде всего прическу с чубом. Деятельность тех и других касается культовой сферы; разница, видимо, в том, что «иноплеменники» более связаны с исполнением самих магических актов, а люди в платках — с обслуживанием церемоний. Напрашивается мысль, что персонажи группы совы соответствуют янакуна. По-

следние, как было отмечено, находятся, согласно инкской классификации, в одном подразделении с иноплеменниками и жрецами.

Во многих случаях янакуна были храмовыми служителями, и очень вероятно, что эта их функция — одна из древнейших. Как и в других цивилизациях древности, храмы в Перу были одновременно экономическими и культовыми центрами. Любопытно, что в языке такана заимствованное ими от кечуа или аймара слово «янакона» обозначает не слугу, а жреца, может быть, в значении «слуга эдуци» (*эдуци* — категория мифологических существ) [212, с. 390—393].

Высокая встречаемость среди представителей группы совы физических уродств подтверждает сделанный вывод. В разных районах Анд группы государственных и храмовых служителей нередко набирались из людей, имеющих подобного рода недостаток, либо соответствующим лицам намеренно наносились телесные повреждения (ссылки на источники и цитаты из хроник см.: [369, с. 279; 415, с. 119; 485, с. 56; 512, с. 86]). Весьма возможно, что упоминавшаяся выше (с. 107) связь растительного плодородия, изобилия (в свою очередь ассоциируемого с иерархически низкими социальными группами) с болезнями в представлениях жителей Анд лежит в основе данного обычая [500]. Соответствующие идеи могли быть связаны не только с картофелем и распространены не только в Перу. Так, в мифологии ацтеков в Тлалокан (загробный мир растительного плодородия и воды) попадали жертвы болезней [247, с. 30]. У куэва (куна) Панамы особенно ценились те рабы и слуги, которые были больны кожной болезнью [168, т. 7, с. 300]. Та же болезнь была распространена в XVII в. у колумбийских тунебо. Девушки тунебо не имели права выходить замуж, если были здоровы, и их специально заражали, давая выпить определенный напиток (видимо, индейцы верили в связь между болезнью кожи и плодородием, плодovitостью) [398, с. 56, 57].

Если изображения персонажей группы обезьяны появляются у мочика с периода II, то группы совы — только с периода IV или конца III. Возможно, что именно в это время формируется социальная группа, близкая по положению янакуна.

Вернемся снова к высшим персонажам мочикской иерархии.

Бог с лучами. Из положения божества *С* как вождя-жреца, наделенного властью в пределах небольшого района, следует, что на более высокой ступени в социально интерпретируемых сценах должен находиться персонаж, соответствующий крупному правилу. Это бог с лучами. На росписи конца периода IV (рис. 29) к нему направляются мифические существа с кубками в руках, в том числе божество *С* или неделимый в таких случаях *А/С*. Этот персонаж не несет кубка, но сложил руки в жесте адорации, что указывает на его подчиненное положение по отношению к богу с лучами. Как и всегда в период IV, бог с лучами на этой росписи одет воином. На божестве *С* церемониальный, невоенный наряд с многочисленными лентами и украшениями.

Церемония передачи кубка, или представительства, как называет ее К. Доннан, уже неоднократно упоминалась. Попробуем теперь разобраться в ее смысле. Во всех случаях изображены, с одной стороны, правитель или соответствующее ему высшее божество (бог с лучами, *C*), с другой — знатные воины или персонажи группы лиса (а также ожившие предметы и женское божество) с кубками и другими ритуальными принадлежностями в руках (рис. 29, 32) [148, рис. 15, 104—113; 276, рис. 20, с; 459, рис. 12]. Если руководителем является бог с лучами, в числе стоящих перед ним божеств могут также находиться персонаж *C* и сова-воин. Пышностью своего облачения руководитель церемонии либо равен прочим ее участникам, либо превосходит их. Почти на всех росписях, фиксирующих передачу кубка, изображены пленники, которых приносят в жертву.

Церемония передачи кубка находит близкие соответствия в одном из обрядов, совершавшихся в Куско во время Капак-Райми — главного в году праздника (в дни июньского солнцестояния), когда царствующий инка или другие члены его дома символически пили с каждым прибывшим представителем провинциальной знати из парадных кубков. Смысл обряда — ежегодное подтверждение зависимости и союза между ними. Фактически курака получал права на власть в пределах своей области [22, с. 390—392]. В иллюстрированной хронике Гуамана Помы содержится интересное дополнение к описаниям данного ритуала. На одном из рисунков показано, как во время Капак-Райми инка пьет из парных кубков с солнцем [192, с. 246]. Тем самым скрепляется тройная связь: божество—правитель—подданные.

Обращение божества *C* к богу с лучами в роли адоратора именно во время подобного обряда знаменательно, так как ясно указывает на разницу в иерархии персонажей. Поскольку с божеством *C*, судя по материалам погребения «воина—жреца», могло отождествляться должностное лицо, чья власть распространялась лишь на часть отдельной долины, логично заключить, что во время церемонии представительства противопоставляются локальный правитель и царь, причем первый в большей мере связан с исполнением культовых функций, а второй — военных [12].

Допустимо, однако, и несколько иное толкование. Вполне возможно, что определяющим признаком для сопоставления божества *C* с погребенным в Уака-де-ла-Крус «воином-жрецом» были не масштабы власти последнего, а ее характер. Иначе говоря, соответствующий мифологический персонаж мог отождествляться с любым лицом, исполняющим определенные культовые и административные обязанности, независимо от того, занимало ли оно свой пост в иерархии на провинциальном или на высшем уровне. По своей внутренней организации эти уровни могли повторять друг друга, подобно тому как в социально-политической структуре современных деревень кечуа можно узнать особенности организации древнего Куско. О каком же должностном лице идет речь?

Соплемеся еще раз на Т. Зойдему, который еще в начале 60-х гг. пришел к выводу, что Государством Инков правила не одна, а одновременно две параллельные династии, состоявшие из предводителей *анан куско* и *урин куско* (эта система восходит к двум фратриям со стоящими во главе их вождями [512]). В последние годы его выводы были поддержаны и развиты другими специалистами в области социальной истории индейцев Анд [155, с. 81, 82; 437]. Одна из половин, на которые делился Куско, и особенно одна четверть (Кунтисуйю), связывалась со жрецами, о чем уже говорилось выше. Так как классификация имела символический характер, отнесение того или иного подразделения к «жрецам» не означало, что все его члены исполняли культовые обязанности. Глава подразделения «жрецов» мог, вероятно, выступать в трех разных качествах: как верховный жрец; как соправитель и помощник верховного инки, его *segunda persona*; как глава группы родов, осуществляющий не только культовое, но и гражданское, а также военное руководство в пределах своего подразделения.

Можно предположить, что мочикское божество *С* и есть по своему положению *segunda persona* при боге с лучами, т. е. второе лицо в государстве, в большей мере, чем царь, связанное с отправлением культа. Оно во многих случаях дублирует функции верховного предводителя, занимает предельно близкую к нему, но все же более низкую позицию в иерархии (фигуры обоих персонажей равны по размеру, но в позе адорации находится *С* по отношению к богу с лучами, а не наоборот), изображается всегда единично (локальные правители и соответствующие им божества по крайней мере в ряде случаев могли бы быть показаны как группа одинаковых лиц или существ).

Обратим внимание на факт, который ранее не был отмечен. На сосуде из собрания МАЭ, где божество *С* представлено в облике духа кукурузы, в ушах у него свойственные «иноплеменникам», т. е. шаманам или жрецам, дисковидные подвески [20, рис. 1]. На изображениях бога с лучами такие подвески никогда не встречаются. В то же время у божества *С* нет такой тесной связи с «иноплеменниками», как у персонажа *В-2*. Вообще *С* и соответствующее ему должностное лицо не связаны исключительно с одной лишь сакральной сферой, о чем свидетельствует набор ритуальных предметов, найденных в погребении «воина-жреца»: административно-юридический символ и, вероятно, магический (жезл), хозяйственный (землекопалка) и военный (палица). Таким образом, по степени специфической связи с культовой сферой и с «иноплеменниками» *С* занимает промежуточное положение между богом с лучами и персонажем *В-2*. Можно ли истолковать эти данные в социальном смысле?

Как убедительно предполагает Ж. Шербонди [437 с. 59—62], руководство Куско состояло в сущности даже не из двух, а из четырех лиц, по числу четвертей (*суйю*), так что и у верховного инки, правившего всем государством, а кроме того, специфически связанного с *анан*, и у предводителя параллельной династии из

фратрии урин должны были быть еще особые двойники, стоявшие во главе второго по важности сую и в анан, и в урин. Своеобразие каждого из этих административных постов определялось сложной комбинацией прав и обязанностей, вытекавших из соподчинения одного иерарха другому и из более или менее тесной связи той или иной четверти с военной или, наоборот, культовой сферой в символической классификации.

В порядке гипотезы, для проверки которой необходимы дополнительные иконографические материалы, можно предположить, что и у мочика во главе государства стояла группа из четырех (или более при иной системе классификации) должностных лиц и что все они имели своих покровителей в пантеоне. Каждый из высших богов мочика (бог с лучами, А, В, С, сова, игуана) мог быть связан с определенным социальным подразделением.

Гипотеза о наличии у мочика такой структуры власти объясняет, почему в сценах с участием людей, а не божеств четко выделить фигуру царя не удастся. Весьма вероятно, что в середине I тыс. н. э. на побережье Перу царь отнюдь не являлся единоличным владыкой. Он либо правил с соправителями, либо иерархи из разных социальных подразделений приходили к власти поочередно и удерживали ее ограниченный срок. Подобные системы хорошо известны для многих архаических обществ.

Если власть царя была ограниченной, изображать его великаном среди карликов-подданных, с определенным набором инсигний не требовалось. Подобно тому как бог с лучами носит простой военный костюм без особых регалий, земной правитель мог изображаться в виде сидящего в торжественной позе воина в пышном шлеме, но в общем аналогично любым другим знатым воинам.

Впрочем, одна из регалий, возможно, присутствует. Как отмечалось, в носилках бога с лучами бывает показан маленький ягуар (или оцелот). На некоторых сосудах знатное лицо (видимо, сидящее на троне) опирается рукой на такого же хищника из породы кошачьих [78, рис. 2-10; 149, рис. 140; 270, рис. 201; 480, рис. 2]. Датируются эти изображения периодом IV, скорее всего его началом или серединой.

Вопрос о существовании у мочика крупного государства. Рассмотренные выше иконографические материалы проливают свет на структуру власти (верховный правитель-воин и его соправитель или соправители, в разной степени связанные с военно-административной и культовой деятельностью), а также свидетельствуют о времени оформления этой структуры (конец периода III, т. е. с момента появления на росписях фигуры бога с лучами). Однако данные изобразительного искусства сами по себе не в состоянии ответить на вопрос, каков был высший уровень реализации подобной структуры и сколько имелось уровней. Количество звеньев в цепи соподчинения администраторов — один из критериев наличия и зрелости государственной организации (деревенский вождь — касик, которому подчиняется несколько деревень, — правитель области, обычно совпадающей с террито-

рий этнической группы, — глава крупного политического объединения). Остается неясным, существовала ли у мочика одна или несколько независимых административных единиц.

В политической истории древнейших государств намечается ряд этапов. Сперва на основе нескольких слившихся сельских общин возникают города-государства, состоящие из столицы и небольшой округи, в пределах которой иногда расположены подчиненные столице мелкие центры. Такие города-государства И. М. Дьяконов предложил именовать номами [29, с. 31, 32]. Территория нома обычно ограничена естественными рубежами. На втором этапе некоторым номам удается установить господство над соседями, почти не затрагивающее внутреннего устройства подчиненных центров, а реализующееся главным образом в уплате дани. Подобные два этапа развития политической централизации выделяет В. И. Гуляев для городов-государств Месопотамии, с которыми он сопоставляет города майя [23, с. 93; 24, с. 237]. Третий этап — образование крупных и более устойчивых объединений при перестройке управления в центре и на местах.

Для эпохи становления древнейших государств эта схема едва ли не универсальна, хотя длительность и значение той или иной стадии в разных культурах неодинаковы. Одни цивилизации задерживаются на втором этапе (майя, микенская Греция), другие быстро достигают третьего (инки, Египет), а два предыдущих ограничиваются, так сказать, протогосударственной эпохой. В плане прослеживания подобных этапов интересна трактовка В. А. Башиловым и С. Я. Серовым формирования Государства Инков. Первоначально в бассейне р. Урубамбы возникла группа независимых (во всяком случае равноправных) протогородских центров. К середине XV в. правители усилившегося Куско сперва разгромили своих соперников, а затем приступили к завоеванию удаленных районов [6].

Перед инкским завоеванием на побережье Перу возникло государство Чимор, включавшее земли от Эквадора до Лимы. Это означает, что для данной территории был характерен тот путь политической эволюции, по которому шли инки, а не майя. Повторяло ли государство Чимор уже реализованный однажды образец?

Для решения этого вопроса важны данные о распространении в пределах территории мочика крупных поселений. Сведения об основных памятниках были приведены в гл. 5. В период IV монументальный комплекс в низовьях Моче превосходит все другие центры и может претендовать на роль столицы. В особо тесных связях с долиной Моче находилась долина Чикама, где, несмотря на большие размеры обрабатываемых земель, нет крупных памятников. Сосуды из погребений в Моче и Чикаме пока не отличимы друг от друга. Весьма вероятно, что в Моче из Чикамы поступали группы обремененного повинностью населения для производства общественных работ.

На южной окраине мочикских земель находится монументальный центр Паньямарка. Хотя он уступает по размеру комплексу

пирамид в низовьях Моче, величина памятника не соответствует незначительному числу маленьких поселений мочика в Непенье (при отсутствии синхронных поселений другой культуры [385, с. 30—49]). Складывается впечатление, что Паньямарка была центром не только Непеньи, но и соседней Санты, где много поселений, но нет крупных пирамид. Подобная система из двух долин (монументальный центр расположен в меньшей из них, основное население — в большей) повторяет систему Моче—Чикама. Эти два комплекса отличаются лишь по масштабам, что и естественно, раз орошаемая территория в Чикаме в 6 раз больше, чем в Санте.

Таким образом, характер размещения архитектурных памятников на территории мочика наводит на мысль об известной самостоятельности южных долин при общем главенстве центра в Моче.

Этот вывод подкрепляется анализом распределения типов керамики. В период IV выявляются наметившиеся уже в период III расхождения между Моче—Чикамой и Непеньей—Сантой в типах орнаментации парадной керамики и репертуаре мифологических сюжетов. Только в южных долинах встречаются изображения божества *C* с оружием в руках внутри арки-змеи, в виде духа маиса и в ореоле из лучей, а также божества *B-1*, лежащего среди скал и ловящего рыбу. Возможно, что отсюда же происходят и все изображения божества *C*, обрамленного горными пиками. Сосуды из Санты и Непеньи украшены в основном рельефами и лепкой (см., например, рис. 11), а росписи на них своеобразны по стилю. Сосуды, типичные для Моче—Чикамы, в Непенье—Санте тоже представлены, в то время как обратное явление (присутствие сосудов из южных долин в северных) если и имеет место, то реже. Стенные росписи в Паньямарке по сюжету и стилю близки хорошим образцам вазовой живописи в Моче—Чикаме. В целом распространение сюжетов и стилей изображений свидетельствует как об обособлении южных долин, так и о культурном преобладании северного центра.

На многих сосудах, сделанных в районе Чимботе в начале подпериода IV-1, показан бог с лучами, однако нет указаний на его высокое положение среди других персонажей. Позднее бог с лучами изображается в Моче и в более северных долинах в качестве верховного или по крайней мере чрезвычайно значительного божества, а в Санте—Непенье его фигуры вообще исчезают. Подобное распределение изображений по долинам можно объяснить тем, что данный персонаж был покровителем династии, имевшей резиденцию в низовьях Моче, а в южных долинах пользовался меньшим почитанием.⁶

⁶ К. Доннан предлагает реконструкцию несохранившейся части стенной росписи из Паньямарки (датируемой, вероятно, подпериодом IV-2) с изображением церемонии передачи кубка и помещает там фигуру бога с лучами [148, рис. 109]. Однако с неменьшим основанием можно предполагать, что на этом месте находилось божество *C*, так как по расположению фигур данная роспись отличается от всех других односюжетных композиций и содержание ее утраченной части не может быть восстановлено в деталях.

Серьезным аргументом в пользу политического единства мочика является резкое расширение ареала их культуры в период III. Речь несомненно идет о военной экспансии, которая вряд ли была возможна без централизации управления, ведь противостоявшие мочика в долине Виру создатели культуры гальинасо находились примерно на одном с ними уровне общественного развития и были сильны в военном отношении (медное оружие в захоронениях, пирамиды-крепости). По крайней мере в первое время после завоевания новые территории должны были подчиняться центру в Моче, хотя это не исключает их дальнейшего обособления.

Итак, изменения в мочикском обществе, происходившие в периоды II и III, скорее всего были связаны с перестройкой политической и экономической организации; имеющиеся источники в основном согласуются с гипотезой о становлении в это время крупного государства. Одно из возможных возражений против такого предложения основано на широком распространении в искусстве мочика эпохи расцвета батальных сцен. Они изображают не только битвы с «иноплемениками», иллюстрирующие миф, но и столкновения одинаково одетых мочикских воинов друг с другом. Однако эти сцены, даже если принять их этнографическую достоверность, могли трактовать прошлые (или идеальные, но основанные на прошлом опыте) ситуации, а не текущую реальность.

Пока невозможно судить ни о степени централизации предполагаемого мочикского государства, ни о вертикальной структуре управления. Ряд данных говорит в пользу автономного положения, которое южные долины занимали в период IV. Интересно, что существование в это время двух центров — большего в Моче и меньшего в Непенье — аналогично картине распространения памятников в период V, когда снова выделяются две группы долин: одна (от Лече до Пакасмайо), тяготеющая к крупнейшему городищу Пампа-Гранде; другая (Моче—Чикама) — к несколько меньшему и лишенному значительных монументальных построек городищу Галиндо. Между обоими районами прослеживаются различия в культуре.

Для решения вопросов, касающихся политической ситуации на побережье в эпоху мочика, необходимы тщательные археологические исследования типа тех, которые предприняты американскими учеными для выяснения социально-экономической природы политического организма, соответствующего горной культуре уари [231]. Материалы, накопленные до сих пор, еще недостаточны для решения этой проблемы.

В данной книге рассмотрены все те проявления мочикской культуры, которые освещены в источниках. Материалом для двух последних глав в основном служили произведения изобразительного искусства, поэтому естественно, что полнее удалось исследовать темы, имеющие отношение к ритуалу и мифологии; именно они больше всего интересовали древних художников. Обозревая в целом репертуар мочикского искусства, можно заключить, что отдельные сюжеты, будь то сцены с участием божеств или людей, объединяются в крупные группы, которые мы назовем идеологическими комплексами. Разумеется, они связаны общими мотивами и составляют части единой системы.

Первый комплекс, охватывающий высшие проявления мочикской культуры, удобно именовать военно-жреческим. Он связан с культом главных божеств, публичными церемониями, войной. В него входят следующие группы изображений: массовые церемонии с участием людей, божеств или людей, руководимых божествами; человеческие жертвоприношения с участием мифологических существ и (или) людей; подготовка к церемониям (эти сцены выявляются с трудом, но, видимо, многочисленны; надо думать, что к ним принадлежат изображения ткацкой и меднолитейной мастерских, поскольку работники в них готовят одежду и украшения для участников празднества [148, с. 131]); демонстрация функций и значения главных божеств; сражающиеся, шествующие с оружием в руках и триумфально возвращающиеся люди и божества (помимо сцен с «иноплемениками», стоящих особняком); предметы одежды и вооружения воинов (они часто изображаются отдельно); сидящие и стоящие знатные персоны и воины (люди и божества); знатные охотники на лис и оленей — люди и антропоморфное божество (такая охота, очевидно, носила ритуальный характер и именно в силу этого послужила темой изображений); «портретные» сосуды в виде голов людей и божеств, на которых персонажи представлены в уборах, характерных для знатных воинов.

Второй идеологический комплекс может быть назван шаманским. Он связан с более низким уровнем мочикской культуры и касается индивидуальной магической практики, разного рода знахарских приемов и средств, включает главным образом изображения людей в скромной одежде и соответствующие им мифологические персонажи. Изображения многих предметов и существ,

причины появления которых на сосудах неясны, скорее всего связаны с этим комплексом. Во всех случаях, когда такие причины удастся разгадать, они оказываются имеющими отношение к магии, знахарству и т. п.

Третий комплекс сюжетов — мифологический — как бы иллюстрирует повествовательные тексты. Он близок первому, ибо значительная часть соответствующих сюжетов, во-первых, трактует эпизоды борьбы различных существ между собой, во-вторых, рассказывает о становлении того самого порядка вещей, господство которого провозглашают сцены церемоний и жертвоприношений. Однако данный комплекс обладает и только ему присущими особенностями. Как отмечалось, герои мифов охарактеризованы иначе, чем участники церемоний. Если военно-жреческому и шаманскому комплексам могут быть отысканы аналогии в изобразительном искусстве других андских культур, то мифологический комплекс, по-видимому, специфичен лишь для мочикской культуры и более поздних культур Северного и Центрального побережий, так или иначе восходящих к мочика.

Сюжеты мифологического комплекса, касающиеся божества *B-2* и «иноплеменников», связывают его как с военно-жреческим, так и с шаманским комплексами. Соответствующие темы — одни из важнейших в мочикской идеологии. Особенно интересно изображение антропоморфного существа, поддерживающего небесную змею. Если здесь и в самом деле представлен персонаж *B-2*, открывается возможность сопоставить этот сюжет с универсальным представлением о связи шамана с вертикальной осью мира. На одном из сосудов горные пики вокруг персонажа оформлены в виде фаллов [271, рис. 219], что включает данное изображение в число других «эротических» сцен. Последние, видимо, имеют в основном отношение к магической практике [148, с. 113; 214; 216].

Сцены четвертого комплекса — заупокойного — включают изображения мертвецов. Хотя они повторяют некоторые сцены с участием людей и божеств, их нельзя все же уверенно распределить по двум комплексам и правильнее рассматривать отдельно. В большинстве случаев показана праздничная толпа, состоящая из воинов и женщин с детьми, либо выделенные из нее отдельные фигуры. Точного эквивалента такого рода праздникам в сценах с участием людей и божеств нет, так как в сюжетах военно-жреческого комплекса (с которым связаны церемонии) женщины в качестве рядовых участниц не представлены. Аналогию «празднику мертвецов» составляют, однако, рельеф с изображением танца оленей и олених с детенышами [67, рис. 209] и фигуры самок с малышами на руках [113, табл. 112, *справа*; 249, табл. 56, *е*; 268, рис. 278; 282, рис. 39, *а*; 427, с. 173, рис. 1; 509, рис. 10, *g*]. Подобные сцены не похожи на другие изображения божеств-животных ни составом участников (преобладают самки), ни их обликом (как правило, персонажи лишены одежды и антропоморфных черт).

Аналогия между изображениями танцующих оленей и мертвецов не столь уж поверхностна в свете тождества мира животных

и мира мертвых в представлениях индейцев. У десана души умерших воплощаются в оленей и других зверей, танцующих на полянах перед своими лесными жилищами, причем олень считается наиболее сходным с человеком и наиболее «женским» животным [388, с. 81, 100, 130]. Превращение мертвецов в оленей (хиваро), тапиров (мачигенга), лис (чане) известно и другим индейским мифологиям [180, с. 232; 191, с. 63; 359, с. 255, 256]. В мифах хиваро и чане описываются и те праздники мертвецов, которые воспроизведены на рельефах и росписях мочика [191, с. 66, 83, 84; 359, с. 255, 256]. Сопоставление с людьми именно оленей у мочика явствует из особого положения соответствующего зооантропоморфного персонажа в сцене «бунта вещей»: олень не находится вместе с другими божествами, а делит судьбу людей, становясь пленником оживших предметов (рис. 30).

Разумеется, в репертуаре мочикского искусства остается довольно много непонятных сюжетов, однако при том интересе, который иконография этой культуры вызывает в последние годы, большая их часть несомненно найдет свое место в классификациях. Но самый главный вопрос, от решения которого в значительной степени зависит весь последующий анализ, пока не ближе к решению, чем он был в первые десятилетия развития научной американистики. Совершенно неясны ни обстоятельства изготовления керамических и других предметов с изображениями, ни факторы, определявшие выбор сюжета (для большинства случаев), ни характер связи (и само ее наличие) между темой изображения на сосудах и личностью или обстоятельствами смерти тех лиц, в могилах которых предметы найдены. В нашем распоряжении ничтожно мало научно раскопанных и притом достаточно богатых захоронений, а керамические мастерские вообще пока не обнаружены. В то же время процесс уничтожения мочикских памятников убыстряется год от года.

В связи со сказанным изучение тех культур южноамериканских индейцев, которые просуществовали до наших дней и исследованы этнографами, может оказаться единственным способом понять определенные стороны жизни создателей древних цивилизаций. Даже в самых развитых из этих цивилизаций политические, экономические и социальные институты почти всегда сопоставимы с теми или иными явлениями, типичными для соседних архаических обществ, и суть их, возможно, удастся объяснить исходя из соответствующих аналогий.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. *Андреев Ю. В.* Раннегреческий полис (гомеровский период). Л., 1976. 141 с.
2. *Андрианов Б. В.* Древние оросительные системы Приаралья. М., 1969. 252 с.
3. *Андрианов Б. В.* Концепция К. Витфогеля «гидравлическое общество» и новые материалы по истории ирригации. — В кн.: Концепции зарубежной этнологии: Критические этюды. М., 1976, с. 153—176.
4. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. 188 с.
5. *Башилов В. А.* Древние цивилизации Перу и Боливии. М., 1972. 210 с.
6. *Башилов В. А., Серов С. Я.* Новые книги по истории культуры инков. — СЭ, 1955, № 4, с. 184—187.
7. *Березкин Ю. Е.* Начало земледелия на перуанском побережье. — СА, 1969, № 1, с. 3—12.
8. *Березкин Ю. Е.* Мифология мочика (Перу). — СА, 1952, № 4, с. 171—192.
9. *Березкин Ю. Е.* Росписи культового содержания на сосудах наска (Перу). — СМАЭ, 1975, вып. 31, с. 69—93.
10. *Березкин Ю. Е.* Две группы иноплеменников на изображениях мочика (Перу). — СЭ, 1978, № 1, с. 126—137.
11. *Березкин Ю. Е.* Хронология среднего и позднего этапов культуры мочика (Перу). — СА, 1978, № 2, с. 78—95.
12. *Березкин Ю. Е.* Из истории Древнего Перу: Социальная структура мочика сквозь призму мифологии. — ВДИ, 1978, № 3, с. 38—59.
13. (*Березкин Ю. Е.*) *Berizozkin Yu.* La tradición mochica y las culturas del Perú (siglos IX—XIII). — In: América Latina: Estudios de científicos-sov. М., 1978, p. 175—187.
14. *Березкин Ю. Е.* Новый шаг на пути изучения древнеперуанских росписей. — СЭ, 1979, № 1, с. 158—166.
15. *Березкин Ю. Е.* Морские плавания в мифах мочика (Перу). — Страны и народы Востока, 1979, вып. 20, с. 162—171.
16. *Березкин Ю. Е.* Идентификация трех антропоморфных мифологических персонажей на изображениях мочика (Перу). — ПИЭА, с. 142—155.
17. *Березкин Ю. Е.* Ранние земледельцы побережья Перу. — В кн.: Ранние земледельцы. Л., 1980, с. 86—109.
18. *Березкин Ю. Е.* Сосуд из перуанской коллекции МАЭ (дар Национальной академии наук Кубы). — СМАЭ, 1980, вып. 35, с. 183—187.
19. *Березкин Ю. Е.* Люди-стервятники в ритуале южноамериканских индейцев. — В кн.: Краткое содержание докладов годичной научной сессии Ин-та этногр. АН СССР. Л., 1980, с. 83—84.
20. *Березкин Ю. Е.* Божество — покровитель земледелия на изображениях мочика (Перу). — СМАЭ, 1981, вып. 37, с. 35—53.
21. (*Березкин Ю. Е.*) *Berezkin Yu. E.* An identification of anthropomorphic mythological personages in Moche representations. — NP, 1981, N 18 (1980), p. 1—26.
22. *Инка Гарсиласо де ла Вега.* История Государства Инков. Л., 1974. 747 с.
23. *Гуляев В. И.* Города майя. — СА, 1976, № 4, с. 74—93.

24. Гуляев В. И. Города-государства майя. М., 1979. 303 с.
25. Дьяконов И. М. О площади и составе населения шумерского «города-государства». — ВДИ, 1950, № 2, с. 77—93.
26. Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй Древнего Двуречья: Шумер. М., 1959. 300 с.
27. Дьяконов И. М. Проблемы экономики: О структуре о-ва Ближ. Востока до середины II тыс. до н. э. — ВДИ, 1968, № 3, с. 3—27; № 4, с. 30—40.
28. Дьяконов И. М. Рабы, пилоты и крепостные ранней древности. — ВДИ, 1973, № 4, с. 3—29.
29. Дьяконов И. М. Проблемы вавилонского города II тыс. до н. э. (по материалам Ура). — В кн.: Древний Восток: Города и торговля (III—I тыс. до н. э.). Ереван, 1973, с. 30—64.
30. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. 272 с.
31. Золото доколумбовой Америки: Каталог выставки. М., 1976. 191 с.
32. Зубрицкий Ю. А., Шаревская Б. И. Кечуа. — ТИЭ. Нов. сер., 1955, т. 25, с. 187—221.
33. Иванов Вяч. Вс. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии. — В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972, с. 105—147.
34. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965. 246 с.
35. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лекс. и фразеол. вопр. реконструкции текстов. М., 1974. 342 с.
36. Пополь-Вух / Коммент. и пер. Р. В. Кинжалова. М.; Л., 1959. 251 с.
37. Кинжалов Р. В. Аптекское золотое нагрудное украшение. — СМАЭ, 1960, вып. 19, с. 206—220.
38. Кинжалов Р. В. К проблеме реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1977, с. 15—26.
39. Кинжалов Р. В. Миф о происхождении какао у народов Месоамерики. — ПИЭА, с. 119—132.
40. Кнорозов Ю. В. Иероглифические рукописи майя. Л., 1975. 272 с.
41. Массон В. М. Средняя Азия и Древний Восток. М.; Л., 1964. 467 с.
42. Массон В. М. Земледелие раннеклассовых обществ. — В кн.: Возникновение и развитие земледелия. М., 1967, с. 33—66.
43. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1975. 406 с.
44. Меликишивили Г. А. Некоторые аспекты вопроса о социально-экономическом строе древних ближневосточных обществ. — ВДИ, 1975, № 2, с. 18—45.
45. Неклюдов С. Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре. — В кн.: Семиотика и художественное творчество. М., 1977, с. 193—228.
46. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скиф. мифологии. М., 1979. 216 с.
47. Самаркина И. К. Община в Перу. М., 1974. 249 с.
48. Ставиский Б. Я. Кушанская Бактрия: Пробл. истории и культуры. М., 1977. 296 с.
49. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — Тр. по знаковым системам, 1973, вып. 6, с. 106—150. (Учен. зап. Тарт. гос. ун-та).
50. Утченко С. Л., Дьяконов И. М. Социальная стратификация древнего общества. М., 1970. 20 с.
51. Alencastre A., Dumézil G. Fêtes et usages des Indiens de Langui. — JSA, 1953, t. 42, p. 22—118.
52. Altamerikanische Kunst: Mexico—Peru. Katalog zur Ausst. des Staatl. Museum für Völkerkunde. München, 1977. 240 S.
53. Andagoya P. de. Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra Firme. — SB, p. 13—61.
54. Anton F. Peru: Indianerkunst aus präkolumbische Zeit. München, 1958. 66 S.
55. Anton F. Alt Peru and seine Kunst. Leipzig, 1972. 368 S.

56. *Anton F.* Die Frau im alten Amerika. Leipzig, 1973. 114 S.
57. *Anton F., Dockstader F.* Pre-Columbian art and later Indian tribal arts. N. Y.; L., 1968. 264 p.
58. *Antze G.* Metallarbeiten aus dem nördlichen Peru. — Mitt. aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, 1930, Bd 15, S. 3—63.
59. *Arguedas J. M., Izquierdo Ríos F.* Mitos, leyendas y cuentos peruanos. Lima, 1947. 331 p.
60. *Arriaga P. J. de.* La extirpación de la idolatría del Perú. — CLDRHP. 2 ser., 1920, vol. 1, p. 1—214.
61. The art of ancient and modern Latin America selected from public and private collections in the United States: Exhib. New Orleans, 1968. 300 p.
62. Art péruvien. — J. de Chefs-d'oeuvre de l'art, 1964, N 82, p. 1305—1321.
63. Arte del Perú: Expos. «Arte del Perú prehispánico, colonial, siglo XIX, contemporáneo, popular». México, 1955.
64. *Avila F. de.* Dioses y hombres de Huarochirí: Edición bilingüe. Lima, 1966. 278 p.
65. *Badaracco A. J.* El angelote visto por el artista mochica. — RMN, 1939, t. 8, N 2, p. 296—299.
66. *Baer G.* Die Figurengruppe eines altperuanischen Kupferspatels. — BA, 1965, Bd 13, H. 2, S. 339—357.
67. *Baessler A.* Altperuanische Kunst. Berlin; Leipzig, 1902—1903, Bd 1—4.
68. *Baldus H.* Die Jaguarzwillinge: Mythen und Heilbringer geschichten, Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer. Kassel, 1958. 224 S.
69. *Banks G. H. A.* Settlement patterns in the lower Moche valley, North Peru, with special reference to the Early Horizon and Early Intermediate Period. — MSU, p. 903—908.
70. *Banks G. H. A.* Moche pottery from Peru. L., 1980. 55 p.
71. *Bankmann U.* Clubs, cups and birds in Moche art. — Acta praehist. et archaeol., 1980, t. 11/12, N 1, p. 121—130.
72. *Becher H.* Algumas notas sobre a religião e mitologia dos Surara. — RMP, 1959, vol. 11, p. 99—107.
73. *Belaieff J.* The Indian as I met him in Chaco. — MPR, p. 43—66.
74. *Bennett W. C.* Summary of archaeological work in the Americas. — BPU, 1938, vol. 72, N 4, p. 231—239.
75. *Bennett W. C.* Archaeology of the North Coast of Peru. — AMNH-AP, 1939, vol. 37, pt 1, p. 1—153.
76. *Bennett W. C.* The Gallinazo group, Viru valley, Peru. — Yale Univ. Publ. in Anthropol., 1950, N 43, p. 1—139.
77. *Bennett W. C., Bird J. B.* Andean culture history. N. Y., 1960. 331 p.
78. *Benson E. P.* The Mochica: A culture of Peru. N. Y.; Washington, 1972. 146 p.
79. *Benson E. P.* A man and a feline in Mochica art. — SPAA, 1974, N 14, p. 1—31.
80. *Benson E. P.* Death-associated figures on Mochica pottery. — In: Dumbarton Oaks conference on death and the afterlife in Pre-Columbian America. Washington, 1975, p. 105—144.
81. *Benson E. P.* «Salesmen» and «sleeping» warriors in Mochica art. — 41 ICA, Mexico, 1976, vol. 2, p. 26—34.
82. *Benson E. P.* The bag with the ruffed top: Some problems of identification in Moche art. — JALAL, 1978, vol. 4, N 1, p. 29—47.
83. *Benson E. P.* The men who have bags in their mouths: Mimeographed. S. l., 1979. 18 p.
84. *Bird J. B.* Appendix 3: Textile notes. — CSAE, p. 357—360.
85. *Bolinder G.* Einiges über die Motilon-Indianer der Sierra de Perija. — ZE, 1917, Bd 49, H. 1, S. 21—51.
86. *Bonavía D.* Una nueva pintura mural de Pañamarca, valle de Nepeña. — Arqueológicas, 1959, N 5, p. 21—53.
87. *Bonavía D.* A Mochica painting in Pañamarca, Peru. — AAQ, 1961, vol. 26, N 4, p. 540—543.

88. *Bonavia D.* Ricchata Quellccani: Pinturas murales prehispánicas. Lima, 1974. 187 p.
89. *Bossert H. T.* Folk art of primitive peoples. L., 1955. 55 p.
90. *Brennan C. T.* Cerro Arena: Origins of the urban tradition on the Peruvian north coast. — *Current Anthropol.*, 1982, vol. 23, N 3, p. 247—254.
91. *Brett W. H.* Legends and myths of the aboriginal tribes of British Guiana. L., 1880. 206 p.
92. *Broecker W. S., Kulp J. L.* Lamont natural radiocarbon measurements. IV. — *Science*, 1957, vol. 126, N 3287, p. 1324—1334.
93. *Brownrigg L. A.* El papel de los ritos de pasaje en la integración social de los Cañaris Quichuas del Austral ecuatoriano. — 39 ICA, Lima, 1972, vol. 6, p. 92—99.
94. *Burger R. L.* The Moche sources of archaism in Chimú ceramics. — NP, 1976, N 14, p. 95—104.
95. *Bushnell G. H. S.* Peru. N. Y., 1957. 216 p.
96. *Bushnell G. H. S., Digby A.* Ancient American pottery. L., 1955. 95 p.
97. *Cadogán L., López Austin A.* La literatura de los Guaraníes. México, 1970. 162 p.
98. *Calancha A. de la.* Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos egeplares en esta monarquía. Barcelona, 1638. 1979 p.
99. *Calvete de la Estrella J. C.* Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de Don Pedro Gasca. — BAE, 1964, t. 167.
100. *Campá Soler R.* Vicús-Pabur. — ZE, 1970, Bd 95, H. 1, S. 78—97.
101. *Carrera F. de la.* Arte de la lengua yunga (1644). — Univ. Nacional de Tucumán, Publ. especiales del Inst. de Antropol., 1939, N 3, p. 1—117.
102. *Carrion Cachot de Girard R.* Religión en el antiguo Perú: Norte y centro de la costa, período postclásico. Lima, 1959. 150 p.
103. *Caspar F.* Die Tupari: Ein Indianerstamm in Westbrasilien. Berlin; N. Y., 1975. 321 S.
104. *Chauchat C.* Additional observations on the Paiján complex. — NP, 1978, N 16, p. 51—64.
105. *Clothier W. J.* Recuay pottery in the lower Santa valley. — RMN, 1943, t. 12, N 2, p. 239—242.
106. *Cobo B.* Historia del Nuevo Mundo. Sevilla, 1890—1893, t. 1—4.
107. *Coe M. D.* Mexico to Peru: A new hall opens. — *Discovery*, 1972, vol. 7, N 2, p. 93—97.
108. *Colbacchini A.* I Bororo Orientali «Orarimugudoge» del Matto Grosso (Brasile). Torino, 1925. 475 p.
109. *Collier D.* Cultural chronology and change as reflected in the ceramics of the Viru valley, Peru. — *Fieldiana. Anthropol.*, 1955, vol. 43, p. 1—226.
110. *Collier D.* Indian art of the Americas. Chicago, 1959. 64 p.
111. *Collier D.* Archaeological investigations in the Casma valley, Peru. — 34 ICA, Wien, 1962, p. 411—417.
112. *Collier D.* An incised Mochica knife of copper. — AAq, 1963, vol. 29, N 1, p. 104—105.
113. *The Concise Encyclopedia of Archaeology.* L., 1960. 512 p.
114. *Cordy-Collins A., Stern J.* The Moon is a boat: A study in iconographic methodology. — In: Pre-Columbian art history: Selected readings. Palo Alto, 1977, p. 421—434.
115. *Costa J. F. da.* Precolumbian ceramics of the Central Andes from the collection of Dr. J. F. da Costa. Rotterdam, 1968. 80 p.
116. *Couto de Magalhães J. V.* Contes Indiens du Brésil. Rio de Janeiro, 1882. 70 p.
117. *Cuesta Domingo M.* El sistema militarista de los mochicas. — REAA, 1972, vol. 7/2, p. 269—307.
118. *Danzel T. W.* Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Lateinamerika. Hamburg; Berlin, 1927. 138 S.
119. *Dávila Brizeño D.* Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda. — In: Relaciones geográficas de Indias. Madrid, 1881, t. 1, p. 61—76.

120. *Day K. C.* Urban planning at Chanchan, Peru. — MSU, p. 927—930.
121. El desierto peruano: Fuente viva. — Ciencia y tecnología, 1974, año 1, N 3, p. 1—23.
122. *Díaz D. M. R.* Una tumba perteneciente a la cultura Mochica. — 27 ICA, Lima, 1939, t. 1, p. 551—558.
123. *Dieseldorff E. P.* Kunst und Religion der Mayavölker. — ZE, 1925, Bd 57, H. 1/2, S. 1—45.
124. *Disselhoff H. D.* Zur Frage eines «Mittelchimu»-Stiles. — ZE, 1939, Bd 71, H. 1/3, S. 129—138.
125. *Disselhoff H. D.* Geschichte der altamerikanischen Kulturen. München, 1953. 376 S.
126. *Disselhoff H. D.* Hand- und Kopftrophäen in plastischen Darstellungen der Recuay-Keramik. — BA, 1956, Bd 4, H. 1, S. 25—33.
127. *Disselhoff H. D.* Polychrome Keramik in der nordperuanische Küstenzone. — BA, 1957, Bd 5, H. 2, S. 203—207.
128. *Disselhoff H. D.* Alltag im alten Peru. München, 1966. 155 S.
129. *Disselhoff H. D.* Oasenstädte und Zaubersteine im Land der Inka. Berlin, 1968. 220 S.
130. *Disselhoff H. D.* Vicus: Eine neu entdeckte altperuanische Kultur. — MA, 1971, Bd 7, S. 1—57.
131. *Dockstader F. J.* Indian art in South America. Greenwich, 1967. 222 p.
132. *Doering H. U.* Altperuanische Gefäßmalereien. Marburg, 1926, T. 1—2.
133. *Doering H. U.* Altperuanische Kunst. Berlin, 1936. 76 Taf.
134. *Doering H. U.* Auf den Königstrassen der Inka: Reisen und Forschungen in Peru. Berlin, 1941. 366 S.
135. *Doering H. U.* Ceramic comparisons of two north coast Peruvian valleys. — 29 ICA, Chicago, 1951, vol. 1, p. 224—231.
136. *Doering H. U.* Kunst im Reiche der Inca. Tübingen, 1952. 183 S.
137. *Doering H. U.* Untersuchungen zur Baukunst der nordperuanische Küste. — BA, 1952, Bd 1, S. 23—47.
138. *Doering H. U.* Der Gallinazo-Stil und die Chronologie der altperuanische Frühkulturen. — Bayerische Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl., 1957, H. 9, S. 3—8.
139. *Doering H. U.* Eingeritzte Zeichen auf Tempelwänden. — 32 ICA, Copenhagen, 1958, S. 405—411.
140. *Doering H. U.* Bericht über archäologische Feldarbeiten in Peru. II. — Ethnos, 1959, vol. 24, N 1/2, S. 1—32.
141. *Doering H. U.* Bericht über archäologische Feldarbeiten in Peru. III. — Ethnos, 1960, vol. 25, N 3/4, S. 153—182.
142. *Donnan C. B.* Moche ceramic technology. — NP, 1965, N 3, p. 115—138.
143. *Donnan C. B.* Ancient Peruvian potter's marks and their interpretation through ethnographic analogy. — AAq, 1971, vol. 36, N 4, p. 460—466.
144. *Donnan C. B.* Moche-Huari murals from Northern Peru. — Archaeology, 1972, vol. 25, N 2, p. 85—95.
145. *Donnan C. B.* Moche occupation of the Santa valley, Peru. — UC-PA, 1973, vol. 8, p. 1—144.
146. *Donnan C. B.* A precolumbian smelter from Northern Peru. — Archaeology, 1973, vol. 26, N 4, p. 289—297.
147. *Donnan C. B.* Рец. на кн.: Lavallée D. Les représentations animales dans la céramique mochica. P., 1970. — AAq, 1974, vol. 39, N 2, pt 1, p. 396—398.
148. *Donnan C. B.* Moche art and iconography. — UC-LAS, 1976, vol. 33, p. 1—146.
149. *Donnan C. B.* Moche art of Peru. Los Angeles, 1978. 205 p.
150. *Donnan C. B., McClelland D.* The burial theme in Moche iconography. — SPAA, 1979, N 21, p. 1—40.
151. *Dräger L.* Das alte Peru. Leipzig, 1964. 36 S.
152. *Dumézil G., Duviols P.* Sumaq T'ika: La princesse du village sans eau. — JSA, 1974—1976, t. 63, p. 16—198.
153. *Duviols P.* Un inédit de Christóbal de Albornoz: La instrucción para descub-

- rir todas las guacas del Perú y sus Camayos y Haziendas. — JSA, 1967, t. 56, fasc. 1, p. 7—40.
154. *Duviols P.* Huari y Ilacuz: Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementidad. — RMN, 1973, t. 39, p. 153—191.
 155. *Duviols P.* La dinastía de los Incas; ¿Monarquía o diarquía? — JSA, 1979, t. 66, p. 67—83.
 156. *Ehrenreich P.* Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. — Veröff. aus Kgl. Museum für Völkerkunde, 1891, Bd 2, H. 1/2, S. 1—80.
 157. *Eisleb D.* Altperuanische Kulturen. I. — Veröff. des Museums für Völkerkunde zu Berlin. Neue Folge, 1975, Bd 31, S. 1—254.
 158. *Eliade M.* South American high gods. Pt 2. — Hist. of Religions, 1971, vol. 10, N 3, p. 234—266.
 159. *Emmerich A.* Sweat of the sun and tears of the moon: Gold and silver in Pre-Columbian art. Seattle, 1965. 216 p.
 160. *Eubanks Dunn M.* Ceramic depictions of maize: A base for classification of prehistoric races. — AAq, 1979, vol. 44, N 4, p. 757—774.
 161. Expressive art of old Peru. — Natural Hist., 1961, vol. 70, N 9, p. 21—27.
 162. *Fairservice W. A.* The Harappan civilization: New evidence and more theory. — Amer. Museum Novitates, 1961, N 2055, p. 1—35.
 163. *Fairservice W. A.* The roots of ancient India. N. Y., 1971. 482 p.
 164. *Farabes W. C.* Indian tribes of Eastern Peru. — Papers of the Peabody Museum of Amer. Archaeol. and Ethnol., 1922, vol. 10, p. 1—194.
 165. *Faron L. C.* Symbolic values and the integration of society among the Mapuche of Chile. — In: Right and Left: Essais on dual symbolic classification. Chicago; L., 1973, p. 187—203.
 166. *Faublée J.* Sculptures Mochica des iles Macabí. — JSA, 1954, t. 43, p. 149—150.
 167. *Feriz H.* Demonstration of a south-peruvian arrow throwing-stick. — 32 ICA, Copenhagen, 1958, p. 441—444.
 168. *Fernández de Oviedo y Valdés G.* Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano. Asunción, 1944—1945, t. 1—14.
 169. *Fernández de Piedrahita L.* Historia general del Nuevo Reino de Granada. Bogotá, 1942 (1676), t. 1—4.
 - 169a. *Floridán M.* Representación de los Vicús. Lima, 1967. 8 p.
 170. *Fock N.* Waiwai: Religion and society of an Amazonian tribe. — Nationalmuseets skifter, Ethnografisk Roekke, 1963, vol. 8, S. 1—316.
 171. *Ford J. A., Willey G. R.* Surface survey of the Viru valley. — AMNH-AP, 1949, vol. 43, pt 1, p. 1—89.
 172. *Forno M.* I Ghivaro: Narrativa. — Terra Ameriga, 1969—1970, N 20/21, anno 6, p. 41—32.
 173. *Friedberg C., Hocquenghem A. M.* Des haricots hallucinogènes? — J. d'agricult. traditionnelle et de bot. appliquée, 1977, t. 24, N 1, p. 51—53.
 174. *Friedman A., Olsen E., Bird J. B.* Moche copper analysis: Early New World metal technology. — AAq, 1972, vol. 37, N 2, p. 254—258.
 175. *Fuhrmann E.* Reich der Inka. Hagen, 1922. 96 S.
 176. *Fuhrmann E.* Peru II: Keramik der Chimú. Hagen; Darmstadt, 1922. 24 S., 100 Taf.
 177. *Fulor M.* Aspectos de la cultura Tucana: Mitología. Pt 1. — Rev. Colombiana Antropol., 1956, vol. 5, p. 97—137.
 178. *Fung Pineda R.* El Museo Amano. — Fanal, 1968, vol. 23, N 85, p. 13—22.
 179. *Furst P. T.* Hallucinogens in Pre-Columbian art. — The Museum Spec. Publ., Texas Tech Univ., 1974, N 7, p. 55—101.
 180. *García S. R. P.* Mitología de los salvajes machiguengas. — 27 ICA, Lima, 1939, vol. 2, p. 229—237.
 181. *Garrido J. E.* Descubrimiento de un muro decorado en la Huaca de la Luna (Moche). — Chimor, 1956, año 4, N 1, p. 25—31.
 182. *Gayton A. H.* The Uhle pottery collections from Nieveria. — UC-PAAE, 1927, vol. 21, N 8, p. 305—329.

183. *Gibbon W. B.* Asiatic parallels in North American star lore: Milky Way, Pleiades, Orion. — JAF, 1972, vol. 85, N 337, p. 236—250.
184. *Giglioli E. H.* Hafted copper implements from Peru. — Man, 1904, vol. 4, N 52, p. 81—82.
185. *Gilllin J.* Moche, a Peruvian coastal community. — Smiths. Institution, Inst. of Social Anthropol., 1947, publ. 3, p. 1—166.
186. *Girard R.* Indios selváticos de la Amazonia Peruana. México, 1958. 356 p.
187. *Goldman I.* The Cubeo Indians of the Northwest Amazon. — Illinois Studies in Anthropol., 1963, N 2, p. 1—305.
188. *Gorbak C., Lischetti M., Muños C. P.* Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia de Kanas (Cuzco — Perú). — RMN, 1962, t. 31, p. 239—304.
189. *Greenberg J. H.* The general classification of Central and South American languages. — In: Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, 1956. Philadelphia, 1960, p. 791—794.
190. *Grieder T.* The art and archaeology of Pashash. Austin; L., 1978. 268 p.
191. *Guallart J. M.* Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañón. — Perú Indígena, 1958, vol. 7, p. 59—98.
192. *Guaman Poma de Ayala F.* Nueva crónica y buen gobierno. — Inst. d'Ethnol., Trav. et Mém., 1936, t. 23, p. 1—1178.
193. *Gusinde M.* Die Feuerland Indianer. Mödling bei Wien, 1931, Bd 1; 1937, Bd 2.
194. *Haberland W.* Some wooden figures from Peru in the Hamburg Ethnographical Museum. — 32 ICA, Copenhagen, 1958, p. 346—352.
195. *Haberland W.* Das gaben sie uns: Indianer und Eskimo als Erfinder und Entdecker. Hamburg, 1975. 62 S.
196. *Hagen V. M. von.* The desert kingdoms of Peru. L., 1965. 190 p.
197. *Hammel E. A., Haase Y. D.* A survey of Peruvian fishing communities. — Anthropol. Rec., 1962, vol. 21, N 2, p. 211—229.
198. *Hamp E. P.* On Maca-Chipayan. — IJAL, 1967, vol. 33, p. 74—76.
199. *Harcourt R. et M. d'.* La céramique ancienne du Pérou. P., 1924. 25 p., 65 pl.
200. *Harcourt R. d'.* Gestes rituels de fécondation dans l'ancien Pérou. — JSA, 1935, t. 27, fasc. 1, p. 25—33.
201. *Harcourt R. d'.* Deux instruments de musique des peuples Mochica. — JSA, 1935, t. 27, fasc. 2, p. 459—461.
202. *Harcourt R. d'.* La médecine dans l'ancien Pérou. P., 1939, 242 p.
203. *Harcourt R. d'.* L'art de l'Amérique. P., 1948. 199 p.
204. *Harcourt R. d', Nique J.* La sarbacan, l'élevage des oiseaux et la tête réduite chez les peuples Mochica. — JSA, 1934, t. 26, fasc. 1, p. 103—108.
205. *Hartmann R.* Otros datos sobre las llamadas «batallas rituales». — 39 ICA, Lima, 1972, vol. 6, p. 125—135.
206. *Hastings C. M., Moseley M. E.* The adobes of Huaca del Sol and Huaca de la Luna. — AAq, 1975, vol. 40, N 2, pt 1, p. 196—203.
207. *Helms M. W.* Iguanas and crocodilians in tropical American mythology and iconography with special reference to Panama. — JLAL, 1977, vol. 3, N 1, p. 51—132.
208. *Hentze C.* Die Regenbogenschlange: Alt-China und Alt-Amerika. — Anthropos, 1966, Bd 61, S. 258—266.
209. *Heyerdahl Th.* The art of Easter island. L., 1976. 349 p.
210. *Hissink K.* Motive der Mochica-Keramik. — Paideuma, 1951, Bd 5, H. 3, S. 115—135.
211. *Hissink K.* Leben und Empörung der Geräte. — BA, 1955, Bd 3, S. 75—83.
212. *Hissink K., Hahn A.* Die Tacana. I. Stuttgart, 1961. 692 S.
213. *Hocquenghem A. M.* Un «vase portrait» de femme Mochica. — NP, 1977, N 15, p. 117—121.
214. *Hocquenghem A. M.* Les représentations de chamans dans l'iconographie mochica. — NP, 1977, N 15, p. 123—130.
215. *Hocquenghem A. M.* Une interprétation des «vase portraits» mochica. — NP, 1977, N 15, p. 131—140.

216. *Hocquenghem A. M.* Les «érotiques» et l'iconographie mochica. — *Objet et mondes*, 1977, t. 17, fasc. 1, p. 7—14.
217. *Hocquenghem A. M.* La survivance d'un vase portrait mochica. — *Indiana*, 1977, Bd 3, S. 201—207.
218. *Hocquenghem A. M.* Quelques projections sur l'iconographie des Mochica: Une image de leur monde d'après leurs images du monde. — *BA*, 1978, Bd 25 (1977), S. 163—191.
219. *Hocquenghem A. M.* Les combats mochicas: Essai d'interprétation d'un matériel archéologique à l'aide de l'iconologie, de l'ethno-histoire et de l'ethnologie. — *BA*, 1978, Bd 26, H. 1, S. 127—157.
220. *Hocquenghem A. M.* L'iconographie mochica et les rites de purification. — *BA*, 1979, Bd 27, H. 1, S. 211—252.
221. *Hocquenghem A. M.* Le jeu et l'iconographie mochica. — *BA*, 1979, Bd 27, N 2, S. 325—346.
222. *Hocquenghem A. M.* Les offrandes d'enfants: Essai d'interprétation d'une scène de l'iconographie mochica. — *Indiana*, 1980, Bd 6, S. 275—292.
223. *Hocquenghem A. M., Lyon P.* A class of anthropomorphic supernatural females in Moche iconography. — *NP*, 1980, N 18, p. 27—48.
224. *Holländer E.* Askulap und Venus. Berlin, 1928. 488 S.
225. *Holmer N. M.* Cuna chrestomathy. — *ES*, 1951, vol. 18, S. 1—192.
226. *Horkheimer H.* Nahrung und Nahrungsgewinnung im vorspanischen Peru. — *Veröff. der Ibero-Amer. Bibl. zu Berlin*, 1960, Bd 2, S. 1—157.
227. *Horkheimer H.* La cultura Mochica. Lima, 1961. 63 p.
228. *Hyslop J.* Hilltop cities in Peru. — *Archaeology*, 1977, vol. 30, N 4, p. 218—225.
229. *Imbelloni J. L.* antico Peru. — In: *Le razze e i popoli della terra* / Ed. R. Biasutti. Torino, 1957, vol. 4, p. 570—608.
230. *Infantes Vera J. G.* Vegetales que los antiguos peruanos usaron para comidas y bebidas, y que se usan actualmente. — *35 ICA, México*, 1964, vol. 3, p. 153—168.
231. *Isbell W. H., Schreiber K. J.* Was Huari a state? — *AAq*, 1978, vol. 43, N 3, p. 372—389.
232. *Izikowitz K. G.* Musical and other sound implements of the South American Indians. Göteborg, 1935. 433 p.
233. *Jara V. de la.* Vers le déchiffrement des écritures anciennes du Pérou. — *Science progrès, La nature*, 1967, N 3387, p. 241—247.
234. *Jara V. de la.* La découverte de l'écriture péruvienne. — *Archéologia*, 1973, N 68, p. 9—15.
235. *Jimenez Borja A.* La danza en el antiguo Perú (época pre-Inca). — *RMN*, 1955, t. 24, p. 111—136.
236. *Joyce T. A.* South American archaeology. L., 1912. 292 p.
237. *Joyce T. A.* The clan ancestor in animal form as depicted on ancient pottery of the Peruvian coast. — *Man*, 1913, vol. 13, N 8, p. 113—117.
238. *Joyce T. A.* The Peruvian loom in the proto-Chimu period. — *Man*, 1921, vol. 21, N 106, p. 177—180.
239. *Keatinge R. W., Day K. C.* Socio-economic organization of the Moche valley, Peru, during the Chimú occupation of Chan Chan. — *J. Anthropol. Research*, 1973, vol. 29, N 4, p. 275—295.
240. *Keatinge R. W., Day K. C.* Chan Chan: A study of precolumbian urbanism and the management of land and water resources in Peru. — *Archaeology*, 1974, vol. 27, N 4, p. 228—235.
241. *Kelemen P.* Medieval American art: Masterpieces of the New World before Columbus. N. Y., 1956. 414 p.
242. *Kidder A. II.* A Mochica deity. — *Expedition*, 1959, vol. 2, N 1, p. 26—27.
243. *Kidder A. II.* A Mochica potato bird. — *Expedition*, 1967, vol. 9, N 4, p. 31—33.
244. *Kidder A. II.* Two Peruvian frogs. — *Expedition*, 1968, vol. 10, N 4, p. 8—9.
245. *Koch-Grünberg T.* Indianermärchen aus Südamerika. Iena, 1921. 344 S.
246. *Kosok P.* Life, land and water in ancient Peru. N. Y., 1965. 264 p.

247. *Krickeberg W.* Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena, 1928. 104 S.
248. *Krickeberg W.* Mexikanische-peruanische Parallelen. — In: Festschrift P. W. Schmidt. Wien, 1928, S. 378—393.
249. *Kroeber A. L.* The Uhle pottery collections from Moche. — UC-PAAE, 1925, vol. 21, N 5, p. 191—234.
250. *Kroeber A. L.* The Uhle pottery collections from Supe. — UC-PAAE, 1925, vol. 21, N 6, p. 235—264.
251. *Kroeber A. L.* Archaeological explorations in Peru. Pt 1. Ancient pottery from Trujillo. — FMNH. Anthropol. mem., 1926, vol. 2, N 1, p. 1—42.
252. *Kroeber A. L.* Archaeological explorations in Peru. Pt. 2. The Northern coast. — FMNH. Anthropol. mem., 1930, vol. 11, N 2, p. 53—116.
253. *Kroeber A. L.* Peruvian archaeology in 1942. — VFPA, 1944, N 4, p. 1—142.
254. *Kruse A.* Mundurucu moieties. — Primitive Man, 1934, vol. 7, N 4, p. 51—57.
255. *Kubler G.* Towards absolute time: Guano archaeol. — AAQ, 1948, vol. 13, N 4, pt. 2, p. 29—50.
256. *Kühne H.* El Jaguar en el mito de los héroes mellizos (sol y luna): Tribu amuesha (Perú Oriental). — Runa, 1967, t. 10, p. 311—318.
257. *Kutscher G.* Religion und Mythologie der früher Chimú (Nord Peru). — 28 ICA, P., 1948, S. 621—631.
258. *Kutscher G.* Chimú: Eine altindianische Hochkultur. Berlin, 1950. 110 S., 80 Taf.
259. *Kutscher G.* Iconographic studies as an aid in the reconstruction of Early Chimú civilization. — Trans. N. Y. Acad. of Sciences. Ser. 2, 1950, vol. 12, N 6, p. 194—202.
260. *Kutscher G.* Ritual races among the Early Chimú. — 29 ICA, Chicago, 1951, vol. 1, p. 244—251.
261. *Kutscher G.* Nordperuanische Keramik. — MA, 1954, Bd 1, S. 1—80, Abb. 1—80.
262. *Kutscher G.* Arte antiguo de la costa del Perú. Berlin, 1955. 112 p.
263. *Kutscher G.* Sacrifices et prières dans l'ancienne civilisation de Moche. — 31 ICA, São Paulo, 1955, vol. 2, p. 763—776.
264. *Kutscher G.* Das Federball-Spiel in der alten Kultur von Moche (Nord Peru). — BA, 1956, Bd 4, H. 2, S. 173—184.
265. *Lamberg-Karlovsky C. C., Tosi M.* Shahr-i Sochta and Tepe Yahya: Tracks on the earliest history of Iranian plateau. — East and West, 1973, vol. 23, N 1/2, p. 21—57.
266. *Lanning E. P.* Peru before the Incas. Englewood Cliffs, 1967. 216 p.
267. *Lapiner A. C.* Peru: Art of Ancient Peru. Exhib. catalogue, New York 1968—1969. N. Y., 1969. 47 p.
268. *Lapiner A. C.* Pre-Columbian art of South America. N. Y., 1976. 460 p.
269. *Larco Hoyle R.* Los Mochicas. Lima, 1938, t. 1. 141 p.
270. *Larco Hoyle R.* Los Mochicas. Lima, 1939, t. 2. 165 p.
271. *Larco Hoyle R.* Los Cupisniques. Lima, 1941.
272. *Larco Hoyle R.* La escritura mochica sobre pallares. — RGA, 1942, vol. 18, N 107, p. 93—103.
273. *Larco Hoyle R.* La escritura peruana sobre pallares. — RGA, 1943, vol. 20, N 122, p. 277—292; N 123, p. 345—354.
274. *Larco Hoyle R.* La cultura salinar. Buenos Aires, 1944. 20 p.
275. *Larco Hoyle R.* La cultura virú. Buenos Aires, 1945. 28 p.
276. *Larco Hoyle R.* A cultural sequence for the North coast of Peru. — HSAI, 1946, vol. 2, p. 149—175.
277. *Larco Hoyle R.* Cronología arqueológica del Norte del Perú. Buenos Aires, 1948. 88 p.
278. *Larco Hoyle R.* Checan. Génève; P.; München, 1965. 146 p.
279. *Larco Hoyle R.* Pérou. Génève, 1966. 264 p.
280. *Latcham R. E.* Ethnology of the Araucanos. — JRAI, 1909, vol. 39, p. 334—370.

281. *Laughlin R.* Of cabbages and kings: Tales from Zinacantan. — *Smiths. Contr. to Anthropol.*, 1977, N 23, p. 1—427.
282. *Lavallée D.* Les représentations animales dans la céramique mochica. — *Univ. de Paris, Mém. l'Inst. d'Ethnol.*, 1970, t. 4, p. 1—310.
283. *Lechtman H., Moseley M. E.* The scoria at Chan Chan: Non-metallurgical deposits. — *NP*, 1975, N 10—12, p. 135—170.
284. *Lechtman H., Parsons L. A., Young W. J.* Seven matched hollow gold jaguars from Peru's Early Horizon. — *SPAA*, 1975, vol. 16, p. 1—46.
285. *Lehmann H.* Les céramiques précolombiennes. P., 1959. 124 p.
286. *Lehmann H.* L'art précolombien. P., 1960. 76 p.
287. *Lehmann W., Doering H. U.* Kunstgeschichte des alten Peru. Zürich, 1924. 255 S.
288. *Lesberg S.* American primitive. L., 1974.
289. *Lévi-Strauss C.* Mythologiques. P., 1964—1971, t. 1—4.
290. *Libby M. E.* Radiocarbon dating. Chicago, 1955. 175 p.
291. *Linné S.* Prehistoric Peruvian painting. — *Ethnos*, 1953, t. 18, N 1, p. 110—123.
292. *Linné S.* The ethnologist and the American Indian potter. — *VFPA*, 1965, N 41, p. 20—42.
293. *Lips E.* Das Indianerbuch. Leipzig, 1967. 271 S.
294. *Lizárraga R. de.* Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. — *Nueva BAE*, 1909, t. 15, p. 1—209.
295. *Lommel A.* Prehistoric and primitive man: Landmarks of the world's art. L., 1966. 176 p.
296. *López de Gómara F.* Historia general de las Indias. — *BAE*, 1852, t. 22, p. 1—287.
297. *Lothrop S. K.* Robert Woods Bliss collection of Pre-Columbian art. N. Y., 1957. 285 p.
298. *Lothrop S. K.* Treasures of ancient America: The arts of the Pre-Columbian civilizations from Mexico to Peru. Geneva, 1964. 229 p.
299. *Lukesh A.* Mythos und Leben der Kayapo. — *AEL*, 1968, N 12. Ser. amer., Bd 2, S. 1—316.
300. *Lumbreras L. G.* Los orígenes de la civilización en el Perú. Lima, 1974. 220 p.
301. *Lynch T. E.* Current research: Andean South America. — *AAq*, 1973, vol. 38, N 2, p. 239—242.
302. *Lynch T. E.* Current research: Andean South America. — *AAq*, 1974, vol. 39, N 2, p. 383—386.
303. *Lyon P. J.* Female supernaturals in ancient Peru. — *NP*, 1978, N 16, p. 95—140.
304. *Lyon P. J.* Gold, graves, and gods on ancient Peru. — *Discovery*, 1978, vol. 31, N 4, p. 2—9.
- 304a. *Lyon P. J.* Arqueología y mitología: La escena de «los objetos animados» y el tema de «el alzamiento de los objetos». — *Scripta ethnol.*, 1981, vol. 6, p. 105—108.
305. *Mackey C., Moseley M. E.* The Chan Chan — Moche valley archaeological project: The first field season. — In: *Natural Geographic Society research reports: 1968 projects*. Washington, 1976, p. 317—324.
- 305a. *MacNeish R. S., Paterson T. C., Browman D. L.* The central Peruvian prehistoric interaction sphere. Andover, 1975. 97 p.
306. *Maisch C.* De la flora y fauna en el Perú. — *27 ICA*, Lima, 1939, t. 1, p. 163—178.
307. El mar peruano. — *Ciencia y tecnología*, 1974, año 1, N 1, p. 1—15.
308. *Martí S.* Alt-Amerika: Musik der Indianer in präkolumbischer Zeit, Leipzig, 1970. 194 S.
309. *Matos Mendieta R.* Algunas consideraciones sobre el estilo de Vicús. — *RMN*, 1965—1966, t. 34, p. 89—143.
310. *McIntyre L.* The lost empire of the Incas. — *NGM*, 1973, vol. 144, N 6, p. 729—787.
311. *Mead C. W.* Prehistoric bronze in South America. — *AMNH-AP*, 1915, vol. 12, N 2, p. 15—52.

312. *Means P. A.* Ancient civilizations of the Andes. N. Y.; L., 1964. 586 p.
313. *Mejía Xesspe M. T.* Algunas noticias sobre las tumbas precolombinas de Vicús, Piura. — RMN, 1965—1966, t. 34, p. 85—88.
314. *Menzel D.* La cultura huari. Lima, 1968. 223 p.
315. *Menzel D.* The archaeology of ancient Peru and the work of Max Uhle. Berkeley, 1977. 135 p.
316. *Métraux A.* Les Indiens Kamakan, Pataño et Kutaño. — Univ. Nac. de Tucumán, Rev. Inst. Etnol., 1910, t. 1, N 2, p. 239—293.
317. *Metraux A.* Mitos y cuentos de los Indios Chiriguanos. — Rev. del Museo de la Plata, 1932, t. 33, p. 119—184.
318. *Métraux A.* Les Indiens Uro-Chipayaya de Carangas. — JSA, 1935, t. 27, fasc. 1, p. 111—128; fasc. 2, p. 325—415.
319. *Metraux A.* The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso. — SI-BAE, 1942, Bull. 134, p. 1—191.
320. *Metraux A.* Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco. — Mem. Amer. Folklore Society, 1946, vol. 40, p. 1—167.
321. *Metraux A.* Ensayos de mitología comparada sudamericana. — Amér. Indígena, 1948, vol. 8, N 1, p. 9—30.
322. *Métraux A.* Mythes et contes des Indiens Cayapo (group Kuben—Kran—Kegn). — RMP, 1960, vol. 12, p. 7—35.
323. *Métraux A.* Religions et magies Indiennes d'Amérique du Sud. P., 1967. 290 p.
324. *Middendorff E. W.* Peru II: Das Küstenland von Peru. Berlin, 1894. 425 S.
325. Minneapolis Institute. — Archaeology, 1966, vol. 19, N 1, p. 10.
326. *Montell G.* Dress and ornaments in ancient Peru. Göteborg, 1929. 261 p.
327. *Montesinos F.* Memorias antiguas historiales y políticas del Perú. — Col. de lib. esp. raros o curiosos, 1882, t. 16, p. 1—259.
328. *Morris C.* The identification of function in Inca architecture and ceramics. — RMN, 1971, t. 37, p. 135—144.
329. *Morris C., Thompson D. E.* Huanuco Viejo: An Inca administrative center. — AAQ, 1970, vol. 35, N 3, p. 344—362.
330. *Moseley M. E.* The evolution of early watermanagement systems in coastal Peru. — In: Irrigation's impact on society. Tucson, 1974, p. 77—82. (Anthropol. Papers Univ. Arizona; N 25).
331. *Moseley M. E.* The maritime foundation of Andean civilization. Menlo Park, 1975. 131 p.
332. *Moseley M. E.* Prehistoric principles of labor organization in the Moche valley, Peru. — AAQ, 1975, vol. 40, N 2, pt 1, p. 191—196.
333. *Moseley M. E.* Chan Chan: Andean alternative of the preindustrial city. — Science, 1975, vol. 187, N 4173, p. 219—225.
334. *Moseley M. E.* The land in front of Chan Chan: Agrarian expansion, reform and collapse in the Moche valley. Mimeographed. Chicago, 1976. 55 p.
335. *Moseley M. E.* Waterways of ancient Peru. — FMNH, bull., 1977, vol. 48, N 3, p. 10—15.
336. *Moseley M. E.* Human exploitation and organization on the North Andean coast: Mimeographed. Chicago, 1977. 32 p.
337. *Moseley M. E.* Peru's golden treasures. Chicago, 1978. 75 p.
338. *Moseley M. E., Feldman R. A., Orloff C. R.* Living with crisis: Human perception of process and time. — In: Biotic crises in ecological and evolutionary time. Chicago, 1981, p. 231—267.
339. *Moseley M. E., Mackey C. J.* Peruvian settlement pattern and small site methodology. — AAQ, 1972, vol. 37, N 1, p. 318—345.
340. *Moseley M. E., Mackey C. J.* Chan Chan, Peru's ancient city of kings. — NGM, 1973, vol. 143, N 3, p. 67—81.
341. *Moseley M. E., Watanabe L.* The adobe sculpture of Huaca de los Reyes. — Archaeology, 1974, vol. 27, N 3, p. 154—161.
342. *Moser C. L.* Ritual decapitation in Moche art. — Archaeology, 1974, vol. 27, N 1, p. 30—37.
343. *Muelle J. C.* Lo táctil como carácter fundamental en la cerámica Muchik. — RMN, 1933, vol. 2, N 1, p. 67—72.

344. *Muelle J. C.* Chalchalcha: Un análisis de los dibujos Muchik. — RMN, 1936, vol. 5, N, 1, p. 65—88.
345. *Muelle J. C., Blas C.* Muestrario de arte peruano precolombino. I. Cerámica. Lima, 1938.
346. *Mujica Gallo M.* Gold in Peru. Recklinghausen, 1959. 300 S.
347. *Murphy R. F.* Mundurucu religion. — UC-PAAE, 1958, vol. 49, N 1, p. 1—154.
348. *Murra J. V.* Cloth and its function in the Inca state. — AA, 1962, vol. 64, N 4, p. 710—728.
349. *Murra J. V.* New data on retainer and servile population in Tawantinsuyu. — 36 ICA, Sevilla, 1966, vol. 2, p. 35—46.
350. *Murra J. V.* La organización social del estado Inca. México, 1978. 270 p.
351. *Murra J. V., Morris C.* Dynastic oral tradition, administrative records and archaeology in the Andes. — WA, 1976, vol. 7, N 3, p. 269—279.
352. Museo Amano: Huacos precolombinos del Perú. Tokyo, s. a. 71 fig.
353. *Nachtigall H.* Indianische Fischer, Feldbauer und Viehzüher. — Marburger Studies zur Völkerkunde, Berlin, 1966, Bd 2, S. 1—408.
354. *Nelson E. W.* Metal arts of the Indians. — Natural Hist., 1947, vol. 56, N 1, p. 76—83.
355. *Nimuendaju C.* The Apinaye. — The Catholic Univ. Amer. Anthropol. ser., 1939, N 8, p. 1—195.
356. *Nimuendaju C.* Serente tales. — JAF, 1944, vol. 57, N 225, p. 181—187.
357. *Nimuendaju C.* The Eastern Timbira. — UC-PAAE, 1946, vol. 41, p. 1—357.
358. *Nimuendaju C.* The Tucuna. — UC-PAAE, 1952, vol. 45, p. 1—219.
359. *Nordenskiöld E.* Indianerleben: El Gran Chaco (Südamerika). Leipzig, 1912. 351 S.
360. *Nordenskiöld E.* The copper and bronze ages in South America. — Comparative Ethnol. Studies, 1921, vol. 4, p. 1—204.
361. *Nordenskiöld E.* Forschungen und Abenteuer in Südamerika. Stuttgart, 1924. 338 S.
362. *Oberem U.* La obra del obispo don Baltasar Jaime Martínez Compañón como fuente para la arqueología del Perú septentrional. — Rev. de Indias, 1953, año 13, N 32/53, p. 233—275.
363. *Olsen R. D.* Mayan affinities with Chipaya of Bolivia. — IJAL, 1964, vol. 30, p. 313—324; 1965, vol. 31, p. 29—38.
364. *Olsen Bruhns K.* The Moon animal in Northern Peruvian art and culture. — NP, 1976, N 14, p. 21—40.
365. L'or du Pérou: Trésors de l'empire Inca. Expos. Bruxelles, 1962. 101 p.
366. *Orbigny A. D. d'.* Voyage dans l'Amérique méridionale. P., 1844, t. 3. 464 p.
367. *Ortiz Rescaniere A.* De Adaneva a Incarrí: Una visión indígena del Perú. Lima, 1973.
368. *Osborne H.* South American mythology. Feltham, 1968. 141 p.
369. *Palma R.* Huacos antropomorfos mutilados del Perú. — 18 ICA, L., 1913, vol. 2, p. 276—279.
370. *Parsons A. L.* An examination of four Moche jars from the same mold. — AAq, 1962, vol. 27, N 4, p. 516—519.
371. *Parsons E. C.* Mitla, town of the souls. Chicago, 1936. 590 p.
372. *Parsons J. R.* The archaeological significance of the mahamaes cultivation on the coast of Peru. — AAq, 1968, vol. 33, N 1, p. 80—85.
373. *Parsons M. H.* Preceramic subsistence on the Peruvian coast. — AAq, 1970, vol. 35, N 3, p. 292—304.
374. *Patterson C. C.* Native copper, silver and gold accessible to early metallurgists. — AAq, 1971, vol. 36, N 3, p. 286—321.
375. *Patterson T. C.* Pattern and process in the Early Intermediate Period pottery of the Central coast of Peru. — UC-PA, 1966, vol. 3, p. 1—170.
376. Le Pérou à travers les siècles. — Fanal, 1958, p. 13—24.
377. *Petersen G.* Minería y metalurgia en el antiguo Perú. — Arqueológicas, 1970, N 12, p. 1—140.

378. *Powlison P. S.* La cultura Yagua reflejada en sus cuentos folklóricos. — Folklore amer., 1959, año 6/7, p. 5—27.
379. *Powlison P. S.* Tendencias épicas en la mitología Yagua. — 39 ICA, Lima, 1972, vol. 6, p. 66—85.
380. *Pozorski S. G.* Prehistoric diet and subsistence of the Moche valley, Peru. — WA, 1979, vol. 11, N 2, p. 163—184.
381. *Pozorski T.* El complejo Caballo Muerto: Los frisos de barro de la Huaca de los Reyes. — RMN, 1975, t. 41, p. 211—251.
382. *Preuss K. T.* Religion und Mythologie der Uitoto. Göttingen; Leipzig, 1921, Bd 1. 760 S.
383. *Preuss K. T.* Forschungsreise zu den Kagaba. Mödling bei Wien, 1926. 423 S.
384. *Proulx D. A.* An archaeological survey of the Nepeña valley, Peru. — UMDA-RR, 1968, N 2, p. 1—189.
385. *Proulx D. A.* Archaeological investigations in the Nepeña valley, Peru. — UMDA-RR, 1973, N 13, p. 1—293.
386. *Ravines R.* Museo Nacional de Antropología y Arqueología: Guía general. Lima, 1970. 41 p.
387. *Ravines R.* Escamosos y cocodrilos en el mundo andino. Lima, 1972. 45 p.
388. *Reichel-Dolmatoff G.* Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians. Chicago; L., 1971. 280 p.
389. *Reichel-Dolmatoff G.* San Agustín: A culture of Colombia. N. Y.; Washington, 1972. 163 p.
390. *Reichel-Dolmatoff G.* Desana curing spells: An analysis of some shamanistic metaphors. — JAL, 1976, vol. 2, N 2, p. 157—219.
391. *Reichel-Dolmatoff G.* Cosmology as ecological analysis: A view from the rain forest. — Man, 1976, vol. 11, N 3, p. 307—318.
392. *Reichel-Dolmatoff G.* Training for the priesthood among the Kogi of Colombia. — In: Enculturation in Latin America: An anthology/Ed. J. Wilbert. Los Angeles, 1977, p. 265—288.
393. *Reichel-Dolmatoff G.* Beyond the Milky Way: Hallucinatory imagery of the Tucano Indians. — UC-LAS, 1978, vol. 42, p. 1—159.
394. *Reichel-Dolmatoff G.* The loom of life: A Kogi principle of integration. — JAL, 1978, vol. 4, N 1, p. 5—27.
395. *Reinburg D. P.* Folk-lore Amazonien: Légendes des Zaparo du Curaray et de Canelos. — JSA, 1921, t. 13, fasc. 1, p. 11—15.
396. *Reiss W., Stübel A.* Necropolis of Ancon in Peru. Berlin, 1880—1887, vol. 1—3.
397. Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos Agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales. — CLDRHP, 1918, t. 11, p. 1—98.
398. *Rivero J.* Historia de las misiones de los Llanos de Casanare. Bogotá, 1956 (1733). 458 p.
399. *Rivero M. E., Tschudi J. D. von.* Antigüedades peruanas. Viena, 1851. 328 S.
400. *Rivet P.* Les langues de l'ancien Diosèse de Trujillo. — JSA, 1949, t. 38, p. 1—51.
401. *Robledo J.* Descripción de los pueblos de la provincia de Ancerma. — SB, p. 63—80.
402. *Rostworowski de Díez Canseco M.* Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: Un documento y unos comentarios. — REAA, 1970, vol. 5, p. 135—177.
403. *Rostworowski de Díez Canseco M.* El sitio arqueológico de Concón en el valle de Chillón: Derrotero etno-histórico. — RMN, 1972, t. 38, p. 315—326.
404. *Rostworowski de Díez Canseco M.* Pescaderos, artesanos y mercaderes costeros en el Perú prehispánico. — RMN, 1975, t. 41, p. 311—345.
405. *Roth W. E.* An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians. — Bureau Amer. Ethnol., Annu. Rep., 1915, vol. 30 (1908—1909), p. 26—745.
406. *Rowe J. H.* A new pottery style from the department of Piura, Peru. —

- Carnegie Inst. Washington, Div. Hist. Res., Notes on Middle Amer. Archaeol. and Ethnol., 1942, vol. 1, N 8, p. 30—34.
407. *Rowe J. H.* The Kingdom of Chimor. — *AcAm*, 1948, vol. 6, N 1/2, p. 26—59.
 408. *Rowe J. H.* Chavin art: An inquiry into its form and meaning. N. Y., 1962. 40 p.
 409. *Rowe J. H.* The sunken gardens of the Peruvian coast. — *AAq*, 1969, vol. 34, N 3, p. 320—325.
 410. *Rowe J. H.* The influence of Chavin on later styles. — In: *Dumbarton Oaks conference on Chavin*/Ed. E. P. Benson. Washington, 1971, p. 101—124.
 411. *Rowe J. H.* Kunst in Peru und Bolivien. — In: *Das alte Amerika*/Ed. G. R. Willey. Berlin, 1974, S. 106—137, Taf. 294—435.
 412. *Saake W.* Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Isana. — 32 ICA, Copenhagen, 1958, S. 271—279.
 413. *Safford F. D.* Notre héritage des Indiens américains. — 20 ICA, Rio de Janeiro, 1924, vol. 1, p. 173—178.
 414. *Sahagún B. de.* Historia general de las cosas de Nueva España. México, 1956, t. 1. 387 p.
 415. *Salamán R.* Deformities and mutilations of the face as depicted in the Chimú pottery of Peru. — *JRAI*, 1938, vol. 69, p. 109—122.
 416. *Sarma A. V. N.* Holocene displacements of the Humboldt current reflected in the paleoecology of coastal Ecuador. — *El Dorado*, 1973, vol. 1, N 1, p. 21—29.
 417. *Sawyer A. R.* The Nathan Cummings collection of ancient Peruvian art (formerly Wassermann — San Blas collection). Chicago, 1954. 50 p.
 418. *Sawyer A. R.* Ancient Peruvian ceramics: The Nathan Cummings collection. N. Y., 1966. 144 p.
 419. *Schaedel R.* Mochica murals at Pañamarca. — *Archaeology*, 1951, vol. 4, N 3, p. 145—154.
 420. *Schaedel R.* Major ceremonial and population centers in Northern Peru. — 29 ICA, Chicago, 1951, vol. 1, p. 232—243.
 421. *Schaedel R.* The Huaca El Dragón. — *JSA*, 1966, t. 55, N 2, p. 383—497.
 422. *Schaedel R.* The city and the origin of the state in America. — 39 ICA, Lima, 1972, vol. 2, p. 15—33.
 423. *Schaedel R.* The Huaca Pintada of Illimo. — *Archaeology*, 1978, vol. 31, N 1, p. 27—37.
 424. *Schaedel R.* The evolution of technique and design in the archaeology of the Andes, 1946—1977: Mimeographed. Austin, 1978. 12 p.
 425. *Schmand-Besserat D.* The earliest precursor of writing. — *Sci. Amer.*, 1978, vol. 238, N 6, p. 38—47.
 426. *Schmand-Besserat D.* Reckoning before writing. — *Archaeology*, 1979, vol. 32, N 3, p. 23—31.
 427. *Schmidt M. von.* Kunst und Kultur von Peru. Berlin, 1929. 622 S.
 428. *Schuler-Schömig I. von.* Die «Fremdkrieger» in Darstellungen der Moche-Keramik. — *BA*, 1979, Bd 27, H. 1, S. 135—213.
 429. *Schuler-Schömig I. von.* Die sogenannten Fremdkrieger und ihre weiteren ikonographischen Bezüge in der Moche-Keramik. — *BA*, 1982, Bd 29 (1981), H. 1, S. 207—239.
 430. *Schultz H.* Informações etnográficas sobre os Umutina. — *RMP*, 1961—1962, vol. 13, p. 75—314.
 431. *Seler E.* Peruanische Alterthümer. Berlin, 1893. 64 Taf.
 432. *Seler E.* Archaeologische Reise in Süd- und Mittelamerika. — *ZE*, 1912, Bd 44, S. 201—242.
 433. *Sestieri P. C.* Rappresentazioni di Ai-Pec su vasi Mocica del Museo Pigo-rini. — *Boll. d'arte*, anno 48, Ser. 4, 1963, N 4, p. 295—302.
 434. *Sharon D.* The San Pedro cactus in Peruvian folk healing. — In: *Flesh of the Gods: The ritual use of hallucinogens*/Ed. P. Furst. N. Y., 1972, p. 114—135.
 435. *Sharon D., Donnan C. B.* Shamanism in Moche iconography. — *Univ. Calif., Inst. Archaeol.*, 1974, monogr. 4, p. 51—77.

436. *Sharon D., Donnan C. B.* The magic cactus: Ethnoarchaeological continuity in Peru. — *Archaeology*, 1977, vol. 30, N 6, p. 374—381.
437. *Sherbondy J.* Les réseaux d'irrigation dans la géographie politique de Cuzco. — *JSA*, 1979, t. 66, p. 45—66.
438. *Shimada I. and M.* Resource exploitation and management at Pampa Grande, Lambayeque valley, Peru: Paper presented at a symp. «Cultural ecology of the prehispanic Peruvian North coast» held at the 1976 Annu. Meeting of the Amer. Anthropol. Assoc. Mimeographed. Tucson, 1976, 39 p.
439. *Shimada I.* Impact and after-effects of the Viru valley project: Necessity for a new methodological framework. Paper presented at a symp. «Andean Research: Three decades after the Viru valley project» held at the 1976 Annu. Meeting of the Amer. Anthropol. Assoc. Mimeographed. S. l., 1977. 20 p.
440. *Shimada I.* Economy of late Moche urban context: Commodity and labor flow (pre-publication draft). Mimeographed. S. l., 1978. 56 p.
441. *Shimada I.* Economy of prehistoric urban context: Commodity and labor flow at Moche V Pampa Grande, Peru. — *AAq*, 1978, vol. 43, N 4, p. 569—592.
442. *Shimada I.* Temples of time: The ancient burial and religious center of Batán Grande, Peru. — *Archaeology*, 1981, vol. 34, N 5, p. 37—45.
443. *Shimada I.* Horizontal archipelago and coast-highland interaction in North Peru: Archaeol. models. — *Senri Ethnol. Studies*, 1982, vol. 10, p. 137—210.
444. *Simón P.* Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme de las Indias occidentales. Bogotá, 1882—1892, t. 1, 2.
445. *Stark L. R.* Mayan-Yunga-Uru-Chipayan: A new linguistic alignment. — *IJAL*, 1972, vol. 38, N 2, p. 119—135.
446. *Steinen K. von den.* Unter der Naturvölker Zentral-Brasiliens. Berlin, 1897. 429 S.
447. *Stirling M. W.* Historical and ethnographical material on the Jivaro Indians. — *SI-BAE*, 1938, bull. 117, p. 1—138.
448. *Stoddart D. R.* Myth and ceremonial among the Tunebo Indians. — *JAF*, 1962, vol. 75, N 296, p. 147—152.
449. *Stohtert K. E.* Corrections for the published descriptions of a Late Horizon mummy bundle from Ancon. — *NP*, 1982, N 19 (1981), p. 177—188.
450. *Strong W. D.* The Uhle pottery collections from Ancon. — *UC-PAAE*, 1925, vol. 21, N 4, p. 135—191.
451. *Strong W. D.* Finding the tomb of a warrior-god (Peru, Mochica). — *NGM*, 1947, vol. 91, N 4, p. 453—482.
452. *Strong W. D., Evans C.* Cultural stratigraphy in the Viru valley, Northern Peru: The Formative and Florescent epochs. — *CSAE*, p. 1—250.
453. *Tabío E.* Historia antigua de la costa peruana (época prehispánica). La Habana, 1969. 573 p. — Б-ка им. В. И. Ленина, ДК-71-7/830.
454. *Tabío E.* Prehistoria de la costa del Perú. La Habana, 1977. 268 p.
455. *Taylor D.* Tales and legends of the Dominica Caribs. — *JAF*, 1952, vol. 65, N 257, p. 267—279.
456. *Tello J. C.* La antigüedad de la sífilis en el Perú. Lima, 1909.
457. *Tello J. C.* Wira Kocha. — *Inca*, 1923, vol. 1, N 1, p. 93—320; N 3, p. 582—606.
458. *Tello J. C.* Andean civilization: Some probl. of Peruvian archaeol. — *23 ICA*, N. Y., 1930, p. 259—290.
459. *Tello J. C.* Un modelo de la escenografía plástica en el arte antiguo peruano. — *Wira Kocha*, 1931, vol. 1, N 1, p. 87—112.
460. *Tello J. C.* Arqueología del valle de Casma. Lima, 1954. 344 p.
461. *Tercero J.* Practical Pan Americanism. — *BPU*, 1939, vol. 73, N 3, p. 137—150.
462. *Teschauer C.* Mythen und alte Volksagen aus Brasiliens. — *Anthropos*, 1906, vol. 1, S. 24—34, 185—193, 731—744.
463. *Testimonianze d'arte delle culture peruviane primitive. II.* Milano, 1974. 93 p.

464. *Thompson D. E.* A mold matrix from Peru. — AAq, 1963, vol. 28, N 4, p. 545—547.
465. *Thompson D. E.* La ocupación incaica en la Sierra Ceptral. — In: *Pueblos y culturas de la Sierra Central del Perú* / Ed. D. Bonavía, R. Ravines. Lima, 1972, p. 76—89.
466. *Thompson J. E. S.* Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras. — FMNH, publ. 274. Anthropol. ser., 1930, vol. 17, N 2, p. 27—213.
- 466a. *Torero A.* El quechua y la historia social andina. Lima, 1974. 240 p.
467. *Towle M. A.* The ethnobotany of Pre-Columbian Peru. — VFPA, 1961, N 30, p. 1—107.
468. *Trimborn H.* La cerámica peruana del Museo Arqueológico de Madrid. — Actas y mem. de la soc. esp. de antropol. etnol. y prehist., 1935, t. 14, cuad. 2, p. 173—252.
469. *Trimborn H.* Das alte Amerika. Stuttgart, 1959. 124 S.
470. *Trujillo D. de.* Relación de descubrimiento del reino del Perú. Sevilla, 1948. 124 p.
471. *Trupp F.* Mythen der Makuna. — AEL, 1977, N 40. Ser. amer., Bd 8, S. 1—152.
472. *Tschopik H.* An Andean ceramic tradition in historical perspective. — AA, 1950, vol. 15, N 3, p. 196—218.
473. *Tushingham A. D., Franklin U. M., Toogood C.* Studies in ancient Peruvian metalworking. Toronto, 1979. 182 p.
474. *Uhle M.* Pachacamac. Philadelphia, 1903. 104 p.
475. *Uhle M.* Aus meinem Bericht über die Ergebnisse meiner Reise nach Südamerika 1899—1901. — 14 ICA, Stuttgart, 1906, Bd 2, S. 581—592.
476. *Uhle M.* Las relaciones prehispánicas entre el Perú y la Argentina. — 17 ICA, Buenos Aires, 1912, vol. 1, p. 509—540.
477. *Uhle M.* Die Ruinen von Moche. — JSA, 1913, t. 10, p. 95—117.
478. *Uhle M.* Die alten Kulturen Perus im Hinblick auf die Archäologie und Geschichte des amerikanischen Kontinente. Berlin; Willensdorf, 1935. 50 S.
479. *Valcárcel L. E.* Esculturas de Piqillajta. — RMN, 1933, t. 2, N 1, p. 19—48.
480. *Valcárcel L. E.* Dioses, hombres y bestias. — Cuad. de arte antiguo del Perú, 1937, N 5, p. 1—8.
481. *Valcárcel L. E.* Símbolos mágico-religiosos de la cultura andina. — MPR, p. 563—581.
482. *Valcárcel L. E.* Etnohistoria del Perú antiguo. Lima, 1959. 204 p.
483. *Varese S.* Dos versiones cosmogónicas Campá: Esbozo analítico. — RMN, 1969—1970, t. 36, p. 164—177.
484. *Vécsey Z.* Dei-Amerika. Budapest, 1972. 160 old.
485. *Verneau R., Rivet P.* Ethnographie ancienne de l'Équateur. — Mission du Service Géogr. de l'Armée pour la mesure d'un arc de méridien équat. en Amér. du Sud, 1899—1906, P., 1912, t. 6, p. 1—346.
486. *Villar Córdova P. E.* El mito «Wa-Kon y los Willka». — RMN, 1957, t. 2, N 2, p. 161—179.
487. *Villas Boas O. and C.* Xingu: The Indians, their myths. N. Y., 1973. 270 p.
488. *Vivante A.* La escritura de los Mochicas sobre porotos. — RGA, 1941, vol. 15, N 92, p. 294—310.
489. *Vivante A.* El juego Mochica con pallares. — RGA, 1942, vol. 18, N 110, p. 275—280.
490. *Vivante A.* Un antiguo juego peruano: Análisis de un fragmento de cerámico Mochica. — RGA, 1946, vol. 26, N 154, p. 27—33.
491. *Wagley G., Galvão E.* The Tenetehara Indians of Brasil. N. Y., 1949. 200 p.
492. *Wardle H. N.* Fictile art of the Mochicas. — UMB, 1940, vol. 8, N 1, p. 15—24.
493. *Wardwell A.* The gold of ancient America. Meriden. 1968. 156 p.

494. *Wassen H.* The frog in Indian mythology and imaginative world. — *Anthropos*, 1934, Bd 29, H. 5/6, S. 613—658.
495. *Wassen H.* Mitos y cuentos de los Indios Cunas. — *JSA*, 1934, t. 26, fasc. 1, p. 1—35.
496. *Wassen H.* Notes on Southern groups of Choco Indians in Colombia. — *ES*, 1935, vol. 1, p. 35—182.
497. *Wassen H.* Estudios chocoes. I. — *ES*, 1963, vol. 26, p. 7—78.
498. *Wassermann B. J.* Cerámicas del antiguo Perú de la colección Wassermann — San Blas. Buenos Aires, 1938. 323 p.
499. *Wegner R. N.* Landwirtschaftsgeräte altperuanischer Kulturvölker. — *Die Umschau*, 1938, Jg. 42, H. 21, S. 467—472.
500. *Weiss P.* La asociación de la uta y verruga peruana en los mitos de la papa, figurados en la cerámica Mochica y Chimú. — *RMN*, 1961, t. 30, p. 65—77.
501. *Wiener C.* Pérou et Bolivie. P., 1880. 796 p.
502. *Wilbert J.* Indios de la región Orinoco—Ventuari. Caracas, 1963. 263 p.
503. *Wilbert J.* Yupa folktales. — *UC-LAS*, 1974, vol. 24, p. 1—191.
504. *Willey G. R.* The Viru valley program in Northern Peru. — *AcAm*, 1946, vol. 4, N 4, p. 224—238.
505. *Willey G. R.* Prehistoric settlement patterns in the Viru valley, Peru. — *Si-BAE*, 1953, bull. 155, p. 1—453.
506. *Willey G. R.* An introduction to American archaeology. Englewood Cliffs, 1971, vol. 2. 599 p.
507. *Willey G. R., Sabloff J. A.* A history of American archaeology. San Francisco, 1974. 252 p.
508. *Wilson D.* [Информ. о текущих исслед.]. — *Willay: Newsletter of the Andean Anthropol. Res. Group*, 1981, N 6, p. 6.
509. *Yácovleff E.* Las falcónidas en el arte y en las creencias de los antiguos peruanos. — *RMN*, 1932, t. 1, N 1, p. 33—111. ■
510. *Yácovleff E., Herrera F. L.* El mundo vegetal de los antiguos peruanos. — *RMN*, 1934, t. 3, N 3, p. 241—322; 1935, t. 4, N 1, p. 29—102.
511. *Zerries O.* Primitive South America and the West Indies. — In: *Pre-Columbian American religions*. N. Y.; Chicago; San Francisco, 1968, p. 230—330.
512. *Zuidema R. T.* The ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Incas. — *Intern. Arch. Ethnog.*, Leiden, 1964, vol. L, Suppl., p. 1—266.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — Вестник древней истории. М.
ГМИИ — Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. М.
СА — Советская археология. М.
СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии. Л.
СЭ — Советская этнография. М.
ПИЭА — Проблемы истории и этнографии Америки. М., 1979. 279 с.
ТИЭ — Труды Института этнографии Академии наук СССР. М.
АА — American Anthropologist. Menasha.
AcAm — Acta americana. Los Angeles.
AAq — American Antiquity. Menasha, Salt Lake City.
AEL — Acta ethnologica et linguistica. Wien, Los Angeles.
AMNH-AP — American Museum of Natural History. Anthropological Papers. N. Y.
BA — Baessler-Archiv. Neue Folge. Berlin.
BAE — Biblioteca de autores españoles. Madrid.
BPU — Bulletin of Pan American Union. Washington.
CLDRHP — Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Lima.
CSAE — Columbia Studies in Archaeology and Ethnology. N. Y., 1952, vol. 4. 374 p.
ES — Etnologiska Studier. Göteborg.
FMNH — Field Museum of Natural History. Chicago.
HSAI — Handbook of South American Indians. — SI-BAE, bull. 143.
ICA — International Congress of Americanists.
IJAL — International Journal of American Linguistics. N. Y., Bloomington.
JAF — Journal of American Folklore. Boston, N. Y., Philadelphia.
JLAL — Journal of Latin American Lore. Los Angeles.
JRAI — Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. L.
JSA — Journal de la Société des Américanistes. P.
L. — London.
MA — Monumenta americana. Berlin.
MPR — Miscelánea Paul Rivet. México, 1958, t. 2.
MSU — Man, Settlement and Urbanism. Duckworth, 1972. 979 p.
NGM — Natural Geographic Magazine. Washington.
NP — Nawpa Pacha. Berkeley.
N. Y. — New York.
P. — Paris.
REAA — Revista española de antropología americana. Madrid.
RGA — Revista geográfica americana. Buenos Aires.
RMN — Revista del Museo Nacional. Lima.
RMP — Revista do Museu Paulista. São Paulo.
SB — Sebastián de Benalcázar / Ed. J. Jijon y Caamaño. Quito, 1938, t. 2. 190 p.

- SI-BAE — Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Washington.
- SPAA — Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology. Dumbarton Oaks.
- UC-LAS — University of California, Latin American Center, Latin American Studies. Los Angeles.
- UC-PA — University of California, Publications in Anthropology. Berkeley, Los Angeles, L.
- UC-PAAE — University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology. Berkeley.
- UMB — University Museum Bulletin. Philadelphia.
- UMDA-RR — University of Massachusetts, Department of Anthropology, Research Reports. Amherst.
- VFPA — Viking Fund Publications in Anthropology. N. Y.
- WA — World Archaeology. L.
- ZE — Zeitschrift für Ethnologie. Berlin.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. Северное побережье Перу как центр сложения цивилизации	5
ГЛАВА 2. История исследования, источники	11
Археологическое изучение мочика (11). — Иконографическое изучение мочика (13). — Использование поздних источников при изучении мочика (15). — Данные лингвистики (16).	
ГЛАВА 3. Хронология, исторический очерк	17
Периодизация сосудов и изображений (17). — Абсолютная хронология (18). — Происхождение мочикской культуры (20). — Раннемочикский период (25). — Среднемочикский период (25). — Позднемочикский период (27). — Изобразительный стиль касма (29).	
ГЛАВА 4. Хозяйство и материальная культура, археологические памятники мочика	31
Ирригация (31). — Земледельческие орудия (32). — Скотоводство (33). — Рыболовство и морской промысел, охота и собирательство (33). — Металлургия и изделия из металла (35). — Керамика и росписи (37). — Мелкая антропоморфная пластика, музыкальные инструменты (38). — Ткачество, одежда, украшения, оружие (39). — Строительная техника, архитектурные сооружения, поселения (41). — Погребения (44). — Проблема мочикской письменности (47).	
ГЛАВА 5. Мифология	50
Мифология индейцев Южной и Центральной Америки как основа для реконструкции мифов мочика (50). — Перуанские мифы XVI—XX вв., схема мифа о героях-мстителях (56). — Идентификация мифологических персонажей мочика (63). — Классификация персонажей (110). — Реконструкция сюжетов мочикской мифологии (111).	
ГЛАВА 6. Вопросы социальной организации	124
Предварительные замечания (124). — Иконографические памятники как источник для изучения социальной структуры мочика (126). — Вопрос о существовании у мочика крупного государства (139).	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	143
ЛИТЕРАТУРА	146
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	163

Юрий Евгеньевич Березкин

МОЧИКА

**Цивилизация индейцев
Северного побережья Перу в I—VII вв.**

*Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор издательства В. Т. Бочев е р
Художник Г. В. С м и р н о в
Технический редактор Н. А. К р у г л и к о в а
Корректоры А. И. К а ц и К. С. Ф р и д л я н д

ИБ № 20745

Сдано в набор 08.02.83. Подписано к печати 27.09.83.
М-41177. Формат 60 × 90^{1/16}. Бумага типографская
№ 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая.
Усл. печ. л. 10.50. Усл. кр.-отт. 10.80. Уч.-изд.
л. 11.93. Тираж 4850. Тип, вак. № 125. Цена 1 р. 30 к.

Издательство «Наука». Ленинградское отделение,
199164, Ленинград, В-164,
Менделеевская линия, 1.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»,
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.

**КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»
МОЖНО ПРЕДВАРИТЕЛЬНО ЗАКАЗАТЬ
В МАГАЗИНАХ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»**

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу:

117192 Москва, В-192, Мичуринский пр., 12.

Магазин «Книга — почтой»

Центральной конторы «Академкнига»;

197345 Ленинград, П-345, Петрозаводская ул., 7.

Магазин «Книга — почтой»

Северо-Западной конторы «Академкнига»,

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);

370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13;

320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);

734001 Душанбе, пр. Ленина, 94 («Книга — почтой»);

375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;

664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289;

252030 Киев, ул. Ленина, 42;

252030 Киев, ул. Пирогова, 2;

252142 Киев, пр. Вернадского, 79;

252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);

277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»);

343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1;

660049 Красноярск, пр. Мира, 84;

443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);

191104 Ленинград, Литейный пр., 57;

199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;

199034 Ленинград, 9 линия, 16;

220012 Минск, Ленинский пр., 72 («Книга — почтой»);

103009 Москва, ул. Горького, 8;

117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;

630076 Новосибирск, Красный пр., 51;

630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр., 22 («Книга — почтой»);

142292 **Пуцино** Московской обл., МР «В», 1;
620151 **Свердловск**, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
700029 **Ташкент**, ул. Ленина, 73;
700100 **Ташкент**, ул. Шота Руставели, 43;
700187 **Ташкент**, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
634050 **Томск**, наб. реки Ушайки, 18;
450059 **Уфа**, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
450025 **Уфа**, Коммунистическая ул., 49;
720001 **Фрунзе**, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
310078 **Харьков**, ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»).

1р. 30 к.



«НАУКА»

ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

