

ЭТНОЛОГИЯ

И.А. Виноградов

Институт языкознания РАН
Б. Кисловский пер., 1/12, Москва, 125009
E-mail: igor.vinogradov@iling-ran.ru

РИТУАЛЫ ЖЕРТВЕННЫХ ПОДНОШЕНИЙ У ИНДЕЙЦЕВ МАЙЯ ПОКОМЧИ

Представлено краткое этнографическое описание традиционных ритуалов, в ходе которых индейцы покомчи (языковая семья майя, Гватемала) делают жертвенные подношения божествам и силам природы. Данные ритуалы рассматриваются в контексте общемайяской практики проведения подобных церемоний. Особое внимание уделяется процессу подготовки алтаря и особенностям ритуального языка, на котором шаманы покомчи обращаются с просьбами к сверхъестественным силам.

Ключевые слова: покомчи, майя, ритуальный язык, жертвенные подношения, Гватемала.

DOI: 10.20874/2071-0437-2018-42-3-118-127

Введение

Народ покомчи проживает в Гватемале, в основном в департаменте Альта-Верапас, а также в двух соседних департаментах: Баха-Верапас и Эль-Киче. На данный момент насчитывается около 70 000 человек, говорящих на языке покомчи [Richards, 2003, p. 72]; при этом людей, считающих себя принадлежащими к этносу покомчи, но не являющихся носителями языка, может быть больше. Жертвенные подношения — важный элемент повседневной жизни для определенной части сообщества покомчи. В обмен на подношения люди могут попросить у божеств и духов природы все, чего им не хватает в жизни: например, здоровья, финансового благополучия, безопасной дороги, успехов в учебе или удачного замужества. Согласно верованиям, правильно проведенный ритуал является необходимым условием для того, чтобы озвученные желания сбылись, если помыслы человека чисты.

Адресатом жертвенных подношений выступает не конкретный единый бог, а совокупность божественных сил. Она включает как видимые природные объекты и явления (земля, холмы, свет, тьма и т.п.), которые представляются одушевленными, так и невидимые элементы — например, души умерших предков. Традиционное для народов Мезоамерики понятие об устройстве мира, таким образом, радикально отличается от иудейско-христианской концепции, в которой бог обособлен от видимого окружающего мира [Monaghan, 2000, с. 26].

Центральной фигурой любого ритуала покомчи является шаман или «духовный проводник» (по-исп. «guía espiritual»), как они сами себя называют. Именно он отвечает за успех ритуальной коммуникации между обычными людьми и божествами. Если совершается небольшой ритуал только для конкретного человека или для конкретной семьи и близких друзей, им может руководить один шаман; в случае же больших ритуалов, в которых может принимать участие все локальное сообщество, шаманов бывает несколько. Тогда они вместе готовят алтарь, но при обращении к духам каждый шаман действует сам по себе.

Вопрос, насколько корректно называть шаманами ритуальных специалистов у покомчи и у других групп майя, остается открытым [Bell, 2012, p. 68–69]. Соответствующий термин на покомчи — *ajq'ij*. Это слово состоит из корня *q'ij* 'день, солнце' и агентивного префикса *aj-*, который обозначает деятеля. Очевидно, наиболее близким его переводом был бы термин «календарный специалист» (в англоязычной литературе часто используется слово «daykeeper»). С одной стороны, термин подчеркивает, что эти люди хорошо знакомы с ритуальным календарем, но с другой стороны, он непрозрачен, так как скрывает реальную роль, которую эти люди играют в обществе, — роль посредников между обычными людьми и божественными силами. Вместо термина «шаман» иногда используется словосочетание «ритуальный специалист».

В данной статье дается краткая характеристика двух наиболее важных этапов ритуала жертвенных подношений у современных индейцев покомчи: подготовка алтаря и общение с духами. Кроме того, рассматриваются наиболее существенные особенности ритуального языка и его отличия от разговорного покомчи. Статья основана на материале, собранном автором во время экспедиций в Гватемалу в июле и сентябре — ноябре 2017 г.¹ Анализируется материал трех ритуалов, проведенных тремя разными шаманами в разных местах: в ущелье Рамча неподалеку от д. Тампо (муниципалитет Тактик, Альта-Верапас), в пещере Читуль рядом с г. Санта-Крус-Верапас (Альта-Верапас) и в д. Пахуиль (муниципалитет Белеху, Эль-Киче). Ранее ритуалы жертвенных подношений у покомчи систематически не изучались, поэтому статья опирается на результаты этнографических исследований аналогичных церемоний у народов киче [Bunzel, 1952; Tedlock, 1992] и какчикель [Bell, 2012; Deuss, 2007; Scott, 2009] — двух других этносов майя, родственных покомчи.

Подготовка алтаря

День для проведения церемонии выбирается заранее на основании 260-дневного ритуального календаря (иногда его называют «цолькин», на юкатекский манер), который играл важную роль в жизни народов Мезоамерики еще в доколониальную эпоху [Edmonson, 1988; Tedlock, 1982, p. 269]. Этот календарь состоит из 20 «месяцев», каждый из которых управляется определенным *нагуалем* и включает в себя 13 дней. Нагуаль — одно из ключевых понятий традиционных культур Мезоамерики, обычно он определяется как «дух» или «душа», но также включает в себя идею альтер-эго или «двойника» человека, который может покинуть его тело [Hull, 2003, p. 69]. В календарном контексте нагуаль может пониматься как дух-покровитель определенного временного отрезка, а также как дух — защитник людей, родившихся в определенный день 260-дневного календаря [De la Garza, 1987]. В зависимости от цели церемонии шаман определяет, в день под управлением какого нагуаля ее лучше всего проводить. Числа также имеют значение: например, считается, что чем больше номер дня, тем сильнее у него энергетика, причем у четных номеров энергетика положительная, а у нечетных — отрицательная. Определенные подношения и ритуалы могут помочь подавить негативную энергию и превратить ее в положительную.

Церемонии жертвенных подношений проводятся в местах, считающихся у покомчи священными и «заряженными» особой энергией. Такими местами могут быть, например, вершины определенных холмов, пещеры или ущелья в скалах. Любая церемония начинается с очищения места для алтаря. Шаман тщательно убирает золу, которая могла остаться после предыдущих ритуалов. Место для алтаря очищается не только физически, но и духовно: табачный дым от сигар, выкуриваемых шаманом, и ликер (обычно это алкогольный напиток, известный в Гватемале как «agua florida»), который он разбрызгивает вокруг будущего алтаря, призваны отпугнуть злых духов и удалить негативную энергию [Gabriel, 2007, p. 174].

Шаман начинает конструировать алтарь с того, что рисует на земле специальный узор с помощью сахарного песка. Обычно сахар рассыпается по окружности, внутри которой рисуется равносторонний крест, а в каждом из четырех получившихся секторов может быть прорисован новый узор из крестов и окружностей. Размер окружности зависит от количества участников церемонии и количества подношений. Иногда рисунок сахаром имитирует иероглиф майя, обозначающий день календаря, в который проводится ритуал [Scott, 2009, p. 99]. Основой алтаря служит *копал* — древесная смола, имеющая специфический запах и хорошо горящая (рис. 1). Смола является одним из основных подношений духам, забирающим ее посредством огня. Существуют разные виды копала, различающиеся как конкретным видом дерева, из которого они получены, так и формой сгустка, цветом, размером и наличием определенных добавок (например, фрагментов листьев того же дерева) [Charman, 1986; Tripplett, 1999].

Важным атрибутом алтаря являются свечи. Используются свечи разного размера (толстые и тонкие) и разного цвета. Большие толстые свечи белого, желтого, красного и черного цвета ставятся по краям алтаря в соответствии с четырьмя сторонами света: белый цвет символизирует север, желтый — юг, красный — восток, а черный — запад. Эта цветовая символика сторон света характерна не только для культуры покомчи, но и для других народов майя [Сое, 1965, p. 99–100; Leon-Portilla, 2003, p. 131], а также большинства народов Мезоамерики и аме-

¹ Полевые исследования в Гватемале были осуществлены благодаря финансовой поддержке фонда антропологических исследований «Firebird» (проект «Документирование ритуальных дискурсов на кеччи и покомчи»).

риканского Юго-Запада. Длинные толстые свечи зеленого и синего цвета ставятся в центр, таким образом обозначая вертикальную ось алтаря. Чтобы свечи не падали, иногда их укрепляют сверху на плоский кусочек смолы. Маленькие и тонкие свечи белого, желтого, красного и черного цветов кладут горизонтально по направлению от соответствующей стороны света к центру алтаря. Маленькие свечи зеленого и синего цвета прислоняют к двум большим свечам, стоящим в центре. По краю алтаря могут быть разложены цветочные лепестки. Цветы обычно приносят на место проведения ритуала целыми, и лепестки обрываются непосредственно перед церемонией. Цветочные лепестки также сортируются в соответствии с четырьмя основными цветами (темно-красный цвет в этом случае заменяет черный) и точно так же, как и свечи, раскладываются в соответствии со сторонами света.



Рис. 1. Копал, купленный на рынке в г. Санта-Мария-Каабон. Фото автора.

Fig. 1. Copal from the market in Santa Maria Cahabon. Photo by the author.

Сверху на свечи могут класть другие подношения: это, например, сигары, корица, булочки хлеба, поленья. Жидкие подношения (например, какао или пиво) не добавляют непосредственно в алтарь, а опрыскивают ими землю вокруг него. Некоторая часть поленьев и копала может быть оставлена на краю алтаря, чтобы потом их можно было добавить в огонь при необходимости (рис. 2). Кроме того, в ходе коммуникационного этапа ритуала участники бросают в огонь дополнительные свечи, что также способствует поддержанию огня.



Рис. 2. Алтарь на церемонии в пещере Читуль (Санта-Крус-Верапас, Гватемала)
Фото Лингвистического сообщества покомчи.

Fig. 2. Altar at the ceremony in the cave Chitul (Santa Cruz Verapaz, Guatemala).
Photo by the Poqomchi' Linguistic Community.

Каждый ритуал уникален, и соответственно уникален каждый конкретный алтарь. Существуют лишь общие правила организации алтаря, которых придерживается большинство шаманов, но при этом детали, касающиеся как набора и количества подношений, так и их взаимного расположения, могут существенно варьироваться [Scott, 2009, p. 104].

«Коммуникационный» этап церемонии

Принцип ситуативности, заключающийся в том, что каждый ритуал индивидуален, а каких-либо строгих канонов, предписывающих проводить его именно так, а не иначе, не существует, распространяется не только на процесс подготовки алтаря, но и на коммуникационный этап ритуала. Хотя стиль обращения к духам и содержание речи шамана, несомненно, подчиняется определенным правилам, заранее подготовленного текста, который бы шаманы могли воспроизводить по памяти или читать по бумаге, не существует. Во время проведения ритуала шаман в основном импровизирует исходя из особенностей конкретной ситуации [Hanks, 1984, p. 147].

Коммуникация с духами начинается в тот момент, когда шаман поджигает алтарь. Шаман обращается к ним на покомчи, хотя некоторые фрагменты ритуального дискурса могут произноситься и на испанском языке. Шаман приветствует силы окружающей природы (пример 1)² и священное место, в котором проводится церемония, и просит простить его самого и участников церемонии за грехи. Шаман просит у духов природы и божеств разрешения вступить с ними в контакт и объясняет цель визита. Нередко эти приветствия повторяются четырежды, каждый раз при обращении к одной из четырех сторон света. Значимость горизонтального деления пространства именно на четыре части подчеркивается и организацией алтаря, как отмечалось выше, а та же самая идея деления мироздания на четыре части при его формировании отражена в эпосе майя-киче «Пополь-Вух» [Leon-Portilla, 2003, p. 131].

(1) k'aleen aweh okb'al i q'ij okb'al i saqum
«Здравствуй, начало дня, начало белизны».

В начале церемонии шаман упоминает географические объекты, играющие важную роль в культуре покомчи (пример 2). Это могут быть как названия расположенных поблизости холмов и деревень, откуда пришли участники ритуала, так и крупные современные города на территории Гватемалы (например, Момостенанго, Сакапа или Кобан). Помимо населенных пунктов могут упоминаться названия вулканов, холмов, рек, озер — любых объектов окружающего мира. Упоминаются также названия древних городов майя, причем расположенных как в Гватемале, так и за ее пределами (Паленке, Копан, Чичен-Ица, Яшчилан). Произнесение шаманом названия конкретного географического объекта служит призывом для духов этого места к присутствию на церемонии. Эта же черта характерна и для ритуалов у других народов майя: например, у киче [Bunzel, 1952, p. 266]. Это свидетельствует о том, что покомчи мыслят себя не обособленной этнической группой, а составной частью как общегватемальского, так и общемайяского культурного пласта.

(2) k'aleen aweh Chohool yuuq' Chohool k'ixkaab' / k'aleen aweh Paat Ab'aj Chi Ixim
«Здравствуй, холм Чохоль, долина Чохоль, здравствуй, Пат-Абах, Чи-Ишим».

Переходя к конкретным прошениям, шаманы представляют силам природы участников ритуала, часто упоминая их имена, род занятий и конкретную проблему, которую они надеются решить с помощью жертвенного подношения. В некоторых случаях шаман взывает к душам умерших родственников, как бы приглашая их тоже к месту проведения ритуала [Scott, 2009, p. 106].

Во второй части церемонии шаман по очереди обращается к 20 нагуалям, каждый раз пересчитывая по порядку все 13 календарных дней, которым они покровительствуют. Если ритуал проводится несколькими шаманами одновременно, перечисление 13 дней каждого нагуаля — это те редкие моменты, когда шаманы говорят в унисон. Обычно к ним присоединяются и участники церемонии. После того как нагуаль приглашен к ритуальному костру, люди могут у него

² Здесь и далее все примеры взяты из аудиозаписей церемоний жертвенных подношений, собранных автором во время экспедиций в Гватемалу. Транскрипция была сделана при помощи Майрона Орландо Пакая Бука — носителя языка покомчи из д. Вачпак (муниципалитет Тактик), за что автор выражает ему сердечную признательность. Запись текста на покомчи дается в современной орфографии, разработанной Гватемальской академией языков майя. Символ «/» обозначает непродолжительную паузу. В качестве перевода предлагается максимально близкий русский аналог оригинального текста на покомчи.

что-либо попросить. Каждый нагуаль несет ответственность за определенную область жизни. Например, нагуаль Нох считается покровителем мудрости и учения, а нагуаль Цикин — денег и богатства. Поэтому пожелания, связанные с успехами в обучении, адресуются нагуалю Ноху (пример 3), а пожелания успехов в бизнесе и финансового благополучия — нагуалю Цикину.

(3) chatoob'ej taqeh jaruub' estudiante ajnawal No'j
«Помоги всем учащимся, нагуаль Нох».

Люди, которые родились в день под покровительством соответствующего нагуаля, при упоминании его имени обычно выходят из рядов наблюдателей и совершают несколько кругов вокруг ритуального костра. Движение вокруг костра неизменно происходит против часовой стрелки, поскольку движение в обратную сторону призывает негативную энергию. Движение по часовой стрелке практикуется только при проведении черных обрядов.

Единственным говорящим во время ритуального речевого акта является шаман (или шаманы, если их несколько). Шаман может цитировать прошения людей, используя при этом как прямую, так и косвенную речь, а может озвучивать групповые прошения в первом лице множественного числа. Обычные люди иногда могут пытаться имитировать речь шаманов и обращаться к духам напрямую, но ответственными за успех коммуникационного акта в любом случае являются шаманы. Интересно отметить, что при этом шаманы покомчи не произносят слов от лица духов; иначе говоря, в рамках ритуального речевого акта осуществляется лишь односторонняя коммуникация: от людей к божествам, но не обратно. В этом отличие шаманов покомчи от шаманов в некоторых других культурах [Lewis, 2003]. Они не являются «одержимыми» духами, как воспринимаются, например, шаманы у народов Азии [Balzer, 1990].

Ответы божественных сил природы на прошения покомчи невербальны. Шаман считывает их с ритуального огня при помощи специального посоха, которым он время от времени помещивает в костре (рис. 3). Если языки пламени спиралевидны и поднимаются высоко вверх по посоху, это значит, что духи довольны подношениями, и можно ожидать, что озвученные желания исполнятся [Molesky-Poz, 2006, p. 163].



Рис. 3. Группа шаманов после проведения ритуала в пещере Читуль.
Фото Лингвистического сообщества покомчи.

Fig. 3. A group of shamans after a ritual in the cave Chitul. Photo by the Poqomchi' Linguistic Community.

Длительность коммуникационного этапа зависит от количества участников церемонии и наличия специфических пожеланий к божественным силам. Небольшой частный ритуал обычно длится около 40 или 50 мин, тогда как большой ритуал с несколькими шаманами и большим количеством участников может занимать до двух часов. Время от времени коммуникация с духами может сопровождаться поцелуем священного места (например, земли или отвеса скалы) и выкуриванием табака. Эти ритуальные действия совершают не только шаманы, но и обычные люди, принимающие участие в церемонии. Ритуал завершается, когда все жертвенные подношения сожжены, а просьбы к силам спиритического мира озвучены. В заключение шаман благодарит духов природы, духов предков и нагуалей за то, что они присутствовали на церемонии

и выслушали прошения, с которыми к ним пришли люди, а участники на прощание обнимаются и обмениваются рукопожатиями.

Особенности ритуального языка

Современная культура майя отличается высокой степенью религиозного синкретизма. Начиная с первых лет после конкисты традиционные майяские верования подверглись активному влиянию католической доктрины [Koechert, Pfeiler, 2013]. За более чем пять столетий совместного существования отношения между этими двумя религиозными направлениями успели пережить несколько переходов от полного взаимного неприятия до мирного сосуществования и обратно [Watanabe, 1992]. Результатом этого длительного взаимного влияния стал синкретизм, который проявляется как в том, что христианской традиции в Гватемале присущи определенные черты доколумбовых верований, так и в том, что традиционные ритуалы демонстрируют ряд католических черт.

Черты религиозного синкретизма присущи, в частности, и ритуальному языку покомчи. Например, шаманы из д. Пахуиль при проведении церемоний жертвенных подношений упоминают Иисуса Христа и некоторых католических святых в числе духов и божеств, к которым они обращаются (пример 4). В некоторых случаях обращение направлено к Святой Троице, а в молитву на покомчи добавляются испаноязычные вставки — например, апелляции к святому кресту («*santísima cruz*») или текст молитвы «Отче наш» на испанском языке.

(4) *hat qajaaw Jesus / chab'an bendecir keh*
«Ты, наш отец Иисус, благослови их».

Интересным проявлением религиозного синкретизма является использование слова *johtoq* при обращении к духам природы (пример 5). Это так называемая дирекциональная частица, которая употребляется при глаголе и указывает направление вверх (она производна от глагола *johtik* 'подниматься').

(5) *inqat'yoxej johtoq aweh*
«Мы благодарим тебя».

Как было отмечено в предыдущем разделе, в традиционном мировоззрении покомчи вся окружающая природа одушевлена, и, обращаясь к духам природы, шаман теоретически может направлять свои слова в любом направлении, не обязательно вверх. В католической же традиции, напротив, Бог находится на небесах, и адресоваться к нему логично по направлению вверх — именно так, как это делает шаман в примере (5).

Помимо католических святых и библейских персонажей шаманы также упоминают персонажей эпоса киче «Пополь-Вух» [Molesky-Poz, 2006, p. 46]. Этот текст считается у многих гватемальских шаманов, даже не принадлежащих к этносу киче, своеобразным источником доиспанской мудрости [Bell, 2012, p. 80]. Легендарные герои «Пополь-Вух» рассматриваются наравне с силами природы и духами предков, которые способны положительно повлиять на жизнь людей, участвующих в ритуальных подношениях. Так, например, шаман покомчи из г. Тактик во время одной из церемоний упоминает следующих персонажей: Тепеу и Кукумац (Боги — творители мира), Шпийакок и Шмукане (божественные шаманы и провидцы), Хун Хунахпу и Вукуб Хунахпу (сыновья Шпийакок и Шмукане, любители игры в мяч) и Ишкик (девушка, которая приближается к запретному дереву, разговаривает с черепом Хун Хунахпу и беременеет от его слюны). Шаман покомчи из д. Пахуиль также упоминает персонажей «Пополь-Вух» по имени Балам-Киче и Балам-Акаб — первых людей и прародителей народов киче [Christenson, 2003; Tedlock, 1985].

Ритуальный дискурс шаманов покомчи почти полностью состоит из семантически и синтаксически параллельных конструкций. Это явление обычно называется параллелизмом; оно широко известно среди специалистов по дискурсу майя [Bricker, 1974; Hull, 2017; Lengyel, 1988; Monod Vecquelin, Vecqueu, 2008]. Его суть заключается в том, что одна и та же синтаксическая конструкция повторяется дважды, при этом во второй итерации один из ее элементов (обычно слово, реже отдельная морфема или целое словосочетание) заменяется другим, так или иначе связанным по смыслу с параллельным элементом в первой итерации (пример 6). Такая пара слов называется семантическим дуплетом.

(6) *pan ri'sil i yuuq' pan ri'sil i k'ixkaab' / wilik chaloq awak'uun xchaal q'oroq chi achii' chi awach*
«У холмов, у долин, твои сыновья пришли сюда говорить перед твоим ртом, перед твоим лицом».

Пример (6) иллюстрирует два синтаксических параллелизма («у холмов»/«у долин» и «перед твоим ртом»/«перед твоим лицом») и соответственно два семантических дуплета. В первом случае повторяется фрагмент «*rap ri'sil i...*», а изменяется существительное, следующее за определенным артиклем: *yuuq* 'холм' / *k'ixkaab* 'долина'. Во втором случае повторяется предлог *chi* и посессивный префикс второго лица *a-*, а меняется только корневой элемент: *chii* 'рот' / *wach* 'лицо'. Как видно на этом примере, семантические отношения между словами в параллельных конструкциях могут быть различными [Bricker, 1974, p. 371]. Это могут быть антонимы (как в первом параллелизме из примера 6), синонимы различной степени близости (как во втором параллелизме) или, например, слово на покомчи и его аналог, заимствованный из испанского языка (как пара слов *aansil* и *fuerza* в примере 7).

(7) *chayeew chaloq i aansil chayeew chaloq i fuerza*
«Дай [нам] силу, дай [нам] силу».

Иногда параллельную структуру могут иметь не две следующие друг за другом конструкции, а три; в таких случаях говорят о семантических триплетях (пример 8).

(8) *ma' qojakanaa' chi rupaam i pajarik chi rupaam i ti' chi rupaam i k'axik*
«Ты не оставляй нас в препятствиях, в боли, в трудностях».

В примере (8) все три слова — «препятствие», «боль» и «трудность» — связаны отношением частичной синонимии и встроены в синтаксически параллельные конструкции. Параллелизмы считаются характерной особенностью ритуального языка не только у различных народов майя, но и для мезоамериканского региона в целом [Montes de Oca, 2008].

Поскольку значительную часть ритуального речевого акта занимают просьбы, неудивительно, что в речи шаманов часто используются оптативные формы глагола. В покомчи оптативное значение грамматически выражается с помощью глагольного префикса *ch-* (пример 9).

(9) *chakuu chasahch numahk*
«Прости, забудь (букв. "потеряй") мою вину».

В том же оптативном значении может использоваться и другая форма глагола — аналитическая конструкция со вспомогательным предикатом *na* или *naak*, которая в дескриптивных грамматиках обычно трактуется как «потенциальный аспект» [Mó Isém, 2006, p. 173–176] (пример 10).

(10) *na awisam chu'nchel i ti' / na awisam chu'nchel i k'axik*
«Убери всю боль, убери все трудности».

Фраза (10) в ходе обычного разговора была бы понята как констатация некоторого действия, которое должно совершиться в будущем: «Ты убереешь всю боль». Однако в контексте ритуала жертвенного подношения глагольная словоформа меняет свое значение и служит для выражения просьбы.

Заключение

У ритуалов жертвенных подношений, которые практикуются индейцами покомчи, есть ряд явных сходств с аналогичными ритуалами у других групп майя, прежде всего у киче и какчикелей. Это касается как конкретных этнографических деталей (основополагающая роль 260-дневного календаря, применение свечей шести основных цветов при возведении алтаря, конкретные материалы, использующиеся в качестве подношений), так и лингвистических особенностей языка, на котором шаман доносит просьбы людей до божеств. Ряд сходств прослеживается и с ритуальными подношениями у других народов майя, более отдаленных от покомчи. Так, например, обязательное перечисление нагуалей и управляемых ими дней характерно и ритуального дискурса на языке ишиль [García, 2014, p. 675]. Высокая степень синкретизма и ряд лингвистических особенностей, таких как использование параллелизмов и особые референциальные свойства категории лица, свойственны также ритуальным дискурсам на цоциле и юкатекском майя [Hanks, 1984, 1990; Naviland, 2000; Köhler, 2009; Vogt, 1976].

Важно иметь в виду, что этнографические и лингвистические различия ритуалов могут быть обусловлены не только принадлежностью практикующих их людей к конкретному языковому сообществу, но и, например, конечной целью ритуала (см. классификацию майяских ритуалов: [Иванов, Колесников, 2006]). Выше были рассмотрены «неспециализированные» ритуалы жерт-

Ритуалы жертвенных подношений у индейцев майя покомчи

венных подношений, проводимые без заранее определенной цели сразу для группы человек, каждый из которых приходит с собственными просьбами к сверхъестественным силам. Но, например, целебный ритуал, призванный вылечить конкретного пациента, может отличаться от аграрного ритуала, проводимого перед посевом кукурузы или перед сбором урожая, а также от ритуала инаугурации нового жилища. На эти различия, например, обращают внимание исследователи языка и культуры кекчи [Adams, Brady, 1994, p. 175–176; Wilson, 1999, p. 66]. На сегодняшний день доступно слишком мало информации о ритуалах покомчи, чтобы можно было делать аргументированные выводы; данная работа — лишь первый шаг на пути этнографического описания ритуальных практик у этой группы индейцев майя.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Иванов В.П., Колесников С.С. К вопросу о классификации религиозно-обрядовой практики в культуре древних майя // Вестник ТГУ. 2006. № 1 (41). С. 5–10.

Adams A., Brady J.E. Etnografía Q'eqchi' de los ritos en cuevas: Implicaciones para la interpretación arqueológica // VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1994. P. 174–181.

Balzer M.M. Shamanic worlds: Rituals and lore of Siberia and Central Asia. N. Y.: M.E. Sharpe, 1990. 197 p.

Bell E.R. Sacred inheritance: Cultural resistance and contemporary Kaqchikel-Maya spiritual practices: Ph.D. Diss. Ohio State University, 2012. 285 p.

Bricker V.R. The ethnographic context of some traditional Mayan speech genres // Explorations in the ethnography of speaking. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. P. 368–388.

Bunzel R. Chichicastenango, a Guatemalan village. Seattle: University of Washington Press, 1952. 446 p.

Chapman A.M. Los hijos del copal y la candela. Vol. 1: Tradición católica de los lencas de Honduras; Vol. 2: Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. 300 p.

Christenson A.J. Popol Vuh: The sacred book of the Maya. Norman: University of Oklahoma Press, 2003. 329 p.

Coe M.D. A model of ancient community structure in the Maya Lowlands // Southwestern Journal of Anthropology. 1965. Vol. 21 (2). P. 97–114.

De la Garza M. Naguales mayas de ayer y de hoy // Revista Española de Antropología Americana. 1987. Vol. XVII. P. 89–105.

Deuss K. Shamans, witches and Maya priests: Native religion and ritual in Highland Guatemala. L.: Guatemalan Maya Centre, 2007. 334 p.

Edmonson M.S. The book of the year: Middle American calendrical systems. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988. 313 p.

Gabriel M. El uso ritual de alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos // Estudios de Cultura Maya. 2007. Vol. 29. P. 155–184.

García M.L. The long count of historical memory: Ixhil Maya ceremonial speech in Guatemala // American Ethnologist. 2014. Vol. 41 (4). P. 664–680.

Hanks W.F. Sanctification, structure, and experience in a Yucatec ritual event // The Journal of American Folklore. 1984. Vol. 97 (384). P. 131–166.

Hanks W.F. Referential practice: Language and lived space among the Maya. Chicago: University of Chicago Press, 1990. 581 p.

Haviland J.B. Warding off witches: Voicing and dialogue in Zinacantan prayer // Les rituels du dialogue: Promenades ethno-linguistiques en terres amerindiennes. P.: Société d'ethnologie, 2000. P. 367–400.

Hull K. Verbal art and performance in Ch'orti' and Maya hieroglyphic writing: Ph.D. Diss. University of Texas at Austin, 2003. 674 p.

Hull K. The language of gods: The pragmatics of bilingual parallelism in ritual Ch'orti' Maya discourse // Oral Tradition. 2017. Vol. 31 (2). P. 293–312.

Koehler A., Pfeiler B. Maintenance of Kaqchikel ritual speech in the confraternities of San Juan Sacatepéquez, Guatemala // International Journal of the Sociology of Language. 2013. Vol. 220. P. 127–149.

Köhler U. Discursos ceremoniales tzotziles: Una joya poco estudiada // Estudios de Cultura Maya. 2009. Vol. 33. P. 121–133.

Lengyel T.E. On the structure and discourse functions of semantic couplets in Mayan languages // Anthropological Linguistics. 1988. Vol. 30 (1). P. 94–127.

Leon-Portilla M. Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. 219 p.

Lewis I.M. Ecstatic religion: A study of shamanism and spirit possession. L.; N. Y.: Routledge, 2003. 209 p.

Mó Isém R. Fonología y morfología del Poqomchi' occidental. Tesis de licenciatura. Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 2006. 369 p.

И.А. Виноградов

- Molesky-Poz J.* Contemporary Maya spirituality: The ancient ways are not lost. Austin: University of Texas Press, 2006. 201 p.
- Monaghan J.D.* Ethnology: Supplement to the handbook of Middle American Indians. Austin: University of Texas Press, 2000. Vol. 6. 340 p.
- Monod Becquelin A., Becquey C.* De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas // Estudios de Cultura Maya. 2008. Vol. 32. P. 111–153.
- Montes de Oca M.* Los difrasismos: Un rasgo del lenguaje ritual // Estudios de Cultura Nahuatl. 2008. Vol. 39. P. 225–238.
- Richards M.* Atlas lingüístico de Guatemala. Guatemala: Serviprensa, 2003. 133 p.
- Scott A.M.* Communicating with the sacred earthscape: An ethnoarchaeological investigation of Kaqchikel Maya ceremonies in Highland Guatemala: Ph.D. Diss. University of Texas at Austin, 2009. 227 p.
- Tedlock B.* Sound texture and metaphor in Quiche Maya ritual language // Current Anthropology. 1982. Vol. 23 (3). P. 269–272.
- Tedlock D.* Popul Vuh: The definitive edition of the Mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings. N. Y.: Simon and Schuster, 1985. 380 p.
- Tedlock B.* Time and the Highland Maya. Revised edition. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. 295 p.
- Tripplett K.J.* The ethnobotany of plant resins in the Maya cultural region of Southern Mexico and Central America: Ph.D. Diss. University of Texas at Austin, 1999. 710 p.
- Vogt E.Z.* Tortillas for the Gods: A symbolic analysis of Zinacantan ritual. Cambridge: Harvard University Press, 1976. 234 p.
- Watanabe J.M.* Maya saints and souls in a changing world. Austin: University of Texas Press, 1992. 296 p.
- Wilson R.* Resurgimiento maya en Guatemala (experiencias Q'eqchi'es). Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1999. 271 p.

I.A. Vinogradov

Institute of Linguistics RAS
B. Kislovsky Ln., 1/12, Moscow, 125009, Russian Federation
E-mail: igor.vinogradov@iling-ran.ru

OFFERING RITUALS AMONG POQOMCHI'-MAYA

This paper provides an ethnographic description of traditional ceremonies, during which the Poqomchi' people (Mayan language family, Guatemala) make offerings to supernatural spirits and natural forces. Poqomchi' rituals have not received sufficient research attention yet; this accounts for the relevance of the topic. These ceremonies are analysed against a general background of Mayan ritual practices. Special attention is paid to the process of altar preparation and to the peculiarities of the ritual language within which Poqomchi' spiritual guides make requests to their divine authorities. The study considers burning rituals during which the Poqomchi' ritual specialists collect the offerings and place them on the altar in a specific way. Then they light it with fire so that the flames transfer the offerings to the world of supernatural spirits and forces. While the fire is burning, ritual specialists invoke the deities, inviting them to the ceremonial place and bringing to their notice the petitions of the humans. A special discursive genre, different from an everyday language, is used for this ritual communication between the two worlds. The paper also describes some basic notions and concepts of Mayan spirituality, such as the 260-day ritual calendar, nahual, copal resin, daykeeper (or shaman), colour symbolism and interpretation of colours in terms of the four cardinal directions, among others. The most of them are shared with other ethnic and language communities in the Guatemalan Highlands. It is shown that some of the properties of the Poqomchi' ritual language, such as the abundant use of semantic and syntactic parallelism (couplets) and different kinds of borrowings from Spanish as manifestation of religious syncretism, have been observed in other Mayan languages and in the Mesoamerican area in general. Other linguistic properties, such as the use of future or potential verb forms in the optative sense, seem to be more language-specific. The article is based on the fieldwork data obtained by the author in 2017 (with the financial support from the Firebird Foundation for Anthropological Research). The working corpus comprises three offering ceremonies, recorded in different places of the Poqomchi'-speaking area (Santa Cruz Verapaz, Tactic and Pajuil) and with different spiritual guides performing.

Key words: Poqomchi', Maya, ritual language, offering ceremonies, Guatemala.

DOI: 10.20874/2071-0437-2018-42-3-118-127

REFERENCES

- Adams A., Brady J.E. (1994). Etnografía Q'eqchi' de los ritos en cuevas: Implicaciones para la interpretación arqueológica. *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993*, Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 174–181.
- Balzer M.M. (1990). *Shamanic worlds: Rituals and lore of Siberia and Central Asia*, New York: Sharpe, 197 p.

Rituales de ofrendas de animales en los mayas de hoy

- Bricker V.R. (1974). The ethnographic context of some traditional Mayan speech genres. *Explorations in the ethnography of speaking*, Cambridge: Cambridge University Press, 368–388.
- Bunzel R. (1952). *Chichicastenango, a Guatemalan village*, Seattle: University of Washington Press, 446 p.
- Chapman A.M. (1986). *Los hijos del copal y la candelita. Vol. 1: Tradición católica de los lencas de Honduras; 2: Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, 300 p.
- Christenson A.J. (2003). *Popol Vuh: The sacred book of the Maya*, Norman: University of Oklahoma Press, 329 p.
- Coe M.D. (1965). A model of ancient community structure in the Maya Lowlands. *Southwestern Journal of Anthropology*, (21 (2)), 97–114.
- De la Garza M. (1987). Naguales mayas de ayer y de hoy. *Revista Española de Antropología Americana*, XVII, 89–105.
- Deuss K. (2007). *Shamans, witches and Maya priests: Native religion and ritual in Highland Guatemala*, London: Guatemalan Maya Centre, 334 p.
- Edmonson M.S. (1988). *The book of the year: Middle American calendrical systems*, Salt Lake City: University of Utah Press, 313 p.
- Gabriel M. (2007). El uso ritual de alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos. *Estudios de Cultura Maya*, 29, 155–184.
- García M.L. (2014). The long count of historical memory: Ixhil Maya ceremonial speech in Guatemala. *American Ethnologist*, (41 (4)), 664–680.
- Hanks W.F. (1984). Sanctification, structure, and experience in a Yucatec ritual event. *The Journal of American Folklore*, (97 (384)), 131–166.
- Hanks W.F. (1990). *Referential practice: Language and lived space among the Maya*, Chicago: University of Chicago Press, 581 p.
- Haviland J.B. (2000). Warding off witches: Voicing and dialogue in Zinacantan prayer. *Les rituels du dialogue: Promenades ethno-linguistiques en terres amérindiennes*, Paris: Société d'ethnologie, 367–400.
- Hull K. (2017). The language of gods: The pragmatics of bilingual parallelism in ritual Ch'orti' Maya discourse. *Oral Tradition*, (31 (2)), 293–312.
- Ivanov V.P., Kolesnikov S.S. (2006). K voprosu o klassifikatsii religiozno-obriadovoi praktiki v kul'ture drevnikh maiia. *Vestnik TGU*, (1 (41)), 5–10.
- Koechert A., Pfeiler B. (2013). Maintenance of Kaqchikel ritual speech in the confraternities of San Juan Sacatepéquez, Guatemala. *International Journal of the Sociology of Language*, 220, 127–149.
- Köhler U. (2009). Discursos ceremoniales tzotziles: Una joya poco estudiada. *Estudios de Cultura Maya*, 33, 121–133.
- Lengyel T.E. (1988). On the structure and discourse functions of semantic couplets in Mayan languages. *Anthropological Linguistics*, (30 (1)), 94–127.
- Leon-Portilla M. (2003). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, 219 p.
- Lewis I.M. (2003). *Ecstatic religion: A study of shamanism and spirit possession*, London; New York: Routledge, 209 p.
- Mó Isém R. (2006). *Fonología y morfología del Poqomchi' occidental: Tesis de licenciatura*, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 369 p.
- Molesky-Poz J. (2006). *Contemporary Maya spirituality: The ancient ways are not lost*, Austin: University of Texas Press, 201 p.
- Monaghan J.D. (2000). *Ethnology: Supplement to the handbook of Middle American Indians*, 6, Austin: University of Texas Press, 340 p.
- Monod Becquelin A., Becquey C. (2008). De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas. *Estudios de Cultura Maya*, 32, 111–153.
- Montes de Oca M. (2008). Los difrasismos: Un rasgo del lenguaje ritual. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 39, 225–238.
- Richards M. (2003). *Atlas lingüístico de Guatemala*, Guatemala: Serviprensa, 133 p.
- Tedlock B. (1982). Sound texture and metaphor in Quiche Maya ritual language. *Current Anthropology*, (23 (3)), 269–272.
- Tedlock B. (1992). *Time and the Highland Maya*, revised edition, Albuquerque: University of New Mexico Press, 295 p.
- Tedlock D. (1985). *Popol Vuh: The definitive edition of the Mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings*, New York: Simon and Schuster, 380 p.
- Vogt E.Z. (1976). *Tortillas for the Gods: A symbolic analysis of Zinacantan ritual*, Cambridge: Harvard University Press, 234 p.
- Watanabe J.M. (1992). *Maya saints and souls in a changing world*, Austin: University of Texas Press, 296 p.
- Wilson R. (1999). *Resurgimiento maya en Guatemala (experiencias Q'eqchi'es)*, Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 271 p.