

82
Δ 935

И. М. Дьяконов

АРХАИЧЕСКИЕ
МИФЫ
ВОСТОКА
И ЗАПАДА





ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ
ВОСТОКА

СЕРИЯ
ОСНОВАНА
В 1969 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

И. С. Брагинский,

Г. А. Зозраф,

Е. М. Мелетинский (председатель),

С. Ю. Нежлюдов (секретарь),

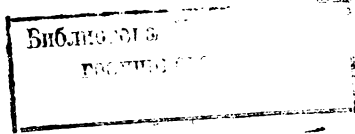
Е. С. Новик,

Б. Л. Рифгин,

С. С. Цельникер

И. М. Дьяконов

АРХАИЧЕСКИЕ
МИФЫ
ВОСТОКА
И ЗАПАДА



Москва 1990

ББК 86.3
Д93

Ответственный редактор

В. А. ЯКОВСОН

КВАТАЛЬНЫЙ
ЭНЗЕМПЛЯР

*Утверждено к печати
Редколлекцией серии
«Исследования по фольклору
и мифологии Востока»*

Дьяконов И. М.

Д93 Архаические мифы Востока и Запада.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990.— 247 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

ISBN 5-02-017016-X

Исследование охватывает те мифы, которые складывались в Европе и Азии в позднюю эпоху первобытности, до создания классового общества и городских культур, но продолжали существовать более или менее неизменно и в эпоху древних и феодальных цивилизаций. Основной качественной характеристикой мифологического мышления автор считает троп (метонимия, метафора и т. п.), а сам миф (или его структурное ядро — мифологему) — высказыванием, отражающим социально-психологические побуждения для эмоционального осмысления феноменов внешнего мира или внутреннего мира человека.

Д $\frac{4604000000-150}{013(02)-90}$ 126-91

ББК 86.3

ISBN 5-02-017016-X

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1990

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительного и сравнительно-типологического характера и чисто теоретические, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других регионов.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В. Я. Пропп. Морфология сказки. 1969.

Г. Л. Пермяков. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.

Б. Л. Рифтин. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.

Е. А. Костюгин. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.

Н. Рошину. Традиционные формулы сказки. 1974.

П. А. Гринцер. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.

Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. 1975.

Е. С. Котляр. Миф и сказка Африки. 1975.

С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.

Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. 1976.

В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. 1976.

Е. Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.

Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.

Паремииологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст). Сост. Г. Л. Пермяков. 1978.

О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. 1978.

Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Под ред. Е. М. Мелетинского. 1978.

Б. Л. Рифтин. От мифа к роману (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.

С. Л. Невелева. Воплосы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.

Е. М. Мелетинский. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.

Б. Н. Путилов. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. 1980.

М. И. Никитина. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.

В. Тэрнер. Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.

М. Герхардт. Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.

Е. С. Новик. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. 1984.

С. Ю. Неклюдов. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.

Паремииологические исследования. Сборник статей. Сост. Г. Л. Пермяков. 1984.

Е. С. Котляр. Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.

Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. с англ., франц., румынск. Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. 1985.

Ж. Дюмезиль. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. 1986.

Ф. Б. Я. Кёйпер. Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. 1986.

Н. А. Спешнев. Китайская простонародная литература (Песенно-повествовательные жанры). 1986.

Е. А. Костюхин. Типы и формы животного эпоса. 1987.

Я. Э. Голосовкер. Логика мифа. 1987.

Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Сост. Л. Ш. Раджанский. 1988.

Г. Л. Пермяков. Основы структурной паремииологии. 1988.

А. М. Дубянский. Ритуально-мифологические истоки древне-тамилской лирики. 1989.

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Эта книга ставит себе целью попытаться взглянуть на проблему возникновения и раннего существования мифов с несколько иной точки зрения, чем это делалось до сих пор. Читатель не найдет здесь ни связного изложения увлекательных и причудливых мифологических сюжетов, ни связных обзоров мифологий отдельных народов древности. Но мифотворчество — настолько важное явление в мировой культуре, что наши размышления над ним, вероятно, могут заинтересовать многих читателей, которых привлекает эта сторона человеческой истории. Тому, кто интересуется мифологией в познавательном плане, можно рекомендовать прекрасно изданную и великолепно иллюстрированную энциклопедию «Мифы народов мира» (Т. 1–2. М., 1980–1982; далее: МНМ). Читатель найдет в ней не только описания отдельных мифов, мифологем и мифологических фигур всех народов мира, но и ссылки на более раннюю литературу*.

Здесь уместно объяснить заголовок настоящей книги. Под архаическими мифами Востока и Запада мы понимаем те мифы, которые слагались в Европе, Западной и Южной Азии в позднюю эпоху первобытности, до создания классового общества и городских культур, но продолжали существовать, более или менее неизменно, и позже, в эпоху древних и дофеодалных цивилизаций. В своем первоначальном виде первобытные мифы этой зоны до нас не могли дойти из-за отсутствия письменности. Но в своей массе население раннеклассовых и дофеодалных государств было и физически и культурно прямым продолжением массы первобытного населения и долго сохраняло верования и обычаи первобытности. Поэтому мы разрешили себе для реконструкции архаических мифов воспользоваться раннеписьменной традицией. При

* Отмечу, что моя фамилия внесена в список редколлегии МНМ по недоразумению.

этом мы по возможности оставляли в стороне те произведения мифологического творчества, которые явно отражают условия государственности, а также вторичные богословские или литературные построения, и сохраняли то, что объяснимо условиями первобытного общества.

Основной костяк книги (около шести авторских листов) был составлен мною в 1987 г.; затем рукопись была передана различным коллегам для критических замечаний и дополнений; мысль о неправильности отнесения всех архаических богинь к числу «богинь-матерей» и некоторые другие концептуально важные социально-психологические соображения были высказаны Н. Б. Янковской, ей же принадлежит очерк хурритской мифологии; она же оказала немалую техническую помощь. Очень помогли в области общей теории мифа критические замечания Я. В. Василькова; некоторые страницы книги прямо принадлежат именно ему, в том числе и очерки ряда индийских мифов; шумерский материал был любезно проверен и дополнен В. К. Афанасьевой, хотя она не согласилась с концепцией книги. Негативно оценил ее и Ю. В. Андреев, читавший рукопись как специалист по античности; но я смог с благодарностью извлечь много полезного из его замечаний и кое в чем изменить мою первоначальную точку зрения. Критические общие замечания Ю. В. Андреева мы помещаем в конце книги в виде диалога критика с автором. О. А. Смирницкая была моим наставником в области скандинавской мифологии; любезно предоставленные ею материалы были лаконичны, но очень содержательны и были многократно использованы в тексте книги. И. Г. Левину я бесконечно обязан за большую работу с рукописью — значительно бóльшую, чем обычно требуется от рецензента и даже редактора, за многие важные теоретические замечания и важнейшие библиографические указания. Не нужно говорить, что и И. Г. Левин далеко не во всем был согласен с автором. За принципиально важные замечания и указания в области психофизиологии автор глубоко благодарен своему другу Л. С. Салямону.

После всех этих замечаний и дополнений рукопись была переработана заново и значительно увеличилась. Книга еще ждет прочтения и серьезной критики со стороны профессионалов — специалистов по социальной психологии; мы надеемся, что их критика не будет разрушительной; настоящая книга — рука, протянутая за помощью к психологам.

ВВЕДЕНИЕ

Мифотворчество — это важнейшее явление культурной истории человечества, явление, господствовавшее над его духовной жизнью в течение десятков тысяч лет.

Над проблемой мифа ломает голову вот уже почти сто поколений ученых: предлагая свое понимание этого явления, мы рискуем попасть еще одним звеном в нескончаемый ряд разноречивых толкователей. Однако почти ни одна теория мифа, предлагавшаяся нам со времен Протагора и Эвгемера, не являлась собранием одних превратных суждений, хотя и была отвергнута последующими мыслителями; и то обстоятельство, что мы сейчас как будто приблизились к более серьезному пониманию явления мифа, является результатом последовательной борьбы мнений всех этих толкователей-ученых. Поэтому мы надеемся на то, что настоящая книга, хотя и написана в полемике со своими предшественницами, все же послужит не отрицанием сделанного ранее, а новым звеном в общем познании этого трудного предмета ¹.

Миф, в нашем понимании, есть способ массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека, еще не создавшего себе аппарата абстрактных обобщающих понятий и соответственной техники логических умозаключений ².

Человеку с самого начала его существования приходилось воспринимать различные импульсы извне и в процессе своей жизненной деятельности реагировать на окружающее.

Согласно Т. Шибутани, импульс есть состояние дискомфорта; он требует определенного действия («акта») для своего устранения, но не предопределяет какого-либо одного образа действия. Когда целеустремленное, но бессознательное действие встречает препятствие, возникает эмоциональная, а по Дж. Дьюи — и мыслительная

реакция. Естественный для живого существа перебор проб и ошибок у человека происходит в области воображения. Если успех недостижим, возникают фрустрация и различные заменители удовлетворения (зависимые от обстоятельств — в том числе и социальных, — а также от психофизических свойств и состояния субъекта). Таким заменителем могут быть агрессия против вызвавшего реакцию явления, или же регрессия (отступление), или иная форма адаптации к возникшей ситуации, включая какое-либо ее объяснение «в пользу» субъекта — рационализацию, сублимацию.

Наряду с адаптацией можно поставить фантазию, определяемую как создание эмоциональных и мыслительных ассоциаций, вызываемых импульсом, но не являющихся прямым ответом на него. Она оказывается относительно эффективным способом завершения актов, иное, более прямое завершение которых затруднено³. Вот почему она, фантазия, по большей части входит в тот архаический способ массового и устойчивого мироощущения человека, который мы выше обозначили как миф.

Само собой разумеется, что все это относится не к случайным личностным реакциям человека, а к поведению, обусловленному неизбежным фактом принадлежности его к социальной группе.

Однако человеку, поскольку он был *Homo sapiens*, «человек разумный»⁴, приходилось, тоже с самого начала своего существования, не только воспринимать известные сигналы из мира и непосредственно реагировать на них (причем реагировать одновременно практически и эмоционально), но, кроме того, и пытаться усвоить связи воздействовавших на него начал мира, т. е. оценивать их, воспринимать их как ценность или антиценность.

Потребность в познании — одна из коренных физиологических потребностей человека. Даже при эксперименте с животным оказывается, что новизна может служить не менее привлекательным стимулом, чем пища.

Соприкасаясь с некоторым феноменом, человек соотносит его с ощущаемой им самим потребностью и с информацией о средствах удовлетворить эту потребность. Явление может быть отвергнуто как безразличное для его потребности или оценено как благоприятствующее или препятствующее удовлетворению его потребности, что на неосознаваемом уровне создает определен-

ную эмоцию. Но оценка происходит и на осознаваемом уровне: включается вторая (речевая) сигнальная система, и явление подвергается сознательному осмыслению. Вторая сигнальная система есть система речевых сигналов, т. е. эквивалентна языку⁵. Нет необходимости, чтобы человек мысленно полностью произносил соответствующие слова, однако сознательная дискретная мысль (не эмоция) эквивалентна слову. Это обстоятельство явится ключевым для дальнейшего нашего рассуждения: чего нет в языке, нет и в сознании. Другое дело, что язык имеет многообразные средства для передачи понятий. Кроме того, язык здесь надо понимать в широком семиотическом смысле, т. е. как обладающий знаками не только семантико-звуковыми, но и сигналами иного рода — жестикуляторными, мимическими и т. п.

Итак, сталкиваясь с некоторыми явлениями мира, человек не только испытывает известные эмоции, но и сознательно осмысляет его.

Не следует, однако, преувеличивать силу побуждения первобытного человека к осмыслению окружающего мира: кроме некоторых специфических обстоятельств, практический характер реакции на внешние импульсы преобладал⁶, и интерпретативная сторона восприятия была необходима лишь в пределах нужд жизненной практики — или, в лучшем случае, на ее периферии. Только у философов поздней древности появились и интерес, и досуг, и практическая возможность к сознательным неэмоциональным обобщениям всего окружающего мироздания.

Осмысление внешнего мира тем не менее было необходимо там, где его явления непосредственно касались потребностей человека, средств их осуществления и препятствий к их осуществлению («принцип удовлетворения», по З. Фрейдю). Но никакое осмысление невозможно без обобщения, а первобытный человек, даже уже обладавший словесной знаковой системой, был лишен аппарата языкового (а стало быть, вообще сознательного) абстрагирования явлений в их динамике. Этот аппарат разрабатывался лишь постепенно.

Это не значит, конечно, что архаический человек мыслил только частными категориями. Напротив, в его мышлении существовали такие понятия, как «земля» (вообще), «вода» (вообще), «небо» (вообще), и слова для них.

Однако и эти общие понятия были предметными (вещественными). Кроме того, осмысление мира предполагает и классификацию явлений. Архаический человек умел классифицировать явления («темный», «светлый», «старый», «молодой», «дитя», «взрослый», «мужчина», «женщина» и т. п.). Эта классификация была по преимуществу бинарной (двоичной), чему способствовала и физиология человека. Чего не хватало для осмысления мира, так это абстрактного обобщения его процессов. При отсутствии сознательного аппарата для их абстрагирования главным способом обобщения являлись тропы⁷.

В самом грубом приближении троп можно охарактеризовать как обобщение путем сопоставления. Например, для обобщения по определенному качеству или свойству данное явление обозначалось через словесное наименование другого явления:

либо явственно тоже обладавшего этим именно свойством (наложение прямого значения определенного слова в качестве переносного значения на слово определяющее — метафора),

либо смежного, сопутствующего определяемому (метонимия),

либо через слово, имеющее звуковое сходство со словесным значением определяемого (омофония).

Явления мира в их движении сложны, и один троп цепляется за другой, образуя более или менее сложные цепочки (семантические ряды) и целые поля.

В первом приближении, которое мы далее будем уточнять, миф есть связанная интерпретация процессов мира, организующая восприятие их человеком в условиях отсутствия абстрактных (непредметных) понятий. Как организующее начало, миф аналогичен сюжету: сюжет организует словесное изложение явлений мира в их движении по ходу вымышленного рассказа, миф организует мыслительное восприятие действительных явлений мира в их движении при отсутствии средств абстрактного мышления. «Миф — не просто метафора, сравнение, а нечто, включающее это сравнение», — пишет мне В. К. Афанасьева. Это — совершенно верно. В изучаемом нами материале ядро мифа — мифологема⁸ — не дано непосредственно: перед нами руда, из которой металл в чистом виде надо еще выплавить. И это, конечно, справедливо: но нас здесь будет интересовать именно «металл» — социально-психологический материал мифологем.

Миф — это умственный и словесный след не только того, о чем думал, полагал, верил и что чувствовал древний человек, но и того, как он думал. Но прежде чем анализировать то, о чем он думал и как он думал, полезно представить себе, как он был, как и в каких условиях жил. Существенно также понимать, что само понятие «миф» принадлежит позднему времени, а древний человек не делал различия между действительным и иллюзорным познанием.

Миф при этом не произвольная сумма тропов: мифотворчество имеет свои объективные мотивы, и о них будет говориться ниже, в главе II.

Восстановить для себя и своих современников въяве, как жили древние, — не только описательно, но и внутренне это почувствовать, т. е. вжиться в них, — исследователю, выросшему и живущему внутри современной технологической, индустриальной, городской цивилизации, чрезвычайно трудно. Хотя наш мир сейчас разделен, но речь идет о некоторых общих чертах наших современников в разных частях разделенного мира.

Прежде всего наш современник — пишет: на компьютере, на пишущей машинке, шариковой ручкой. Ушли в прошлое «вечные перья» — стило, стальные перья, — как ушли гусиные перья, тростниковые каламы, чернильницы, промокательная бумага и песочницы, палочки *gi-dub-ba* для писания клинописью на глине; в эпоху цивилизации было хоть это — а у первобытного человека и того не было. С тех пор как в начале эпохи цивилизации появилось письмо, информация передается человеку через время и расстояние. Раньше же через время и расстояние доходили только слухи, подверженные непрерывным изменениям, уточнениям, домыслам и поправкам. Степень достоверности их хорошо ясна по известной игре в «испорченный телефон»⁹.

Наш современник может читать книги, но чаще смотрит телепередачи, получая информацию, нужную ему для практической работы и для устройства жизни, — но он пользуется и вымыслами, которые питают его эмоции, возникающие в ответ на импульсы из окружающего и внутреннего его мира; он читает художественные произведения в прозе и стихах; он смотрит и иные зрелища: футбол, театральные представления, игровые кинофильмы¹⁰.

В большинстве случаев наш современник-горожанин сыт. Его согревают батареи центрального отопления — открытый огонь он видит только на кончике зажигалки: у него нет и не может быть эмоционального отношения к огню очага. Пищу ему варит электричество или газ. Относительно редко в его мире приходится голодать, и часто то, что он называет голодом, древний человек счел бы достатком.

Он принимает теплый душ, моет руки душистым мылом, у него чистое и теплое белье, нательное и постельное. Он посылает корабли в космос, но звездное небо он почти никогда не видит. Он не стоит между стихией земли и сводом неба, его место в мироздании определено совсем не этим.

Он почти не соприкасается с природой — и где бы он это мог? В сквериках среди городских небоскребов? На автостадах, нарочно проложенных в обход всего зеленого, даже в обход сохранившихся старых городков и деревень?

Он может регулировать рождаемость.

У него семи-восьмичасовой рабочий день, по большей части проводимый за столом, за рулем машины, у дисплея, за станком-автоматом. Работа его почти всегда обезличена. Его рабочее место освещает электрический свет. За двести лет быстрой чередой ушли газовый свет, керосиновая лампа, стеариновая свеча, сальная свеча, восковая свеча, светильник с фитильком, плавающим в масле.

У него уже со времени изобретения письменности все менее тренируется память — а теперь ее и вовсе можно перепоручить компьютеру. Изобретение телевизора отучает его от воображения: дети получают готовые клише образов (и часто далеко не лучшего качества) и отучаются от естественности и мыслей и эмоций.

Наш современник, как и его древний предок, все-таки не только человек-потребитель, но и творец — и в области науки и особенно техники, и в области эмоциональной. Но как изменилось само творчество! При всей стандартизации индустриального мира житель его считает сам себя индивидом, личностью, и это — то, что он особенно ценит. Как личность, он имеет права (и их можно «качать»); он занимается (если хочет) полезной благотворительностью, но он не знает, что такое органичная взаимопомощь, порождаемая беспросветной и общей нуждой. Он

продает и покупает; ему редко приходит в голову отдать что-либо или сделать что-либо безвозмездно, при этом сохраняя уверенность, что, если ему будет что-нибудь надо, ему так же безвозмездно дадут.

Сильные ощущения он получает от телевизора, от футбола, от альпинизма, от спорта — увы, даже от хулиганства, вандализма, терроризма. Спорт же должен обеспечивать ему и необходимую физическую «форму». Если он не живет в Иране, Ираке, Палестине, Ливане, Камбодже, Никарагуа и тому подобных очагах мучительного существования, то вот уже скоро полвека, как он незнаком с великими страданиями; ему трудно дается верная любовь и дружба (любовь для него — лишь синоним секса, другом — *my friend* — он называет случайного приятеля).

И он, как и древние, делит людей на «своих» и «чужих»: это в природе человека, но тут больше всего проявляется иррациональность наших современников, может быть бóльшая, чем у древних людей, ибо вражда их произвольна: они могут презирать за язык, даже за выговор, за излишнюю или, наоборот, недостаточную жестикуляцию, за род занятий, за участие в том, что он считает несправедливым разделом не только богатств, но и любых иных благ, — участие вольное или даже невольное; за форму носа, за различие в вере в таких или других или никаких богов, за разницу в одежде или в музыкальных пристрастиях. И это чаще всего не естественная реакция самозащиты, не естественная ненависть двух бойцов друг к другу, даже не фрустрация при виде чужих успехов, а своих неудач (часто отрицательно относятся как раз к группам неудачников); это, скорее, искусственно воспитываемое избыточное чувство исключительности одних по сравнению с другими, рождающее либо (в лучшем случае) равнодушие, либо презрение, либо неразмышляющую, хладнокровную жестокость.

В многомиллионном городе, где люди непрестанно соприкасаются с чужими и незнакомыми людьми, возникает тягостное чувство одиночества в толпе, исчезают прежние факторы этических норм поведения (которые обуславливались принадлежностью к «своему» тесному коллективу с жесткими правилами допустимого и недопустимого), нарушаются традиции. Но для гарантии самосохранения появляется необходимость преодолевать

ставшее привычным взаимоотношение между «своими» и «чужими» — нужен импульс для поисков новых человеческих единств и в конечном счете общечеловеческих норм морали, которые одни способны сохранить человечество от грозящей ему общей гибели. Пока, в наши дни, этот импульс все еще не может преодолеть искусственно рационализуемого отрицательного отношения к «чужим».

Наш современник боится смерти и старается всячески подольше уклониться от нее, мечтая о легком конце. Мало того, рождение и смерть кажутся ему чем-то далеким; о неизбежности начал и концов жизнь напоминает ему лишь от случая к случаю.

А тот человек, творчество которого он изучает, — и мы сейчас изучаем, — был тоже *Homo sapiens sapiens*, физиологически неотличимый от нашего горожанина. Но жизнь, которую он знал и считал естественной и прекрасной, была совсем иной, чем ныне.

Письма он не знал вообще, информация передавалась ему только живой цепочкой людей: от современника к современнику, а главное — от старших к младшим.

Уровень его питания был в среднем много ниже, чем, скажем, у среднего американца¹¹. Периодический голод был обычным явлением, пища была скудна и, на взгляд нашего современника, отвратительна на вкус¹².

Огонь был для человека жизнью родного дома, дающим и тепло, и питательную пищу, и ощущение общей связи со своими. И в то же время он был страшной, губительной стихией.

Человек одевался в шкуры или грубую дерюгу или трудился почти нагим (пляжи его не интересовали); освещал его тот же очаг или лучина от него. Он мылся водой и песком (а бывало — и верблюжьей мочой); да и мылся больше в торжественных случаях: после рождения, перед браком, при вступлении пред лицо святыни, перед смертью — обычно же он маялся вшами и всякой нечистью.

Он был один на один с землей и небом, солнцем и тьмой, жаром и морозом; с любыми чужаками, которых должен был научиться убивать, чтобы не быть убитым самому.

Один — и не один: он был частью целого — большой семьи, клана, общины, — и только в среде своих — в «коллективе», не навязанном ему чужой волей или вос-

питанными в нем условностями, а внутри которого он родился и в который вращался; только среди своих он был человеком¹³.

Он жил внутри природы как часть ее. Природа давала ему и силу, и радость, и крепость, и побуждение к творчеству.

Жена рожала ему десять-пятнадцать раз, выживало в среднем двое, хорошо — трое детей. Поэтому к детям как таковым мужчины не успевали привязаться — но они важны были как стержень рода, его продолжение.

Работал древний человек с пяти-девяти лет, а полноценный мужской труд исполнял с двенадцати-четырнадцати лет. Работа начиналась для него до зари и кончалась затемно, работа физическая, тяжелая, черная, каторжная — тяжести такой, какая в наше время даже в немеханизированном земледелии не имеет себе равной, — работа костяными, деревянными и каменными орудиями. Зато, как женщина любит дитя, рожденное в муках, так и древний свободный труженик любил плоды своего труда как родные, старался, чтобы они вышли ему на радость и почет.

Он не мог жить не только без своих, но и без соседей — дрались, конечно, ходили стенка на стенку, иной раз и до смерти, — но от них же брали себе жен. Однако кроме соседей были и чужаки: чужака убивали для самосохранения, не из ненависти к его языку, вере или носу. Рубить человека учились с детства, как резать скот¹⁴. Убивали чужака потому, что собственная смерть всегда была рядом, всегда присутствовала в воображении человека, формировала мироощущение. Древний человек, конечно, старался отвратить смерть¹⁵; но в идеале настоящим человеком нередко считался тот, кто боялся умереть на вонючей соломе, бесчестно, не в битве.

А мысли свои — неотделимые от эмоций — человек тогда обобщал в форме тропов¹⁶, которые складывались в мифы.

Обо всем в этой страшной, темной, голодной жизни древнего человека знает современный европейский или американский исследователь, даже понимает ее отчасти, — но лишь умозрительно. Он может все это вычислить, подсчитать на бумаге, изложить в общих понятиях. Но он не может эмоционально вжиться ни в тягость, ни в героизм этой жизни. Теперь нам остается два главных

пути для более непосредственной встречи с древними — археология и этнография (социальная антропология).

Но археология дает нам в руки мертвые фундаменты построек, осколки посуды, орудия, изредка — какие-то идолы. Мы можем их описать, классифицировать, установить более или же менее примитивную технологию их изготовления, оценить их художественную ценность (но только с нашей, современной точки зрения). Но уже экономическую, а тем более социальную ценность наших находок установить нам труднее. По археологическим данным мы с вами никогда не узнаем эмоционального отношения людей к материальным памятникам их культуры, мы не услышим, как мастерица, расписывавшая горшок, разговаривала с ним, какие она влагала осмысления в его форму и орнамент.

Этнография, или «социальная антропология», способна — пока еще способна — давать возможность личных встреч с примитивным бытом; будет давать такую возможность еще в течение одного-двух поколений — правда, встреч не с первобытными уже народами, а с очень сильно затронутыми нашей цивилизацией и многое уже забывшими. Но этнографы останутся людьми с записными книжками, чужаками, часто с осуждением или отвращением относящимися к обычаям изучаемых ими людей, часто старающимися их цивилизовать, обратить их в новую, неведомую, не подготовленную их опытом веру, привить им образ жизни, не выросший изнутри их общества; не всё этнографы поймут (ведь по большей части и разговаривают они через переводчика), не всё им и скажут. Или скажут навыворот, искаженно — чтобы не сглазили.

Вот пример. Выдающийся русский востоковед конца XIX в. поехал на Алтай записывать сказки и легенды у местных жителей. А сказок, как наши, у них не было: были обрядовые тексты, присказки, заклинания при родах, перед охотой, при инициации и т. п., и все они могли исполняться лишь в определенных условиях — у того же очага, у лесного костра, на заре, при утренней звезде, — иначе они теряли свой сокровенный смысл, как лечебное растение, собранное не в положенный день и час. И все эти «тексты» содержали магические словесные элементы. Но его высокопревосходительство в горы не полез, попросил местного исправника привести к нему сказочни-

ков и песельниц. Исправник сам в горные айлы тоже не отправился, а послал полицейских приставов. Сказочники и песельницы идти к барину исполнять свои присказки отказались, но, быв сечены, согласились и были все же доставлены к его высокопревосходительству, которому и исполнили кое-что — но, характерным образом, пропустив магически значимые зачины и концовки исполняемого. Это выяснилось многими десятилетиями спустя, и пропавшее, конечно, уже нельзя было полностью восстановить¹⁷.

Случай может показаться анекдотическим, но подобным искаженным «фольклором» буквально полны этнографические и фольклористические сочинения, особенно если это данные, собранные миссионерами. Именно им наука обязана громадной массой собранного, но очень часто — отредактированного материала, и кто знает, как много записанных этнографами мифов является результатом того, что информант небрежно или сознательно искаженно информировал чужака, предположительно враждебного и уже наверняка глупого (не понимает простейших слов!).

Часто этнограф не может договориться с информантом потому, что спрашивает его о понятиях, которых в его языке нет. Ведь даже слово «брат» может означать в языке этнографа одно, а в языке информанта — нечто совсем другое. Или он спрашивает его, что «символизирует» миф, и в конце концов даже может добиться некоего ответа. Другое дело — какова его ценность.

Новейшие «социальные антропологи» многое из этого поняли — но нередко слишком поздно¹⁸.

Загадки душевной и духовной жизни древнего мира вот-вот уйдут за грань, где уже будут вовсе не понятны новому человеку, Homo sapientissimus, питаемому всей технологией научно-технической революции. Самое время их попытаться разрешить.

Историческая судьба России ставила нас в течение последнего столетия не раз в такие условия, когда замолкали воздействия, созданные прогрессивной технологией, и человек оставался один на один с первичными психологическими и физиологическими потребностями и побуждениями и, подобно древним людям, был вынужден отвечать на них простейшими реакциями. Наше поколение училось ненавидеть мучителей и предателей и на-

училось любить и дружить; оно узнавало, что такое бескорыстная взаимопомощь неимущих людей, на фронте и в тылу, и умело везде найти своих. Как древние люди, оно жило со смертью, более ожидая умереть, чем выжить, и делало свое дело.

Нет, мы с вами никогда не жили в мире древности. Сквозь тяготы нашего века мы пронесли все достигнутое историей культуры и знаем, что мир современный не перестает и не перестанет существовать при нас и наших детях, а архаическому человеку не с чем было сравнивать, и он радовался и той жизни, которая у него была. Мы не могли и не можем обрести сознания древнего человека, однако мы имеем в своем распоряжении опыт, во многом аналогичный опыту древних людей и не позволяющий нам их модернизировать. С нашим еще недавним опытом нам легче понять тех, кто жил в таких условиях тысячелетиями от рождения до смерти — хотя, в отличие от нас, сознавая это как естественное бытие. Поэтому — не наша ли обязанность понять, как они мыслили и чувствовали?

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Человеку с самых ранних времен приходилось реагировать на окружающее; целесообразно реагировать, иначе погиб бы индивид и, как и он, погиб бы и вид. Это означает, что человеку с самого начала надо было осмыслять воздействовавший на него мир — и в отдельных его проявлениях, и как целое. «Осмыслить» в данном случае означает выявить органическую (динамическую) связь между явлениями: например, явление А вызовет (может вызвать) явление В — отреагирует реакцией С. Но прежде чем начнется осмысление явления, возникает эмоция — первичная: комфорт — дискомфорт, более сложные — страх, гнев, радость. Поэтому практическая реакция непременно имеет и эмоциональную основу.

Такая реакция, конечно, доступна и животному. На уровне *Homo sapiens* нужно уже, так сказать, профилактически сопоставлять связи явлений, еще не имеющих прямого воздействия на меня (на нас), но несущих в себе возможность воздействия. Стало быть, человеку приходилось, воспринимая действующий на него мир, который всегда вызывал у него и определенные эмоции, — давать этому миру известное общее осознание. Человек должен был научиться делать вывод для себя и для своего социума, выделяя общее из отдельного, — короче говоря, обобщать и классифицировать, вырабатывая при этом речевые рефлексy, сигналы второй системы.

Осознание ведь предполагает не одни лишь прямые рефлексy. Мышление на уровне второй сигнальной системы предполагает речевое оформление мысли, а речь состоит не из одного называния, но предполагает и определенную грамматическую структуру, выражающую отношение к денотату: действует ли он (субъект ли он действия).

или покоится (субъект состояния). из чего, с чем, на что он действует (каков его предикат), мой он, твой или ничей, или его вообще нет; а если это действие, то завершено оно или нет. Конечно, не следует сводить все эти грамматические категории к категориям формальной логики: сама структура архаичного языка отражает архаичность мышления, а в языке архаического человека могут отражаться категории, представляющиеся нам неважными, а зато не отражаются многие категории, без которых в наше время мы не можем составить высказывания, например нет категории времен и т. п.

Грамматический строй речи предполагает определенную мыслительную классификацию явлений мира и тем самым также определенную ступень их обобщения. И в архаическом словарном запасе тоже, конечно, проявляются обобщения своего рода.

Но при необходимости обобщать наблюдаемые явления — а без этого нельзя построить даже самого простого предложения — первобытный человек сталкивался по крайней мере с тремя главнейшими трудностями: нехваткой языковых средств для выражения общих понятий¹, недостаточностью критериев для различения разной степени важности связей между явлениями и ограниченностью такой собственной жизненной практики, которая давала бы проверку как самих связей между явлениями, так и их иерархии.

Важно отметить, что языковые трудности первобытного человека отличаются от трудностей ребенка, впервые учащегося языку: ребенок выучивает первые слова со всей их взрослой — в том числе и «обобщающей» — семантической нагрузкой, первобытный же человек должен был сам выразить обнаруживаемое им общее с помощью готовых языковых средств, предназначенных, собственно, для частных, предметных явлений и для непосредственных реакций².

В каждом слове любого древнего или современного языка заложена история как его формы, так и его семантики; техника сравнительного языкознания, примененная к древним и архаическим языкам, а затем и к надежно реконструируемым еще более ранним языковым состояниям, позволяет нам обнаруживать едва ли не уникальные в настоящее время данные о том, какие средства обобщения сведений об окружающем его мире имелись в распо-

ряжении человечества на ранних этапах его развития. Всякое, даже самое логичное современное мнение относительно возможных причин образования мифов в существе своем недоказуемо, потому что мы, казалось бы, не можем экспериментально воссоздать мыслительный процесс древних людей. Но данные языка, с помощью которого только и могли создаваться обобщающие заключения о мире — какими, несомненно, являлись мифы, — эмпирически сравнительно более доступны³ и к тому же хотя бы отчасти современны созданию изучаемых нами мифов. Именно изучение языка несомненно показывает нам, как могли строиться суждения в раннюю эпоху истории человечества. Язык же в своей целостности есть знаковая система, денотатом для знаков которой в принципе является все, что может быть предметом возможного человеческого опыта, что содержится в поле структур, данных в опыте, и является почвой как для мыслительных и эмоциональных обобщений, так и для практической деятельности — т. е. вся совокупность феноменов. Задача языка — кодирование всей этой безграничной и неорганизованной информации. Совершенно естественно, что язык, особенно в его ранних, неразработанных формах, — очень неточный, неоднозначный способ кодирования информации. В частности, для языка как знаковой системы не существует строгого правила: один знак — один денотат⁴.

Чем глубже мы забираемся в архаичные языки, тем меньше находим в них средств для выражения общих абстрактных, т. е. непредметных, понятий; человек вынужден передавать общее через отдельное. Мышление первобытного человека принципиально не «теоретично», не дедуктивно, так как он не имеет возможности идти от абстрактного к конкретному, но должен сначала, путем неосознанного синтеза, найти общее из отдельного, абстрактное из конкретного. Это очень ясно видно на материале языка: человек не может сознавать то, что он не имеет средства выразить в языке. Нам справедливо говорят, что хотя мышление действительно может совершаться только на базе языка, но экспериментальные данные показывают, что осознание происходит и в ходе интуитивного анализа внешних явлений, и чувственного познания, в пределах которого реакция осуществляется в образах, памяти и воображении — не всегда в словесной форме; другими словами, что рефлекс вызывается не

только второй, но и первой сигнальной системой. Отсюда следует также, что и теперь мышление человека вообще, а первобытного человека тем более, всегда связано со сферой эмоций (и не с одним каким-либо физиологическим механизмом, а с целой серией физиологических механизмов, ответственных за эмоции). Но это — то, что роднит человека с высшими животными; собственно человеческое сознание есть «форма неслышного лингвистического поведения».

То обстоятельство, что древний человек вынужден был в языке передавать общее через отдельное и не имел средств для выражения общих непредметных понятий, может считаться установленным. Если мы даже допустим (чего, впрочем, нельзя доказать), что человек мог «внутром», интуитивно чувствовать наличие обобщений, у него все равно не было средств выразить эту интуицию «общего» иначе как с помощью языкового знака для не-общего феномена — т. е. с помощью тропа: метонимии, метафоры, омофонии и тому подобного.

Возьмем один из наиболее архаических известных нам языков (не только хронологически, но и типологически архаических), а именно шумерский III тысячелетия до н. э.: чтобы сказать «открыть», шумеры говорили *ik-kid* *дверь толкнуть*, даже когда речь шла, скажем, об открытии торгового пути от моря до моря; «ласково» было *mí-dug*, букв. *женски говорить*; чтобы сказать «убить», говорили *sang-ngiš-rah*, букв. *голову палкой ударить*, хотя бы речь шла об убиении каким-либо другим способом; «сверху» было *ugi* *темя*, «спереди» было *igi* *глаз* (оно же и *лицо*; а египтяне, желая сказать «спереди», говорили *m b' h*, что означает *in rene*); «освобождение» было *ama-g-gi*, *к матери возвращение*; «имущество» было *níg-šú* *вещь руки*, «приданое» было *níg-mí-ús-a* *вещь, женщине приставленная*. «Царственность, царская власть» обозначалась как «судьба большого человека (хозяина)» (*nam-lugal*), а само слово «судьба» обозначалось иероглифом птицы.

В этом перечне мы встретили по крайней мере два абстрактных слова — «судьба» и «вещь». Мы не можем в настоящее время точно объяснить, почему «судьба» обозначалась «птицей» — за этим стоит все еще непонятый нами мифологический троп. Не вполне ясно обстоит дело и со словом «вещь», шум. *níg*: иероглиф обозначает «мис-

ку», возможно, как хранилище какого-то имущества (как известно, в IV—III тысячелетиях до н. э. вся домашняя утварь месопотамца хранилась в глиняной посуде, например в больших глиняных чанах, но мелкие вещи могли храниться и в мисках или тазах). Однако скорее всего имелось в виду обычное содержание миски — каша! Сам иероглиф означает, кроме слова *níg вещь* также глагол *paḡ класть* и существительное *pinda хлеб, чурек*⁵. Небезынтересно, как передавалось понятие «вещи» в других древних языках, отчасти менее архаичных, чем шумерский.

Возьмем несколько примеров из семитских языков.

По-аккадски «дело, вещь» обычно выражается словом 'awāt- с первичным значением *говорение, речь, слово* (но корень — *hwy, в западносемитских языках означающий *являться, существовать, быть*).

В древнееврейском обычное обозначение для «вещи» — dābār, букв. *речь*, также *hērās желание; необходимость*.

По-арабски «вещь» — šay' — *нечто; вещь; дело*, первоначально *желание* от глагола *šy' *желать, хотеть*; отсюда буква š как сокращение для *нечто*, в испанской транскрипции *x* (тогда еще читалось [š]) — отсюда «икс» в европейской математике.

Возьмем теперь более близкие к нам индоевропейские языки.

Прежде всего бросается в глаза, что общеиндоевропейского слова с абстрактным значением «вещь» нет — очевидно, оно вырабатывалось в отдельных индоевропейских языках уже после их выделения из их исходного диалектного континуума — «праязыка», т. е. после IV или даже III тысячелетия до н. э. Поэтому посмотрим, как это понятие передавалось в отдельных индоевропейских языках или ветвях языков.

Греч. *ktēma свойство, качество; вещь*, впервые у Платона, первоначально *основанное, приобретенное; имущество, сокровище*.

Греч. *prāgma дело, действие; вещь*, ср. у Аристотеля: «нечто есть (бывает), что дано в слове (lógos), совпадающее с вещью (tō' prāgmati)».

Греч. *phainómenon явленное, видимое; представление* (впервые у философов) — от *phainō светиться, являться*.

Лат. *res вещь, имущество; дело* (например, *общее*

дело); ср. *geus* сторона в процессе; обвиняемый (из и.-е. **geH₂-* имущество, ценность; дар).

Лат. *causā* причина; вещь (франц. *chose* вещь и т. д.). Неиндоевропейское слово, заимствовано из субстрата (ср. греч. *aitía* причина от *aitéō* просить, требовать).

Герм. *thing* (англ. *thing*, нем. *Ding*) дело, предприятие; народный совет; владение, вещь; в готском *theihs* также время (как срок дела?). Сюда же, быть может, и.-е. **tek-* простирать руку (получать, просить).

Герм.: готск. *sakan* спорить, др.-исл. *sök* дело [в суде], дело, причина; ср.-англ. *sake* вина; причина, нем. *Sache* дело (в том числе судебное); вещь.

Герм.: готск. *waihts* вещь, др.-исл. *vættir* [сверхъестественное] существо; вещь; др.-верхненем. *wiht* существо; вероятно, из и.-е. *ǵekʷ-ti* говорение.

Слав. **veštī* > рус. «вещь», от того же и.-е. корня. Ср. укр. «річ» вещь, рус. «рѣчь» <и.-е.*(ǵ) *gek-* вещать, говорить, колдовать.

Мы видим, таким образом, что так привычное нам абстрактное понятие «вещи» расплывается в древних языках в иносказаниях (тропах): «имущество, дело (в смысле *business* или в смысле *litigation in court*)», «положенное (в пищу)», «явление», «видимое», «сказанное (названное)», «причина» и т. п. Понятия «вещь» сначала нет в языке, и первоначально оно не может быть выражено иначе как в виде тропа. Мы еще упрощаем дело, употребляя в переводе прилагательные; в большинстве архаических языков прилагательное формально не отличается от существительного.

Рискуя утомить читателя, но учитывая важность проблемы для понимания мифа и его возникновения, решаемся привести еще одну группу примеров, тщательно разработанную А. Ю. Милитаревым на материале афразийских языков (включающих и семитские).

Как передается в этих языках абстрактное понятие «создавать, творить»^{6?}

1. Араб., эфиоп. и др. **ptg* творить; первичные значения: прорываться (о воде), открываться, спасать, выходить, сорваться, освобождаться, открываться, распускаться, раскалываться; подуть с силой (о ветре).

2. Евр., араб., араб., сабейск. **br'* создавать, творить; первичные значения: прорубать, открыть проход, изверг-

нуть[ся], проделать отверстие; быть свободным, выходить; снаружи; появляться; в языке гуанче а-бога бог.

3. Аккадск. *rṭq создавать (например, человека), лепить (из глины); первичное значение: разрываться, вскрывать, распарывать, освобождаться, отрывать, отщипывать.

4. Егип. (позднее) pṭh творить, создавать, (раннее) Pṭh бог-творец; первичные значения: открывать, развязывать, отпускать, выпускать.

5. Арам. gbl творить, араб. ġbl творить, ġibl- творение как мир; первичные значения: илистая вода; месить глину (тесто), сгущать[ся], лепить, ваять, смешивать, замешивать, оседать, складывать. Ср. *gabūl-тур, межевой столб.

6. Евр. ysr создать [человека из праха земного], Yōsēr Создатель, Творец; первичное значение: чертить, рисовать на глине, лепить, формовать [горшки].

7. Араб. ṭyp создавать; лепить; финик. ṭn' воздвигать; первичное значение: лепить; ср. араб. tin- глина.

8. Эфиоп. ihq^w/k^w лепить; творить, ləhək^w-эт творение: первичное значение: глина, глиняная [посуда].

9. Егип. qd создавать; создатель; форма, природа (в смысле «свойство»); первичные значения: ил, глина, строительный раствор, штукатурка; работать по гончарному делу.

10. Аморитск., угаритск. евр. qōnē Творец, араб. qny творить, изготавливать, сокотри qanīn (hīn) Творец.

11. Общесемитский глагол wld рожать широко употребляется и в значении породить, сотворять.

12. Египетский глагол (заставительная форма) s-nṣy творить; первичное значение: заставить совокупиться, оплодотворить, сделать беременной.

13. Арам. (заставительная форма) 'hwy создавать; первичное (общесемитское заставительное) значение [заставить] быть, пожелать, [чтобы стало], пожелать, полюбить; но в аккадск. 'awā-t- речь, дело; awû, 'ewû (незаставительная форма) произносить, говорить; превращать, уподоблять.

14. Аккадск. (заставительная форма) š-bšy создавать, по-видимому, при первичном (незаставительном) значении корня bšy: совокупляться, начинать; также быть способным что-либо сделать; порождение (ребенок);

может быть, сюда же др.-евр. *bōhû* (<*buhw-<*bəšw-?)
Хаос.

15. Общесемитск. *bḡu* *строить*; *зачинать*, *создавать*; первичные значения: *строить*, *строение*; *столб* (?), *вн сын*, *дитя*.

16—20. Опускаем несколько очевидных семантических переходов типа «строить, сооружать, делать» → «творить» в абстрактном смысле.

21. Араб. *ḥlq* *творить*, *создавать*; первичные значения: *доля*, *надел*; *выделять участок*, *жеребий* (?), *надел*.

22. Егип. *s; ' > š; (<*šr') *творить*, *создавать*; первичное значение: [*устанавливать*] *порядок*, *судебное решение*, *справедливость*, *обычай*, *запрет* и т. п.

Здесь мы также видим, что современное абстрактное понятие «создавать, творить» выражается тропами, причем прослеживается несколько метонимических и метафорических способов передать нужное понятие:

А. «зачинать (от семени)» [12, 14; 13?]; «рожать; рожаться» [11].

Б. «прорывать, проделывать отверстие» [1, 2, 3, 4]; «рожать» [11].

В. «говорить, называть» [13?]; «назначать порядок (словом)» [22]; «выделять долю» [21].

Г. «замешивать глину, лепить из глины, формовать» [3, 5, 6, 7, 8, 9, 10?]; «строить» [15—20].

Ясно поэтому, что всякое сообщение о сотворении (космогонии, антропогонии), во-первых, обязательно принимает форму тропа (метонимии, метафоры); во-вторых, избранный троп может быть различным, но все равно будет равноценным (и входить в определенное семантическое поле) ⁷.

Это утверждение можно расширить следующим образом: всякое высказывание, содержащее в себе материал для абстрактных понятий, будет на уровне архаического общества и архаического языка неизбежно выражено только в форме тропа ⁸. Сколько-нибудь событийно развернутое высказывание неизбежно должно будет принять форму мифа, т. е. высказывания, в котором общая мысль передается через частное, но такое частное, которое является выражением общего, т. е. через тропы определенного семантического поля либо, чаще, его части — семантического ряда или пучка. Одно и то же высказывание может быть выражено в форме разных тропов данного семан-

тического ряда или пучка, и соответственно миф может варьироваться в его пределах.

Тропы эти не случайны, а базируются на объективно существующих в психологии вида «Человек разумный» эмоционально-мыслительных реакциях на внешние воздействия. Поэтому и слагающиеся мифы будут, с одной стороны, поражать нас своим разнообразием, а с другой — укладываться в ограниченное число типологических рамок.

Мы, конечно, далеко ушли от того времени, когда миф рассматривался как сказка, игра воображения. Мы будем рассматривать миф или его структурное ядро, мифологему, как высказывание, содержащее в себе материал для мысленного и для эмоционального обобщения, в современных условиях подлежащих передаче, с одной стороны, в абстрактных понятиях, с другой — в художественных образах.

Конкретной целью высказываний может быть информационное или развлекательное повествование, предостережение, осмысление практически возникающей и поэтому жизненно важной реакции, осмысление места человека в мире, воздействие на этот мир в виде практической или (что для первобытного человека то же самое) ритуальной деятельности. Но в любом случае такое высказывание имеет своей общей целью осмысление феноменов внешнего мира или внутреннего мира человека. Сказать, что миф — это объяснение мира при недостатке знаний, что это простая ошибка художественного воображения, как не раз говорилось, было бы, конечно, совершенно неправильно. Но правильно (как мы постараемся показать), что в основе мифа в простейшем случае лежит эмоциональное и мыслительное, сюжетно оформленное (не зеркальное) отображение феноменов внешнего и внутреннего мира в условиях, когда абстрактное обобщение может быть передано только через троп. Миф, однако, нельзя приравнять просто к художественному сюжету потому, что функционально он на первичном этапе есть единственная форма познания, в то время как позже их две: научное познание стало противостоять художественному (как познание феномена — познанию нашего отношения к феномену) и взаимно дополнять друг друга. Но об этом у нас будет говориться ниже.⁶

Здесь заложена самая большая трудность, с которой

придется столкнуться в настоящей книге. Мы указали еще во введении, что первичные мифы, слагавшиеся у первобытного человека в эпохи палеолита, мезолита и неолита, нам недоступны: они не могли быть записаны. Автор этой книги — филолог и историк древних цивилизаций и не считает себя компетентным в чисто этнографическом материале. Мифы народов и племен из числа тех, что стояли на уровне неолита еще в недавнее время и которые этнографы отчасти успели записать, мы вынуждены оставить в стороне хотя бы потому, что их обработка потребовала бы учета культурной и экологической обстановки, в которой эти мифы и их создатели существовали, что для автора невыполнимо. Мы вынуждены пользоваться материалом, записанным в древности. В какой мере такие записанные мифы могут считаться архаическими? Нам кажется, что вычленение архаических мифов из древних письменных текстов возможно. Мы отметили во введении, что масса населения ранней древности — эпохи первой урбанизации и сложения первых классовых обществ — является прямым продолжением популяции первобытных обществ и в целом сохраняет характерное для них осознание мира. Мы старались исключить из рассмотрения те мифы, которые явным образом испытали воздействие классовых идеологий, в том числе идеологии царской власти, догматических учений и т. п.; при этом мы старались привлекать по возможности самые ранние для данной мифологии источники, сложившиеся до времен далеко зашедшей классовой стратификации. Изложенные в этих источниках мифы, если в них мы не можем усмотреть вторичных идеологических построений, мы будем условно называть архаическими мифами, и именно они будут предметом нашего рассмотрения в настоящей книге ^{8a}.

Соответственно мы вынуждены ввести понятие архаического человека, архаического человечества. Под этим условным термином мы будем понимать людей земледельческого и скотоводческого общества не ранее эпохи неолита и в течение всего того времени в истории развития человечества, пока классовая дифференциация охватывала лишь верхний слой элиты и самый нижний слой рабски эксплуатируемого населения, но основная человеческая масса внутри общества еще сохраняла социальные, бытовые и культурные черты позднепервобытной эпохи.

Миф как суждение предполагает попытку выявить некую суть действующего явления. Поэтому миф был поиском некоей правды. Он не может быть произвольным, отвлеченным от феноменов мира.

Здесь мы подходим к пилатовскому вопросу: что есть истина? За отсутствием божественного ответа на этот вопрос и не вдаваясь в споры философов, я заинтересовался тем, как этот вопрос бытует в обыденном сознании, и обратился к толковым словарям и энциклопедиям. Вот результат⁹.

П р а в д а: то, что соответствует действительности; то, что есть на самом деле; истина.

И с т и н а: то, что соответствует действительности; то, что есть на самом деле; реальность.

Д е й с т в и т е л ь н о с т ь: то, что существует на самом деле, реальное существование чего-либо; реальность. Объективные условия жизни людей, окружающая обстановка.

Р е а л ь н о с т ь: то, что существует на самом деле; действительность.

Мы, кажется, движемся по порочному кругу: правда есть истина; истина есть действительность; действительность есть то, что существует на самом деле; то, что есть на самом деле, есть истина; истина есть правда.

У нас остались еще «объективные условия жизни людей» (почему только жизни людей? А планет? А галактик?). Обратимся к объективности.

О б ь е к т и в н ы й: существующий вне сознания и независимо от него. Я бы прибавил: но способный быть воспринятым сознанием, иначе это уже н о у м е н, вещь в себе, а мы, казалось, находились в области феноменов?

Ф е н о м е н: тут нас словарь уже подводит, объясняя, что феномен бывает только в идеалистической философии и означает субъективное состояние нашего сознания, не отражающее объективной действительности (т. е. того, что существует вне этого сознания). Ну уж бог с ней, с идеалистической философией; словарь действительно прибавляет, что феномен — это «явление, постижимое в чувственном опыте». Вот на этом мы и остановимся и, исходя из того что термин «феномен» давно уже имеет право на жительство в нашей физике и других точных науках, дадим ему — для целей изложения в этой книжке — такое определение: это то, что существует независи-

мо от нашего сознания и воли, но уже воспринято нашим сознанием¹⁰.

Восприняв некий феномен, достигший нашего сознания из сферы непознанного, сознание, в силу заложенного в физиологии человека стимула поиска («что это?»), стремится его осмыслить, т. е. возможно более правильно установить его связи с внешним миром, и прежде всего «с нами». Поиски правды («того, что соответствует действительности») здесь жизненно необходимы: ошибка в непознанном мире может означать гибель. Сознание создает о данном феномене некоторое суждение¹¹. Для того чтобы субъект сознания не застыл в позе поиска и мог жить, он должен как можно скорее перейти от проблематического суждения: «возможно, это А» — к ассерторическому: «это — А». Ассерторическое суждение на самом деле не есть автоматически уже самая правда, так как субъект не имеет немедленной практической возможности установить, чем этот феномен является на самом деле, вне и независимо от нашего сознания. Он только допускает, что «попал в точку»: поэтому для него его ассерторическое суждение и есть правда. Если это первобытный человек, то выразить эту правду, как мы видели, он сможет только с помощью ряда метафор и метонимий. То есть, он создает миф.

Там, где место логического обобщения занимает метонимия, трудно выработать иерархию метонимических связей¹²: связь ли причинно-следственная, связь ли по смежности, связь ли по функции, связь ли части и целого (овладел пучком волос врага — можешь сжечь их: враг умрет), даже связь денотата и словесного обозначения. Латинское *nomina sunt omnia имена суть предзнаменования* — лишь пережиток более древнего «название вещи есть сама вещь». Овладеть именем божества значит подчинить его себе. Называние есть творение — в высшей степени обычная мифологема у всех народов (ср. с. 27, пункт 13).

Наша философия учит, что единственным критерием истины является практика: истинность формулы $e=mc^2$ подтверждается атомной реакцией. Наблюдая, что феномен А в сочетании с феноменом В всегда (в пределах накопленных статистических повторяемостей) дает феномен С, я делаю аподиктическое суждение: $A+B=C$. Это уже не только предполагаемая, но и (в пределах

личного опыта) самая подлинная правда. Но и она для архаического человека может быть передана только через тропы, через созданный миф. Этот миф, несмотря на его мнимохудожественные одеяния метонимий и метафор, примем за истину и мы, только выразив ее в более абстрактных словесных формулах.

Беда, однако, в том, что практика первобытного человека чрезвычайно ограничена, а нужда в осмыслении феноменов огромна. Поэтому достаточной проверкой кажется суждение: «все так считают» (общее согласие, *consensus*)¹³.

Можно обработать высказывание «все так считают» критически и превратить его в суждение проблематическое: «возможно, что это так». Но такой критический подход противоречит психофизиологическому побуждению «делай как все» и поэтому на практике встречается редко.

Мыслящая личность, т. е. та, с которой мы встречаемся как со слушателем и читателем произведений устного и письменного творчества древности, обычно не делает того, казалось бы, очевидного вывода, что высказывание «все говорят» заведомо ложно, так как не может субъект быть в контакте со всеми вообще. Но такая личность делает другую, ограничительную оговорку: не все, а авторитеты говорят.

Авторитетом должен быть уже непосредственный традент; а за конечный авторитет может почитаться божество, но утверждение о прямом соприкосновении с божеством было и в древности не очень частым явлением. Авторитетом, очевидно, является тот, кто либо соприкоснулся с божеством, либо стал к нему возможно ближе (древние люди, предки, лидеры, в известном типе примитивных обществ — шаманы).

Вопрос о традиции есть вопрос о доверии к авторитету традиции. Доверие к традиции свойственно вере. «Вера же, — как весьма точно утверждает евангельское „Послание к Евреям“, 11 : 1, — есть доверие к тому, на что уповаем, ручательство за вещи невидимые» (*eínai dé hē pístis, elpizoménōn pepochēsis, bebaíōsis pragmatōn mēblepoménōn*).

Доверие к авторитету мы и определяем как веру. Как бы он ни создался, но функционирование мифа как социального явления возможно только на основе веры. Вопрос, следовательно, в том, кому можно доверять.

Конечно, прежде всего «делай как все»: верь как все. А почему верят все? «От отцов». Ну, а уж отцы, очевидно, от нездешних сил, среди которых они ныне и обретаются. А как создается представление о нездешних силах — мы постараемся показать ниже.

Итак, миф — событийное высказывание об осмыслении внешнего и внутреннего мира, более эмоциональном, чем рассудочном. И это такое высказывание, которое делается в условиях, когда обобщение может быть передано только через троп. Мало того — миф еще и высказывание, хотя и основанное на практическом наблюдении за связью феноменов (не всегда правильно оцененной), но излагаемое и передаваемое из уст в уста на основе доверия к авторитетной традиционной интерпретации этих феноменов, — иначе говоря, на вере¹⁴.

Именно потому, что миф вне ограничений, налагаемых формальной логикой (поскольку он не логически-рационален, а образно-эмоционален), он есть предмет полнейшего доверия — веры; а потому для того, кто в него верит, — это правда. Миф — правда, потому что он — осмысление реальной и сейчас длящейся действительности, не ограниченной временем, принятое многими поколениями людей до нас¹⁵.

Образность, эмоциональность мифа является еще одной его важнейшей чертой.

Если миф есть осмысление воздействий из внешнего мира и выражение реакций на них, то в наиболее первобытном, анимальном состоянии человека реакция на воздействие внешнего мира неизбежно эмоциональна. Нечто сходное мы наблюдаем при первом обучении матерью ребенка. Разница, конечно, состоит, между прочим, в том, что в распоряжении современной матери имеется гораздо более обобщающий словарный запас. Тем не менее обучение ребенка миру и речи состоит в привязывании слова к эмоции: можно обжечься — интонация остерережения: «горячо», или «огонь», или «бо-бо будет»; «нельзя» произносится с резкой интонацией; одобрение выражается нежной интонацией и поглаживанием со словами «па-ай»; запоминание вызывается повторением «упал, упал». Каждой ситуации соответствует индупирование внесловесными средствами определенной эмоции, а эмоция увязывается со словесным кодом. Словесный код, выражающий соприкосновения с внешним ми-

ром, не нейтрален (как буквы письма, точки и тире телеграфной передачи), а эмоционален.

Эмоция содержится в мифе потому, что выводимое обобщение дается не в виде эмоционально-нейтральных словесных обозначений общих понятий, а через троп¹⁶.

Как это происходит, мы можем рассмотреть на примере поэтического тропа, поскольку троп так же свойствен искусству, как и мифу, по причинам, которые мы рассмотрим ниже.

С точки зрения чистой информации высказывание «пчела летит из улья за взятком» нейтрально, но означающее точно то же самое высказывание «пчела из кельи восковой летит за данью полевой» эмоционально.

Наглядно это можно передать следующим образом (см. с. 36).

Мы видим, как вместе с тропическим высказыванием (а таковы же и мифологические высказывания) для нас создается целый пучок позитивных и негативных эмоциональных ассоциаций: пчела — это затворница в темной келье монастыря-замка, однако сотворенной из нежного воска; она вылетает, как монах-воин или царь-полководец, на добычу в светлое, покрытое цветами поле и возвращается со своей данью, приносимой святому монастырю. Сама сладость меда дает позитивную эмоциональную окраску тропу. Однако в смысле позитивной информации все это значит: «[С наступлением весны] пчелы начинают вылетать из улейных сотов и собирать с полевых цветов взятки для образования в своих сотах меда».

Но когда мы стоим на пороге мифологии, все дело состоит в том, что мы не имеем выбора между рациональным и тропическим высказыванием: в архаическом языке отсутствуют (или крайне недостаточно присутствуют) слова для выражения абстрактных понятий. А ведь надо передавать феномены и их связи куда более сложные, чем вылет пчелы из улья за взятком. Поэтому архаическое мышление должно быть тропическим.

Такое мышление часто принято называть мифопоэтическим, имея в виду неразделенность в нем рационально-логического и образно-эмоционального начала. Этот термин звучит, однако, как обозначение сочетания не мысли с эмоцией, а мифа с поэзией. И, помимо того, он является неудачным переводом английского термина *mythopo-*

Рациональное высказывание

Пчела...
из улья = деревянного сооружения с
небольшим отверстием
(летком), содержащего вос-
ковые соты для меда...

•
летит = передвигается в простран-
стве, не касаясь земли...

за взятком = за отдельной порцией цве-
точных медовых выделений,
забираемой пчелой-работ-
ницей в улей для превра-
щения в мед.

Тропическое (мифологическое) высказывание

Пчела...
из кельи = темного, замкнутого
пространства для оби-
тания монаха, -ини...

восковой = (возвращает ассоциа-
цию к пчеле: воск де-
лают пчелы... следо-
вательно) из пчелино-
го монастыря

летит = передвигается в прост-
ранстве, не касаясь
земли (ангел?)...

за данью = (дань ей причитается,
она властвует над тем,
что приносит дань)...

полевой = порожденной полем
(ассоциации: лето, цве-
ты, роскошное царство,
с которого собирается
дань).

Пчела =
из монастыря монах, мона-
(укрепленного хиня
стеной), кре-
постного зда-
ния...

пчела =
сборщик дани,
= князь, княги-
ня, царица
воин, князь

eis (из греческого), что значит не мифопоэтическое, а мифотворческое.

С точки зрения экспериментальной психологии и физиологии мозга словесное осмысление (вторая сигнальная система), в том числе и тропическое, заложено в совсем иных физиологических структурах, чем эмоциональные реакции. Участие разных структур мозга в процессе мышления — явление общечеловеческое; однако, хотя мифологическое мышление есть такое же мышление, как и наше, в суждениях древнего человека эмоция может присутствовать в гораздо большей степени, чем в нашем суждении. Хотя в нем каждый троп имеет интерпретативную функцию, но, будучи тропом, он непременно индуцирует и эмоцию. В мифологическом мышлении содержатся как зародыши дедуктивного, рационально-логического, научного мышления, направленного на объективное познание самого мира, так и зародыши художественного («поэтического»), образного мышления, направленного на познание нашего отношения к миру¹⁷. В области познания нашего отношения к миру (т. е. искусства) дедуктивное мышление не полностью приводит к цели в силу закона «шеррингтоновской воронки» (количество поступающих в центральную нервную систему импульсов превосходит возможности качественно отличных рефлекторных ответов). Поэтому вместо точного кодирования полученной эмоции мы можем создать только некоторый образ, индуцирующий эмоцию аналогичную и таким способом отражающую эмоцию начальную.

Английский физиолог Ч. С. Шеррингтон¹⁸ впервые сформулировал «принцип воронки». Он анализировал обычные формы локомоторных рефлексов и не использовал свои результаты для трактовки словесного выражения эмоций. Речевое мышление и культурное поведение в психологии рассматривались Л. С. Выготским¹⁹. Более подробно вопрос о влиянии шеррингтоновской воронки на эмоциональные реакции человека и ее воздействие на искусство рассмотрел Л. С. Салямон. Он приходит к следующему принципиально важному суждению: «Простого объема слов недостаточно для выражения данного эмоционального состояния... Избыток раздражений, характеризующих эмоциональную корковую реакцию, приводит к дополнительным рефлективным ответам»²⁰.

Далее автор анализирует уже в численных величинах возможности человеческих реакций на изменение, к примеру, оттенков цвета, воспринимаемых и дискретно различимых нашим зрением. Как оказывается, число различных вариантов цвета исчисляется миллиардами, в то время как число словесных отражений очень ограничено. Даже наиболее грубое различение оттенков цвета требует прибегания к сравнениям: «цвет коричневый» (от корицы), «цвет лимонный», «цвет телесный» и т. п.; но и число таких обозначений составляет в лучшем случае несколько десятков, и их тем меньше, чем более архаичен язык²¹. Сравнение же есть один из видов тропа.

Но то же самое относится и к любым другим раздражителям из области мира феноменов: они всегда крайне разнообразны, и эмоциональная реакция на них может быть только тропической — образной, метонимической.

В данной книге мы возьмем за основу выводы Л. С. Саломона.

Принцип воронки полностью относится и к мифологическому мышлению. Неспособное к абстрактному общению, оно вынуждено передавать обобщения через тропы: количество поступающих в кору головного мозга сигналов превосходит возможность их полного словесного (или изобразительного) отражения. Это особенно касается такой информации, которая вовлекает в действие сразу множество физиологических механизмов. Раз эмоции принципиально невозможно передать (словесно или изобразительно) путем их обобщения в абстрактных понятиях, то на долю мифотворчества (а позже — искусства) остается передавать обобщения ассоциативно через отдельное. Но это «отдельное» не есть единичное, а есть образ с неограниченным числом возможных эмоциональных ассоциаций. Образ «восполняет ограниченные возможности протокольно-рациональных форм сообщения и вызывает соответствующий или близкий эмоциональный резонанс у другого лица»²². Речь идет не просто о собственной эмоции, а об индуцировании сходных эмоций у других. Здесь могут и должны образовываться тропы, т. е. приемы применения слова не в его обычном («прямом») значении, а в значении метонимическом, эмоционально выделяющем (с целью их обобщения) какие-то определенные признаки или эмоциональные ассоциации — это либо ассоциации с тем понятием, которое выражает данное сло-

во в обычном употреблении, либо ассоциации со всем контекстом данного понятия. Такие тропы вследствие их широкой ассоциативности могут индуцировать дальнейшие тропы, образующие семантические ряды, пучки и целые семантические поля²³.

По мере того как создаются средства для формальных логических обобщений, позволяющих возникнуть неэмоциональному научному познанию мира, ассоциативно-метонимическое мышление вытесняется в автономную область — область познания нашего эмоционального отношения к миру, область художественного мышления, искусства, и в том числе поэзии²⁴.

Для суждения, выраженного не в абстрактных понятиях, а в тропах, всегда возможен большой, часто почти неограниченный их выбор²⁵. Например, ту же информацию о пчеле можно передать и таким способом: «пчела, узница за восковой решеткой, бежит в поле, отнимая сладостное питание у богатых, пышно одетых его обладателей». И это будет, переведенное на язык рациональной информации, означать ровно то же самое. Воображение будет развиваться иначе, эмоции будут другие, и при таком написании стихотворения индуцирование других эмоций входило бы в задачу стихотворца²⁶.

При создании мифа (обобщения в форме тропов) тропы могут варьировать весьма значительно, но информационное ядро (о котором будет речь в следующей главе) должно быть сходным. Впрочем, и эмоциональный элемент, при одинаковых социальных и социально-психологических условиях и установках, не должен быть существенно отличным: миф в любом случае предназначен для обобщения феноменов, в целом одинаково воздействующих на сознание человека; задачей обобщения является вызывать одинаковые эмоциональные и практические реакции. Мифообразование отличается вариативностью, но в какой мере различные тропические описания вылета пчелы могут или не могут одинаково годиться для создания мифа, зависит от конкретных условий.

Постараемся это несколько разъяснить. На глубоком уровне первобытного мышления ассоциативные связи могут восприниматься как примерно эквивалентные. Связь по смежности, связь части и целого, связь названия с самим предметом, даже связь по сходству — все являлись метонимическими и потому не ощущались как неравно-

ценные; более того, они могли даже ощущаться как равносильные причинно-следственной связи, особенно если коллективный опыт предков был недостаточен для обнаружения здесь их неравноценности. Это тоже можно видеть по фактам древних языков, где одно слово может обнимать целый семантический ряд: например, по-шумерски а (aia) означает *вода; семья; родитель; наследник*, по-аккадски parištu *дышок, дыхание, душа, жизненная сила; сам; ŝumu имя; потомство, потомок, то, что создано*, и т. д.²⁷ Это явление не следует называть полисемией (многозначностью) слов: их значения связаны по определенным, ассоциативно-психологически обусловленным семантическим рядам или пучкам и могут восприниматься как оттенки одного значения.

Неразличение иерархии логических связей можно видеть и на грамматических примерах из древних языков: так, в шумерском одно и то же грамматическое средство (в данном случае несамостоятельное спрягаемое слово-энклитика -àm) употребляется для выделения именного сказуемого (логического предиката): lú-bé dingir-àm *человек этот — бог есть*, но также для выделения определения (эпитета): NN lú-ngeštug-àm NN — *человек разумный*, букв. NN *человек-ухо есть*, и иногда даже для сравнения: NN ^uUtu-àm tu-gub NN *как солнце встал*, букв. NN *солнце есть, встал*. Выражение отождествления, эпитета и сравнения одними и теми же средствами показывает возможность пользоваться отождествлением, эпитетом и сравнением в качестве обобщения — либо по принципу метафоры (т. е. так, что одно явление сопоставляется=отождествляется с другим, хотя с ним и не связанным, но обладающим общим с ним признаком, с целью обобщения именно этого признака, например «солнце—птица» вместо «солнце парит в пространстве и движется по небу», «источник воды — глаз» вместо «круглый, блестящий»), либо по принципу метонимии, т. е. подмены одного понятия другим, связанным с ним в каком-то отношении, необязательно по линии причинно-следственной связи, например: шум. ngeštu(g)-sum-(m)a *ухом наделенный (=мудрый, глубокомысленный)*; аккадск. ŝumam lubni'am *имя построю себе (=«прославлюсь»)* ŝuma lā zakrū *именем не названы («не существуют»)*.

Явление эквивалентности сравнения и позитивного утверждения в их языковых выражениях встречается и в

гораздо более развитых языках, чем шумерский или даже аккадский: санскр. *matta iva пьяный словно (iva)*, но ср. и *ita ivi отсюда именно (iva)*, *kālam nā tīdirgham iva время не слишком долгое совсем (iva)*. В ранней древнеиндийской литературе (особенно в эпосе) можно проследить, как поэтический троп (сравнение) лишь постепенно развивается из древнейшего мифологического уподобления = отождествления²⁸.

Различие между метафорой и метонимией относительно. По определению, метафора может быть развернута в сравнение — по той причине, что в метафоре сопоставляемые явления ни в какой органической связи между собой не состоят и могут быть связаны только сравнением; а метонимия в сравнение развернута быть не может по той причине, что сопоставляемые явления и так уже связаны между собой более прочными, объективными связями²⁹. Однако такая классификация вполне пригодна лишь к приемам более или менее современной нам литературы, но неприменима без особых оговорок к древнему мифотворчеству или языкотворчеству — ведь то, что нам сейчас кажется непохожим, но зато связанным с сопоставляемым понятием логической связью, могло ранее казаться похожим, и наоборот. Поэтому, для наших целей, вместо «метафора», «метонимия» целесообразнее говорить о семантических полях и семантических рядах, связанных ассоциативно-тропически и ассоциативно-эмоционально. В семантическое поле входят понятия, в данной исторической среде более или менее постоянно взаимозаменяемые или ассоциативно связываемые между собой в мифотворчестве и языкотворчестве. При этом обусловленность их связи, с нашей, современной точки зрения, может быть недостаточно очевидной, но в историческом плане раскрывается как «метафорическая» или одна из «метонимических» ассоциаций.

В одном конкретном языке редко можно проследить все возможные звенья семантического ряда, но почти всегда можно указать несколько звеньев такого ряда, который затем можно расширить, например, если показать семантические переходы между однокоренными словами в нескольких языках, имеющих общее происхождение. Возьмем, к примеру, семантические ряды, связанные с понятием «воды»: мы уже видели, что шум. *a (ia)* значит не только *вода*, но и *семя*, а также *родитель* и *наследник*. Но есть и

другой семантический ряд: «смерти — болезни — тьмы — ночи — холода — воды». Этот ряд, по-видимому, экологически обусловлен, поэтому в жарких и сухих регионах он обычно представлен не так (ряд шум. *ngig* охватывает только «болезнь — тьму — ночь»). С другой стороны, семитский корень **ḥay-/*ḥaw-* означает *жизнь*, а **Ḥāya* («Эа») обозначает *бог животворных подземных пресных вод* (и вообще всего полезного и благоприятствующего человеку), однако **ḥayu-at-* означает не только *живое, животное*, но и специально *змей*, которого мы встречаем в мифах хранителем вод и источников (может быть, через семантический пучок «вода — влага — змея — смерть»?). Ср. ещё праиндоевропейское *(H) *k'mon* *камень*, откуда санскр. *aśman* *камень, скала; небосвод* и греч. *ákton* *наковальня* (небосвод мыслится твердым, стало быть, каменным или металлическим, и он же, по-видимому, наковальня для бога грома, молнии и дождя). Афразийское **samī* обычно значит *небо*, а по-аккадски с абстрактным суффиксом *-ūt-* — *ливень, дождь*, только в чадских языках **samī* даже и без суффикса специально значит *дождь* ³⁰.

На примере понятия «вода» мы видим, как вокруг одного понятия образуются не только ассоциативные семантические ряды, но и целые поля семантических ассоциаций. Эти поля, конечно, не имеют резких краев, так как ассоциации переплетаются и сменяются в зависимости от конкретных обстоятельств, местных природных условий и т. п. Разумеется, гораздо чаще мы находим в языке более очевидные (а часто позднейшие) семантические ассоциации; приведенные же примеры служат только для того, чтобы показать возможность неблизких — с нашей точки зрения, «метафорических» или «метонимических» — ассоциаций между явлениями. Такие метонимические ассоциации, при отсутствии в языке абстрактных средств для обобщения, неизбежно приводили к созданию мифов без всякой потери убедительности такого, т. е. «тропического» или «мифического», осмысления этих явлений — по семантическим пучкам, рядам и полям. Отметим также, что эти ассоциации не только чрезвычайно образны, но и, неизбежно, эмоциональны. Это означает с физиологической точки зрения, что приводятся в действие не только участки коры головного мозга, заведующие речевой деятельностью и причинно-следственным осмыслением, но и ретикуляр-

ная фoрмация мозга и гормональный аппарат. Заметим, что любые явления реального мира, произведшие впечатление на данное лицо, в результате известной защитно-тормозной деятельности мозга отражаются в области бессознательного (например, в сновидениях) разными «замещениями»³¹ в пределах семантического поля (например, в сновидении умерший обычно является не полноценно живущим, но и не мертвым, а лежащим в темноте, или вымокшим от дождя, или больным, или уезжающим и т. п.). Это, конечно, тоже именно семантические ряды; появление их в подсознании указывает на их эмоциональный характер и происхождение.

Легко заметить, что приведенные семантические ассоциации весьма подобны возникающим в художественном творчестве, и не случайно, конечно, что мы не смогли избежать терминологии, заимствованной из области поэтики. В этом нет ничего удивительного: в искусстве, так же как в древнем языке и в мифе, обобщение достигается не через абстракцию, а через конкретное и отдельное, лишь бы оно было характерно и способствовало возникновению нужного обобщающего впечатления. Как наука, так и искусство — формы познания, однако наука пытается логически познать объект, а искусство — наше интуитивно-эмоциональное отношение к нему. В архаическом мышлении этого деления нет³².

Надо напомнить, что вплоть до поздней древности иных мировоззрений, кроме религиозных — в конечном счете мифологических, — не существовало³³. Нерелигиозные течения греческой и восточной философии возникают лишь на третьем-четвертом тысячелетии существования классового общества и государства, но и тогда имеют численно весьма небольшой круг приверженцев. Поэтому и в отношении любого раннего памятника искусства мы не можем ставить вопрос: «религиозный или нерелигиозный», но только: «используемый в институционализованном культе или неиспользуемый». Ясно, что в обоих случаях мифология является содержанием сюжетов и поэтических тропов. Наиболее характерны в этом отношении греческие (и римские) мифы: все из них, дошедшие до нас, переданы нам не через религиозную античную традицию, от которой сохранилось мало следов, а через художественную: через гомеровские поэмы, «гомеровские гимны», поэмы Гесиода, через греческих трагиков, Горация, Вергилия, Овидия

и т. п., причем в отношении более поздних из этих авторов можно весьма сомневаться, верили ли они сами в собственных мифологических персонажей.

Нужно помнить, что хотя мы поневоле имеем дело с записанными повествованиями на мифологические сюжеты, однако миф и сам по себе сюжетен. Наиболее архаические повествовательные тексты, например шумерские протоэпосы, почти целиком следуют мифу.

Но в дальнейшем мифологические сюжеты, изложенные в художественной форме эпоса, трагедии, стихотворных посланий и т. п., становятся подчиненными задачам собственно художественного творчества. Часто (например, уже в вавилонском «Эпосе о Гильгамеше», восходящем к III—II тысячелетиям до н. э.) можно заметить, что древние мифологические сюжеты фрагментируются и их отдельные мотивы вставляются в общее художественное повествование с определенной эстетической или идейной целью³⁴, уже имеющей мало общего с первоначальным явлением, которое данный миф осмыслил. Следует иметь в виду, что, пока искусство (изобразительное и словесное) было одним из наследственных ремесел, сохранение готовых сюжетов, мотивов (топосов), постоянных оборотов и эпитетов, независимо от их происхождения, было абсолютно необходимо художнику — для запоминания того, что ему еще предстояло передать, или для облегчения импровизации, а зрителям и слушателям — для сопереживания. У последних ритмические повторы вызвали экстаические эмоциональные состояния (как при восприятии рок-музыки). Выдумывание литературных сюжетов появилось в словесном искусстве поздно, а в изобразительном — еще позднее: для зрителя и слушателя было важнее не что, а как изображалось, важнее не неожиданность, а узнавание — и творческий талант художника или поэта заключался не столько в изображении нового, сколько в умении оперировать готовыми приемами, мотивами и сюжетами; а они в большинстве своем были заданы мифологией, но в историческое время складывались и заново — иногда тоже по семантическим рядам. Мифологические повествования относятся не только к мифоведению (как сами мифы), но и к рассказоведению; типологически поздние мифологические повествования относятся уже целиком к рассказоведению.

Кажущаяся алогичность, произвольность мифологической фантазии, надо полагать, объясняется именно тем, что осмысление и обобщение явления мира происходят в мифе по семантическим эмоционально-ассоциативным рядам. Так, по семантическим рядам в египетском мифе Солнце, с одной стороны, золотая птица-сокол, парящая в небе, а с другой — глаз бога, охраняемый священной змеей (семантический ряд, «глаз — источник — вода — змея», скрещивающийся с рядом «солнце — свет — зре-

ние — глаз — источник»); точно так же, по иному семантическому ряду, хлеб вырастает из мертвого тела бога.

Очень наглядный пример приводит египтолог Р. Антес (МДМ, с. 57—60). Дабы выразить мысль, что небо представляет собой свод или кровлю, опирающуюся на четыре точки горизонта, и одновременно что оно — нечто, каждый день рождающее солнце, а также звезды и луну, а в то же время и нечто такое, по чему солнце движется ежедневно из конца в конец, можно было сказать, что небо — корова на четырех ногах, женщина, рождающая солнце, и река, по которой плывет солнце. Это достаточно выражало представление, которое надо было передать, и никто не смущался тем, каким образом небо может быть одновременно коровой, женщиной и рекой, ибо все ясно чувствовали, что на самом деле небо — нечто иное, чем корова, женщина или река. Но в силу той же неразвитости абстрактных понятий не существовало и таких понятий, как «сравнение», «метафора», «толкование», и всего необходимого для того, чтобы выразить, что небо — все-таки не корова, не женщина и не река. Сравнение, толкование, само наименование предмета или явления воспринимались как нечто неразделимое и вещественное, например имя — как вещественная часть именуемого. Поэтому не нужно удивляться, что древний египтянин мог приносить небу жертвоприношения и как божественной корове, и как женщине (богине).

Против нашего понимания «Небесной Коровы» по Р. Антесу (а также и по Г. Франкфурту) выдвигается возражение такого рода: соответствующие изображения и тексты относятся уже к Новому царству Египта, т. е. ко времени уже несомненной идеологизации египетской религии, и сам факт совмещения разных мифов, кодирующих, в сущности, один и тот же феномен, может быть проявлением уже идеологизированного религиозного мышления.

На это можно возразить следующее: идеологизация религии не предполагает введения в нее элементов логического мышления (хотя они могут в ней появляться постепенно); сущность идеологизации составляет придание сознанию определенного направления в ту или иную идеологически необходимую сторону. Сознание может быть направлено религией на утверждение божественности царской власти, на веру в воскресение правед-

ников и искупление грехов верой, на соблюдение кастовой дхармы, на стремление к освобождению от уз бытия. Но аргументы, которыми оперируют идеологизированные религии, все же не лежат — в основном и главным — в сфере абстрактных логических построений, но в сфере эмоций, а тем самым опять же в сфере мифотворчества. Поэтому мы имели право использовать «корову-небо» для иллюстрации того, как строились мифы. Здесь нагромождение мотивов (когда-то сосуществовавших, как бы не конкурируя) может являться относительно поздним, но это не должно нас смущать — зато такое нагромождение тем более наглядно показывает независимость мифа от логики.

А чем глубже идеологизирована религия, тем легче дается всякая синкретизация мифологических образов: «нестандартные» древнейшие мифологические сюжеты могут теперь рассматриваться как «символы», как условные и необязательные знаки уже мифологизированных денотатов, как некие «толкования» наряду с другими возможными «толкованиями», почему и возможно ставить их рядом. В «Ригведе»³⁵ встречается совмещение разных «космогонических гипотез» и мифов о творении, и это всегда очень поздние гимны, а миф здесь определенно понимается как «толкование». В более древних текстах два мифа, относящиеся к одному феномену, обычно никогда не сталкиваются — очевидно, древний человек избегал их сопоставлять именно потому, что не научился еще видеть в них «иносказания» и не мог объяснить себе, почему существуют различные мифологические модели» такого, например, события, как сотворение мира.

Наверное, у египтян в их мифологической архаике представления о небе как корове, рождающей солнце³⁶, и о небе как реке, по которой солнце плывет в ладье, существовали отдельно друг от друга. В архаической мифологии индоариев параллельно бытовали разные космогонические мифы: о битве Индры с Вртрой, об отделении Индрой неба от земли, о трех шагах Вишну, о порождении тварного мира от семени Праджапати, об изготовлении элементов мироздания богом-ремесленником Тваштаром, об «установлении» всего сущего богом-Установителем (Дхатар). Битва Индры с Вртрой и три шага Вишну представлялись параллельными актами, а деяния

Праджапати и Дхатара — последовательными ступенями космогонии; но такие попытки «согласования» различных космогонических мифов встречаются, как сказано, в довольно поздних текстах. Прочие мифы о мироздании не осознавались ни противоречащими друг другу, ни как-либо согласованными.

Все эти разные мифы о творении уживались в сознании ведического индоария так же, как древний житель Ближнего Востока знал о существовании разных местных и племенных богов с одной и той же доминирующей функцией, причем, оказавшись в чужом городе, мог приносить жертвы местному богу (приравнивая его к собственному или же нет). Все это не значит, что они считали и своего бога, и чужого только «толкованиями», только разными ипостасями одного «неведомого бога» или вполне их отождествляли. Они верили, по-видимому, в существование и того и другого бога, в правду и того и другого мифа. Два разных мифа о творении или о природе неба, возможно имевшие одновременное происхождение или родившиеся в разных местах, друг другу не противоречили. Противоречащими друг другу могут быть два разных логических объяснения, а миф — не логическое объяснение и не подчинен закону исключенного третьего. Это, скорее, демонстрация существа феномена на модели образной (построенной по принципу тропа — скажем, метафоры)³⁷. При этом обобщение, приводящее к представлению феномена в виде такой «метафорической модели» (например, к представлению феномена грозы как картины боя между громовержцем и драконом), производилось, надо думать, без всякой попытки логического осмысления в современном духе, тогда еще и невозможного. На уровне сознания сам феномен и его «метафорическая модель» не отделялись четко друг от друга; вернее считать, что отношения между ними — и троп в принципе — осознавались близкими к тождеству.

Надо полагать, что для египтян «небо-корова» и «небо-река» были именно сопоставлениями-отождествлениями с упором на последние, и всякое сомнение в этих «тождествах» в зародыше подавлялось «доверием к авторитету» («так говорили предки»). Этнографы свидетельствуют, что в обществах, чья культура осталась на стадии архаики, большинство людей понимало мифы «буквально», хотя некоторые старейшины и шама-

ны (но далеко не «все»!) видели в них «скорее иносказания».

Возвращаясь к синтетическому³⁸ образу «неба-коровы-реки», который приводит Р. Антес, отметим, что в нем выделяются, как заметил Я. В. Васильков, не три, а только два гетерогенных компонента («небо-корова» и «небо-река»). Что касается представлений о «небе-корове» и «небе—женщине, рождающей солнце», то они с самого начала были, по-видимому, отождествимы и взаимозаменяемы; как один и тот же образ в антропоморфном и зооморфном «кодах» они принадлежали к одному семантическому ряду — и к одному мифу. «Небо-корова» и «небо—женщина, рождающая солнце» совершенно сближаются, если учесть, что существовало представление о «небе—корове, рождающей золотого теленка (солнце)». Любопытную аналогию, быть может указывающую на афразийскую древность мифа, мы находим в изображении-«перевертыше» на печати III тысячелетия до н. э. с о-ва Файлака в Персидском заливе³⁹, тесно связанного с шумеро-аккадской культурой: в центре круглой печати помещена голова коровы, несущей солнце между рогами. Но вся композиция указывает на возможность рассматривания изображения с двух противоположных сторон, и при перевертывании печати на 180 градусов на ней оказывается изображенной женщина, рождающая солнце.

При словесно-эмоциональном кодировании воздействующих на человека феноменов и реакций на них мы получаем, с одной стороны, достаточное типологическое однообразие для того, чтобы мы могли классифицировать мифы по типам плана содержания, и в то же время обнаруживаем большое разнообразие в конкретной подаче феноменологически родственных явлений и сюжетов⁴⁰.

Школа мифологов К. Леви-Стросса концентрирует внимание на первой стороне — однородности существующих мифов в плане типологии. Леви-Стросс⁴¹ справедливо рассматривает мифологическое мышление как конкретно-чувственное и метафорическое и правильно считает, что «малые этнографически-пережиточные сообщества с устойчивой социальной структурой являются идеальным объектом анализа». Это действительно так, поскольку такие общества, естественно, сохраняют наиболее древнюю иерархию восприятия воздействий из внешнего мира и

наиболее неосложненные анимальные (или витальные) реакции на них.

Леви-Стросс рассматривает мифологическое мышление как способное к обобщениям, классификации и логическому анализу и поэтому являющееся «интеллектуальной основой технического прогресса эпохи неолита»; в то же время это — мышление на чувственном уровне, конкретное и метафорическое. Для Леви-Стросса структура мифов как знаковая моделирующая система — это аспект естественного языка как идеального средства информации. Анализ мифов есть средство выявления первичных структур сознания, исконной «анатомии» человеческого ума. В семантике мифа ведущую роль у Леви-Стросса играют бинарные (двоичные) оппозиции (верх—низ, мужское — женское, сырое — вареное, жизнь — смерть и т. п.) и идея «посредничества» между оппозициями для преодоления фундаментальных противоречий человеческого сознания⁴². В изучении мифов упор им делается на структуру, а не на содержание сюжетов.

Структурный анализ мифов является мощным орудием для их стройного описания, внесения порядка в материал различнейших мифологий, который кажется бесконечно беспорядочным и разнообразным. Однако, как и другие исследовательские методы, структурный анализ имеет свои ограничения. Так, с одной стороны, совершенно верно, что древний человек по-своему анализировал явления мира. Однако назвать этот анализ логическим в нашем смысле нельзя, так как человек оперировал не общими понятиями, а только тропами и дедукция в собственном смысле ему была доступна лишь инстинктивно, образно. Нет сомнения, что и такой анализ приводит в достаточном количестве случаев к результатам, удовлетворительным для руководства деятельностью человека и поддержания его жизни. Но в то же время он дает громадные отходы ложных суждений. Если бинарность и дискретность мыслительного процесса, видимо, имеют физиологическую основу и автоматический характер⁴³, то с теми языковыми и мыслительными средствами, какие были в распоряжении первобытного человека, строить «концепции» было нельзя; такими понятиями, как «центр» и «периферия», «горизонталь» и «вертикаль», он пользоваться не мог. Семантические ряды, выстрапавшиеся в его мышлении (*mentality*), современный исследователь

может свести к «центрам» и «перифериям», «горизонталям» и «вертикалям»; но, пользуясь структурным анализом по следам Леви-Стросса, следует учитывать, что в реальности первобытного мышления все эти структуры даны в форме образов, не обобщенных до степени абстрактных понятий. Постулируемая исследователем модель может быть либо психологически обусловленной, либо обобщением, наложенным нами самими на относительно разнородные феномены, только и существующие в действительности. Их внутренняя структурированность может отражать некоторую психофизиологическую общечеловеческую закономерность, подлежащую ведению психологии и формулирующуюся на базе восприятий пространства индивидуумом на сенсорно-перцептивном уровне. Эти восприятия не могли не обобщаться, но обобщались они в виде тропов. Однако постулируемая исследователем мифологическая модель может оказаться и результатом вторичного, научного осмысления, не присутствовавшего непосредственно в древнем сознании. Этот момент уже отмечался в литературе, в том числе и структуралистской. Кроме того, нам кажется, что Леви-Стросс и его последователи недостаточно обращают внимание на проблему исторической, а также экологической обусловленности выявляемых структур и на их историческую смену; следовало бы, далее, различать между суждениями, основанными непосредственно на наблюдениях, и умозаключениями чисто ассоциативно-метонимического характера. Пользуясь методами структурного анализа, желательно помнить, что с его помощью мы не декодируем миф, раскрывая его социально-психологические (и в конечном счете психолого-физиологические) основы, а дополнительно кодируем его в терминах структурного анализа. Это, конечно, вносит упорядочение в бесконечно пестрый материал мифов, и при этом код, безусловно, адекватен денотату; но когда сам денотат является кодом (язык и миф кодируют феномены мира), то можно попытаться заглянуть глубже.

То, что мы предлагаем читателю в этой книге, — лишь первые опыты, лишь грубые приближения к социально-психологическому истолкованию мифотворческого процесса. Однако, раз мы пытаемся предложить какой-то новый подход к нему, мы обязаны объяснить, что именно нас

не вполне убеждает в оценках мифологем нашими коллегами структуралистской школы.

Возьмем как пример характеристики «Древа мирового», «Космогонических мифов», предложенные В. Н. Топоровым в «Мифах народов мира»⁴⁴. Констатируя на очень большом материале наличие некоторых структур, более или менее постоянных для самых разнородных мифологий, автор, с нашей точки зрения, недостаточно стремится объяснить возникновение этих структур; с одной стороны, он не увязывает их с какими-либо определенными социальными, социально-психологическими факторами — ни присущими человеку как биологическому виду, ни меняющимися в зависимости от изменения экологических или социально-экономических условий существования; с другой стороны, он черпает свой материал на совершенно равных правах и основаниях и из источников архаического происхождения, и из таких, где мифология является формой выражения известной идеологии или философии и потому представляется в значительно преобразованном виде. В некоторых случаях структурные построения автора кажутся натянутыми. Так, в статье «Древо мировое» изложение якобы обязательно троичного «членения Д. м. по вертикали» вызывает сомнение при рассмотрении конкретных примеров; ниже мы отметим, почему изображение дерева нет необходимости связывать с абстрактным понятием о структуре космоса (ср.: МНМ, т. 1, с. 399, рис. слева вверху и в центре, где птица изображена не только на вершине, но и внизу дерева); нельзя рядом помещать памятник середины II тысячелетия и памятник эпохи расцвета древности (там же, низ страницы); к тому же растение справа — низкорослое и не имеет отношения к «Мировой вертикали». В этом, как и во многих других случаях, нам видится отказ автора-структуралиста от историзма при исследовании явлений исторических (по самому своему существу)⁴⁵. На с. 398 автор утверждает, что «Древо мировое во всем многообразии его культурно-исторических вариантов» включает «ось мира», «мировой столп», «мировую гору», «перво-человека» и, далее, храм, триумфальную арку, колонну, обелиск, трон, лестницу, крест, цепь, — а в дальнейшем мы встречаем в качестве Мировой вертикали также фалл, столб дыма и т. п. Нам представляется, что при таком расширительном толковании Мировой вертикали и при-

влечении столь разнородного материала из разных эпох, экологических сред, цивилизаций и феноменологических категорий можно доказать что угодно.

Там, где нет Мирового древа, исследователи пускаются в натяжки с целью все же создать Мировую вертикаль: то это гора, то даже фалл небесного бога Урана⁴⁶. Но чтобы Небу можно было приписать фалл, спускающийся в качестве Мировой вертикали в Землю, необходимо, чтобы уже предсуществовала, *coûte que coûte*, идея Мировой вертикали; между тем такая идея не могла возникнуть, если не было наблюдаемого явления, которое могло бы быть метонимически так обобщено. Достаточно исчерпывающая статья об Уране в справочнике PW, s. v. Uranos, такого мифа не упоминает — не сконструирован ли он исследователем? По данным справочника, Уран-«Небо» мыслился возлежащим плашмя на Гее-«Земле» (как в Египте Нут-«Небо» на Гебе-«Земле») и затем отодвинутым от Земли выраставшими из нее деревьями. Итак, и здесь мы видим сначала реально наблюдаемые деревья, а потом уже некую абстракцию, но не наоборот. Роль этих деревьев в египетской мифологии выполняет бог воздуха Шу, которого уж никак невозможно отождествить как Мировую вертикаль.

Направление гравитации — это главная ось отсчета, относительно которой оцениваются так или иначе все характеристики окружающего пространства⁴⁷ и относительно которой, заметим мы, социально-психологически оцениваются его особенности.

У разных народов от Индии до крайнего запада Европы этот универсальный символ оси отсчета, например столба, используемого в календарных обрядах (в моменты «поворота солнца»), приобретает совершенно специфическое оформление, которому можно найти убедительное объяснение лишь в социальной психологии: так, у индийцев на столб надевают ближе к вершине колесо в горизонтальной плоскости или венок (троп солнца), а на самой вершине крепятся сосуд с «амртой», медом, вином или корзинка с плодами (все это тропы обновления жизни, эквиваленты сказочной «живой воды»). Есть у разных индоевропейских народов и сходные мифы, связанные с этой конструкцией, которая, может быть, является ритуальным эквивалентом мифической «оси мира». За ней стоит вполне определенная мифологическая космология. Порождена вся эта образность особенностями социальной психологии, которые к тому же обобщаются в виде тропов и передаются от поколения к поколению в конкретных мифологических образах и сюжетах⁴⁸.

В других регионах и культурах оформление «центральной оси» может быть и иным. У римлян центром мира был очаг богини Весты, у фригийцев — черный камень (метеорит?) в Пессинунте, и мы знаем множество «пупов мира», не содержащих в себе ничего ни от вертикали, ни от дерева.

Я. В. Васильков указывает, что «из объектов, перечисляемых выше (по В. Н. Топорову) как культурно-исторические варианты мирового дерева, большинство действительно входит с ним в один семантический ряд». Не исключено, что это и так, но только это ряд, а не мифологема Мировой вертикали. К тому же это и неоднородный ряд, ибо содержит в себе как диахронически, так и экологически несовместимые элементы. Иными словами, это не семантический ряд, вычлененный из определенных подлинных мифологем определенной культуры определенного уровня, а семантический ряд, сконструированный ученым, хранящим в своей памяти всю культурную историю человечества.

От бессознательного центрирования пространства вокруг физически ощущаемой оси гравитации до идеи Мировой вертикали, с которой можно отождествлять самые различные феномены, не имеющие отношения к социально-психологической ориентации в пространстве, — очень далеко. И не всякое дерево есть Мировое древо. В частности, «священное древо» Передней Азии III—I тысячелетий до н. э. — низкорослое всегда и уже потому вряд ли может претендовать на роль Мировой вертикали.

Характерным примером дерева, являющегося мнимой Мировой вертикалью, является известное из шумерской мифологии и часто упоминаемое в научной литературе «Дерево huluppu». (Наиболее убедительное его ботаническое отождествление — тополь-туранга, *Populus diversifolia*⁴⁹.) Саженец его был перенесен богиней Инаной с востока (с территории современного Ирана) и посажен на берегу р. Евфрат, где он плохо приживался: речная вода размывала его корни, в дупле его поселилась колдунья ki-sikil-lil-lá (Лилит), в ветвях его свил гнездо грозный львиноголовый орел Азуд; в корнях — «змея, не знающая заклятья». Между тем смысл пересаживания дерева заключался в том, чтобы из него сделать некие магические предметы — престол Инаны (который здесь вряд ли может иметь значение центра мира) и барабан с палочками. Поэтому Инана поручает Гильгамешу изгнать из дерева чудовищ, срубить его и изготовить нужные предметы. В данном тексте назначение барабана и палочек (?) неясно, так как они проваливаются в Преисподнюю, и на этом начинается новый мифологический сюжет (нисхождение туда другого героя). После этого барабан и палоч-

ки (?) уже более не упоминаются, но из поздней аккадской версии эпоса, возможно, вытекает, что они — символ власти Гильгамеша над строительными отрядами граждан его города.

Ни Мировой вертикали, ни даже оси мира из этого, как нам кажется, не получается, хотя в мифе и содержатся интересные космические сюжеты, в которые вовлекаются Преисподняя и, возможно, царская (строительская?) власть. Даже то, что птица сидит на верхушке дерева, а под деревом живет змея, вряд ли следует толковать эзотерически. Но, может быть, это только нам так кажется? Может быть. Это, очевидно, дело веры, а вера есть ручательство за вещи невидимые, и к этим невидимым вещам принадлежат для меня в песни о «Дереве хулуппу» Мировая вертикаль и ось мира.

Сделаем, однако, уступку. Пусть барабан и палочки, упавшие в Преисподнюю, означают связь «хулуппу» с Нижним миром, а престол небесной богини — с Верхним миром. Но причем тут дева Лилит? И что, собственно, соединяют с Небом и Преисподней эти посредники — предметы, изготовленные из «хулуппу»? Космос, мировое пространство?

В любом случае мы остаемся в пределах мифологического мира. Конечно. Но вот Мировой вертикали как-то не видно!..

Не все так просто обстоит и с неперменным разделением космоса на три мира.

Заметим, что в греческой мифологии три мира — это поднебесный (Зевс), водный (Посейдон) и подземный (Аид); Земля как таковая отдельного мира не составляет: человек обитает в поднебесном мире. В шумерской мифологии три мира — это небо (Ану), поднебесный мир (Энлиль) и мир земли и подземных вод (Энки-Эйа); «город» или «гора» Преисподней в счет трех миров (в отличие от греческой мифологии) не идет⁵⁰. У скандинавов, как мы увидим, насчитывалось девять миров. Конечно, само по себе деление космоса в принципе основано на прямом наблюдении: то, что надо мной, где я и что подо мной. Но можно предположить, что, раз возникнув, семантическое поле троичности могло подчинять себе и переорганизовывать данные непосредственного наблюдения (как семантическое поле реорганизует египетскую мифологию неба). Если это не так, то надо предположить и доказать имманентное психолого-физиологическое происхождение троичной организации воспринимаемых феноменов, что еще не сделано.

Совершенно иную мифологическую троичность — управляющей, военной и земледельческо-производительной функций главных богов — постулировал Ж. Дюмезиль. На материале древних индоарийского и восточноиранского обществ такое понимание космической троичности находит опору в троичном делении самого общества — на «сословия» жрецов, воинов и земледельцев-скотоводов, но попытка Дюмезиля перенести это явление на другие народы, говорившие на индоевропейских языках (и только на них!), кажется довольно натянутой. О теории Дюмезиля см. подробнее ниже, с. 111 и сл.

В каком отношении структуралистское истолкование мифологии представляется нам требующим известного переосмысления, мы постараемся показать также на примере интерпретации с к а н

динавского мифологического космоса. Разбираемый текст взят из Е. М. Мелетинского (МНМ, т. 1, с. 287–188)^{50а}. Выбор пал на этот текст по причине его компактности при достаточной полноте; мы не только не берем под сомнение громадную эрудицию и основательность исследовательской работы автора, но и выбираем его построение именно в силу высокого качества работы, так как именно при таком высоком уровне исследования виднее, нам кажется, недостатки распространенного и сейчас едва ли не общепринятого структуралистского метода: нам хотелось объяснить, что именно нас не устраивает в методе подхода данного научного направления, а не в конкретных исследованиях того или иного автора, заслуживающего наше глубокое уважение.

В избранном нами тексте автор пишет: «Пространственная „модель мира“ скандинавской эддической мифологической системы включает „горизонтальную“ и „вертикальную“ проекции... Горизонтальная проекция антропоцентрична и построена на противопоставлении обитаемого людьми и занимающего центральную, освоенную часть земли *Мидгарда* пустынной, каменистой и холодной окраине земли (*Утгард*, *Ётунхейм*), населенной великанами (*ётунами*), а также находящемуся вокруг земли океану, где живет чудовище *Ёрмунганд* (его второе имя – змей *Мидгарда* – указывает на то, что змей был первоначально элементом позитивной системы – опорой земли). Это противопоставление раскрывается как оппозиция центра и периферии, внутреннего и внешнего... „своего“ и „чужого“, „культуры“ и „природы“. Кроме того, страна великанов маркирована как находящаяся на севере и востоке. Север... особо демонизирован... на севере также локализуется царство мертвых – *хель* (которое, впрочем, отчетливее и ярче выступает в вертикальной космической проекции)»

«Основу вертикальной космической проекции составляет мировое дерево – ясень *Иггдрасиль*. Оно связывает землю, где живут люди (*Мидгард*), с небом, где (в *Асгарде*) находятся боги и где помещается своеобразный „рай“ для павших воинов – *вальхалла*, а главное – с подземным миром, где находятся царство мертвых – *хель* („низ“ и „север“... отождествляются) и разнообразные водные источники. Можно даже сказать, что *хель* является тем центром, в точке которого совпадают горизонтальная и вертикальная картины мира... В более поздней редакции „Младшей Эдды“ четкость вертикальной проекции смазывается...»

Изложенное как бы исходит из того, что архаический человек мыслил в категориях «модели мира» и «проекции», «вертикали» и «горизонтали», «центра» и «периферии», «культуры» и «природы» и строил свои конкретные образы мироздания на этих общих категориях (которых он, однако, не имел даже в своем языке). Мало того, с течением времени этот геометризм осмысления мира даже «смазывался», а в наиболее глубокой древности, надо понимать, был более ясно выраженным.

Но нам представляется, что дело обстоит совсем наоборот: образы мироздания архаический человек создавал по метонимически-ассоциативным рядам на основе непосредственных наблюдений и внутренних социально-психологических побуждений, осмысляя их и в более широком плане (в виде тропов), – но «модель мира» с ее вертикалями, горизонталями и прочим создана как попытка обобщить мифологические образы уже современным иссле-

дователем. Что это так, видно из того, что построение модели редко обходится без некоторых натяжек.

Наличие Мирового древа в мифологии лесных жителей — германцев, и в частности скандинавов, не представляет собой ничего удивительного. Однако превращение конкретного Мирового древа, покрытого корой, которую грызут животные, по которому бегают белка и т. п., в абстрактную Мировую вертикаль нам представляется неоправданным. Мир мертвых, Хель (не «царство»), находится внизу (под землей) не потому, что он является скрещением неких вертикалей и горизонталей (и, кстати, почему скрещением надо считать Хель, а не «срединный мир» — Мидгард?), а по той простой причине, что под землю естественным путем уходят мертвые, а север находится в семантическом ряду «север — холод — смерть — подземный мир»⁵¹. Только в этом смысле «низ» и «север» у скандинавов (и финно-угров) отождествлялись (послать «на север и вниз» означало послать «к Хель», «к черту»). Что касается «востока», то его негативная маркированность, очевидно, обусловлена чисто исторически — на востоке жили народы, воспринимавшиеся норвежцами и исландцами как враждебные. То же мы наблюдаем у вавилонян, а у египтян негативно маркирован был прежде всего запад (пустыня) и затем — враждебный север. Возвращаясь к сказанному, неясно, как соотносится Хель с деревом Йггдрасиль (в «Речах Гримнира» Хель — под одним из его корней, йотуны — под другим, люди — под третьим: это не вяжется ни с «горизонтальной», ни с «вертикальной» проекцией); да и вообще взаимное расположение отдельных миров и отдельных категорий существ — асов, ванов, альвов светлых и темных, dwarфов, турсов, йотунов, людей — в высшей степени неопределенно, и они вряд ли могут быть соотнесены с какой-либо заранее заданной геометрической проекцией. Асгард не всегда помещается на небе, а в то же время на небе помещается и Альвхейм. Даже отнесение Йотунхейма к «окраине земли» далеко не очевидно. В центре современной Норвегии стоит — как стояло в центре древней Норвегии — плоскогорье Йотунхейм, которое, конечно, никак не может быть отделено от мифического Йотунхейма. Между тем Е. М. Мелетинский говорит, что «страна великанов (=Йотунхейм) маркирована как находящаяся на севере и востоке». Маркирована по отношению к чему? На западе находится море, на юге — мир огня Муспелльхейм. Все, что не в центре, не «у нас», неизбежно как-то маркировано по отношению к центру, к «нам», и в этом нет ничего специфического⁵².

На самом деле у скандинавов, по всей вероятности, существовало несколько независимых моделей устройства космоса, ни одна из которых в плане мифологического мышления не противоречила другой, была не менее правдивой, чем иные (и, может быть, вот почему скандинавы так легко подключили к своей картине мира еще и христианский космос).

Но исследователю не следует пытаться свести все это в единую, приемлемую для нашего мышления «метамодель». Короче говоря, наше возражение против структуралистского подхода к мифологии заключается в том, что конкретные и в то же время недефинированные, эмоциональные, часто алогичные построения, по-своему кодирующие (и тропически обобщающие) наблюдаемые феномены мира по метонимически-ассоциативным рядам, струк-

турализм дополнительно кодирует в свойственных ему категориях, абстрагирует их и сверх меры геометризует и логизирует.

Если приводившиеся высказывания о скандинавской мифологии вызывают у нас возражения, то это зависит только от того, что автор-структуралист (в данном случае Е. М. Мелетинский) и автор настоящей книги исходят из разных систем взглядов, причем ни та, ни другая не может быть признана ни правильной, ни ошибочной, пока дилемма не будет снята научной практикой последующих поколений ученых. Скорее всего ни та, ни другая не окажется ни вполне ошибочной, ни вполне справедливой. Давно сказано, что в споре рождается истина.

На самом деле, конечно, в мифологическом сознании уже существует образ окружающего меня мира, а следовательно, этот образ как-то структурируется. Бинарность восприятия явлений мира, которую мы выше признали как общую для человека психологическую черту⁵³, конечно, предполагает не только противопоставления «вверх»: «вниз», «вперед»: «назад», «черное»: «белое» и т. п., но также и «внутри (в середине)»: «снаружи». Вот из этой последней бинарности и растут структуралистские Мировая вертикаль и Мировое древо — но уж лучше, учитывая технологию раннего (но не очень раннего) неолитического гончарного производства, говорить об «оси мира». Этот термин употребляют и К. Леви-Стросс, и М. Элиаде, и другие исследователи мифов. Для них это вовсе не обязательно дерево, и даже вообще необязательно нечто вертикальное: это может быть очаг, колодец, пуп, престол, ступица колеса (Я. В. Васильков цитирует «Ригведу»: «Индра... расставил в разные стороны небо и землю, точно [iva] колеса осью»). И здесь следует соблюдать диахронию: очаг и пуп в высшей степени архаичны, ступица, гончарный круг относятся к энеолиту или позднему неолиту. «Мифологической метафорой» феномена «средины» могло действительно быть и дерево (конечно, в зависимости не только от диахронии, но и прежде всего от экологии), но могли быть и другие варианты. И это скорее варианты середины мира, но не Мировой вертикали.

Человеку, стоящему в открытой степи под небосводом, Мировая вертикаль, «поддерживающая» небо, в непосредственном наблюдении не дана: неба можно достичь, взлетев при помощи орла, как вавилонский герой Этана, или дойдя до горизонта — где крестьянки лен прядут, прялки на небо кладут». Это имеет мало сходства с шаманским восхождением на небо и нисхождением в Преисподнюю по дереву. Степная полоса Земли не знает ни Мирового древа, ни шаманизма в собственном смысле. Для создания

мифологемы Мировой вертикали нужны высокие лесные деревья и по возможности введение «космоса» в одно семантическое поле с «домом». И «дом» годится не всякий: лучше всего годится шалаш, опирающийся на столб, — ближневосточные землянки и сырцовые строения не имели центрального столба (но иногда имели центральный очаг).

Вообще говоря, для того чтобы создать семантическое поле вокруг дерева, например ассоциативно связывая его с «родовым телом» (генеалогией рода), совершенно необязательно, чтобы это дерево было Мировой вертикалью; помещение на верхние ветви птиц, на средние — белок, а у корней — гадов может, но необязательно должно увязывать дерево с «тремя мирами» (довольно различными, как мы видели, в разных мифологиях) — достаточно и прямых наблюдений над окружающей природой⁵⁴.

В работах структуралистов древние мифы, кодирующие через тропы феномены мира, перекодированы на язык структурного анализа. Однако *distinguendum est inter et inter*. Бинарность физиологически обусловлена: существование трех миров — верхнего (небо и то, что на нем), среднего (то, что на земле, над землей и под небом) и нижнего (то, что в земле и под землей) — дано первобытному человеку непосредственно в чувственном восприятии и кодируется ассоциациями в пределах семантического ряда или поля, с естественными при обширности семантического поля вариациями. Но Мировая вертикаль в чувственном восприятии не дана — это абстракция, причем вовсе не троп. В чувственном восприятии дано, что яблоко падает на Землю, а потому есть верх и низ; что есть «мое» («наше»). Это точка отсчета, а что вокруг нее — это не наше; если хотите, назовите это центром и периферией, но нам кажется, что это необязательно. В идеологизированной мифологии есть вождь, царь, главный бог; престол его — тоже точка отсчета. Есть непосредственно данный в наблюдении и социально-психологически осмысленный образ верхнего, нашего и нижнего миров и — в лесной зоне — мифологема возможности достичь верхнего мира из нижнего через дерево (Мировое древо). Но все это не состыковывается в архетипическую абстрактную и всеобщую идею Мирового древа = Мировой вертикали. Что касается оси мира, то она основана на бинарности «снаружи»: «внутри» — и только.

Характерным образом, как мы уже указывали, мифологемы вертикали, связующей нижний мир с верхним сквозь средний, нет в обществах, обитающих в степных, безлесных просторах. Не всякое дерево в мифологии есть

Мировая вертикаль, что часто наглядно видно по древним изображениям. Дерево, столб, столб дыма и другие вертикальные объекты⁵⁵ могут входить и входят в различные мифы разных племен и народов мира, при этом вступая в неодинаковые семантические ряды и поля. Объединение их всех под общей рубрикой Мировой вертикали есть абстрактное обобщение этих мифологем, дополнительный код, вписываемый исследователем. Не столб и дым от архаической идеи вертикали, а вертикаль есть современное обобщение семантических рядов, включающих столб и/или дым и т. д., данных первобытному мышлению из непосредственного наблюдения⁵⁶.

Точно так же как не всякое дерево можно «декодировать» как Мировое древо, так и не всякое женское божество — это «богиня-мать» и не всякое мифологическое совокупление есть «священный брак» как часть обрядов плодородия. Оно может принадлежать с ними к одному семантическому полю, но одно поле может «работать» и часто «работает» на разные, нередко противоположные мифологемы. Это, разумеется, порой делает дошедшие до нас конкретные мифы запутанными и неоднозначными; но нам кажется, что введение в изучение социально-психологических аспектов должно в некоторых отношениях помочь дальнейшему раскрытию происхождения и функционирования мифов.

Однако существует ли вообще в архаическом, мифологическом сознании пусть «не модель мира», постараемся уйти от геометризирования, — но образ мира? Несомненно, ответ может быть только один: не может не существовать. Если «я» (= «мы») что-то воспринимаю (и сознаю), то, значит, есть бинарность: «я»: «не я», «мы»: «не мы». Этот член бинарности, это «не мы» — и есть мир; его структурированность немедленно воспринимается человеком, и далее идет его тропическое осмысление. Это осмысление может, очевидно, быть весьма разнородным в зависимости от конкретных окружающих условий, социальных и экономических; вряд ли можно дать ему единое однозначное структурное описание. Кроме того, раз возникнув, троп многообразно разрастается в воображении.

Во всяком случае, как указывает В. К. Афапасьева⁵⁷, в эпоху неолита, видимо, уже появилось ощущение наличия неких общих связей и закономерностей в окружаю-

щей действительности. Это отразилось, в числе прочего, в художественной передаче мира — человека, животных, растений, движений. В изобразительном искусстве неолита место беспорядочного нагромождения рисунков животных и людей (иной раз очень точно и наблюдательно воспроизведенных и несших, конечно, метонимически-ассоциативную информацию) занимает обобщенный орнамент. При этом изображение не теряло своего назначения — ассоциативно нести информацию о мире — и в то же время не обособлялось от повседневной деятельности человека; изобразительное творчество сопутствовало домашнему изготовлению нужных в хозяйстве вещей. Изделия неолита и раннего энеолита в Передней Азии — да и не только в одном этом регионе — демонстрируют нам одну из важных форм изобразительного упорядочения внешнего мира, каковым является ритм. Ритмичность воспринималась как наиболее наглядная форма божественной упорядоченности космоса, и поэтому и словесное общение с божеством было тоже возможно лишь в ритмической речи. Общеизвестно, что художественная проза в собственном смысле появляется лишь в развитой и поздней древности, и ей непременно предшествует ритмическая «речь богов»⁵³.

То обстоятельство, что именно ритм представлялся организующим началом мира, имеет корни в собственной физиологии человека, основанной на ритмических процессах дыхания, сердцебиения и т. д. и т. п. Однако открытие человеком ритма в самом себе — и тем самым его воплощение в человеческом творчестве — имеет вполне определенную диахроническую датировку: эпоха неолита.

* * *

Мы убеждены, что при дальнейшем сотрудничестве с профессиональными психологами, и особенно специалистами по социальной психологии, можно будет раскрыть эмоционально-мыслительный мир архаического человека основательнее и точнее. Пока автор сделал, что мог. Подводя итоги, можно сказать, что первобытное мышление было способно к анализу и обобщениям — но лишь в мифологизированной, метафорически-эмоциональной форме, а не в форме словесного абстрагирования, хотя бы и

структурного. Оно, несомненно, было неспособно к анализу собственно логическому в сколько-нибудь развернутой форме и было авторитарно по своему характеру: вера заметно преобладала над анализом. Оно действительно создавало «интеллектуальную основу для дальнейшего технического прогресса», но и тут процессы, необходимые для развития технологии, воспринимались и осмысливались в мифологическом плане. Ср., например, «Гимн огню» из «Ригведы»⁵⁹.

Заметим также, что шумерское, вполне «технологическое» «Поучение земледельцу» приписывается богу Нинурте, «управляющему сельскохозяйственными работами» (engar) верховного бога Энлиля⁶⁰.

Нет сомнения, что даже при изготовлении простейшего орудия, скажем рубила, — путем отжимания и отшелушивания периферийных слоев от каменного нуклеуса — первобытный человек мыслил о своей деятельности мифологически. Обобщение путем тропов — это не ошибочное, вернее, далеко не всегда ошибочное суждение.

Высказывалось мнение, что в области технологии, где человек наглядно, в собственной практике наблюдал причинно-следственную связь, где поэтому раньше всего возникла возможность собственно-логических обобщений, — создавалось логическое (научное) мышление, область которого все более расширялась, оттесняя мифологию в сферу искусства и к периферии практической жизни. Это, по-видимому, не совсем так. Поскольку тропическое мышление не есть непременно ошибочное мышление, нет причин, почему оно не могло бы применяться и в технологической практике человека. Сейчас мне кажется более вероятным, что в ходе практического применения тропической терминологии некоторые случаи словоупотребления, хотя бы и в семантическом ряду, постепенно закрепляются в их генерализующем (абстрактном) смысле, и в языке создается пласт слов, обобщающих понятия. Так, например, весь набор семантических рядов, наблюдавшийся А. Ю. Милитаревым в афразийских языках и цитированный нами выше, приводит к закреплению соответственных слов за абстрактным понятием «творения». Разумеется, этот процесс должен был иметь и практическую основу, но, как видно из этого примера, не исключительно в технологической деятельности человека.

Далее постепенно складывается положение, когда человек уже обладает достаточными средствами, в словарном запасе и в сознании, для правильного выделения причинно-следственных связей из других тропических ассоциаций и тем самым для логического или научного неэмоционального познания. Степень всесторонности познания объекта теперь не ограничена шеррингтоновской воронкой и в принципе вообще не ограничена; зато познание своего отношения к объекту не входит в область науки, оставаясь эмоциональным, а потому, вследствие шеррингтоновской воронки, образным. Так создается автономная область искусства как познания определенной (эмоциональной) сферы действительности⁶¹.

Можно было бы подумать, что на этом мифологическое мышление кончает свой век. Это, однако, совсем не так, потому что неэмоциональные логические утверждения слабо воздействуют на массовое сознание и по-прежнему остаются уделом специалистов-мыслителей. Новые идеологические построения могут быть широко распространены лишь путем столь же широкого эмоционального воздействия (в борьбе с традицией или с другим эмоциональным воздействием). Поэтому идеологические построения облакаются в мифологические одежды, будь то пропаганда абсолютной монархии, династии, военная пропаганда или — начиная с поздней древности — этические (этико-догматические) учения.

Все это можно считать мифологией, в т о р и ч н о й по отношению к архаическим мифам. Она тоже имеет метонимически-ассоциативную структуру, но по большей части вторичные мифы не могут быть прямо возведены ко всем первичным и универсальным человеческим социально-психологическим побуждениям: по большей части основой их являются отражение и устранение того, что на данном уровне социального развития кажется несправедливым, а также психологических дискомфортах другого происхождения.

И наконец, уже в наши времена мы нередко имеем дело с т р е т и ч н ы м и мифологиями: эти мифы являются метонимически-ассоциативным оформлением доказуемо ложных положений. Таковы миф об устройении царства божьего на земле, лишённого движущих антагонистических противоречий, миф о жидомасонах и другие подобные. Их ложность не значит, что пропаганда тре-

тичных мифологий является заведомой ложью: имея дело с мифологиями и с пропагандой идей, мы должны всегда иметь в виду явление feedback, т. е. обратного воздействия пропаганды на самих пропагандистов. Именно они являются наиболее верующими приверженцами истинности того, что они проповедают, и именно эта убежденность (хотя иной раз и параноическая) и привлекает к ним многочисленных новых последователей.

Однако настоящая книга посвящена не вторичным и не третичным, а только архаичным мифологиям. Поэтому вернемся к отношению между мифом и практической деятельностью древнего человека. Ритуальный характер первобытного труда был давно замечен и обсуждался в науке. Это имеет известное касательство к старой проблеме: не следует ли вообще выводить миф из ритуала или, наоборот, ритуал из мифа?

Вопрос поставлен некорректно: как словесное выражение мысли, так и действие организуются в первобытном обществе по ассоциативно-тропическим семантическим полям и содержат одинаковое количество верных и неверных с логической точки зрения словесных определений и поступков. Не имея логических критериев для выявления иерархической степени ценности ассоциаций, человек создает и мифы и ритуалы по одним и тем же психологическим законам⁶².

Естественно, что в мышлении первобытного человека об окружающем мире первостепенную роль играет определение причинно-следственных связей. В составе звеньев семантического ряда причинно-следственные связи имели тенденцию к выделению и были поэтому все же не совсем равноценны остальным звеньям. Конечно, само понятие «причинно-следственная связь» не могло быть выражено непосредственно в виде логически обобщающего высказывания, но опять-таки только в виде тропа, метафоры, метонимии. Область, в которой первобытный человек наглядно и достоверно наблюдал причинно-следственную связь, была его собственная практическая деятельность: здесь причиной являлась воля, побуждение к свершению некоторого действия, а следствием — само его свершение. Отсюда неизбежность тропического объяснения всякой причинно-следственной связи как обусловленной чьею-то волей; но она предполагает наличие некоего

principium volens — начала, обладающего волей и тем самым — предполагается — разумом⁶³.

Без постановки вопроса о причинно-следственной связи, о причине невозможно никакое мышление, даже когда действующие силы расплываются в семантическом поле. А следовательно, на уровне древнего *Homo sapiens* невозможно никакое мышление без признания разумной верховной волевой силы или множественных сил, независимых от человека, — либо дискретных божеств, «душ» отдельных феноменов, либо одушевленности вещественного мира вообще.

Важно отметить, что понятия «анимизм» и «фетишизм» как определения первоначальных типов мировоззрения человека весьма неточны и скорее сбивают с толку, чем объясняют что-либо. Да и существуют эти понятия скорее в устаревших научно-популярных работах, чем в современной науке. Дело в том, что первобытные люди еще не дошли до «основного вопроса философии» — спора о примате материи над духом или духа над материей — по той причине, что они не додумались до такой величайшей абстракции, как дух. Всякое существо, действовавшее в сознании ли, в мифологии ли («сверхестественное» — с нашей точки зрения, но вполне естественное — с точки зрения древних), представлялось не иначе как вполне телесным; вместо того чтобы говорить об «одушевлении» предметов древними людьми («анимизм» от лат. *anima* *душа*), правильнее говорить об их «оживлении», но существе, управляющее предметом, его *principium volens*, не было «душой, духом» в философском значении этого слова. Что касается «фетишизма», т. е. культового восприятия неодушевленных предметов, то это явление вытекает из сказанного. Каждый такой неодушевленный предмет — не более как проявление одного вещественного звена семантического ассоциативного ряда, построенного в осмысление явлений мира и отнюдь не специально свойственного какому-то одному определенному этапу в развитии человеческих мировоззрений. В любой современной религии сколько угодно фетишей.

Что же касается «тотемизма», то это система верований в родовых и племенных предков, которые могут являться в виде животных и — реже — растений и неодушевленных предметов, причем они ощущаются как активно действующие в пользу своих человеческих родичей. Тотемизм отражает мифологическое осмысление условий для поддержания существования человеческих коллективов главным образом при охотничье-собираческом хозяйстве; это осмысление шло по таким же семантическим рядам, что и в других мифах, причем тотемические представления являют собой уже развивающуюся, усложненную систему. Тотемизма как особой идеологии, отличной от общих закономерностей мифологического мышления, не существует.

Естественно, что дискретность самих феноменов мира заставляла человека признать дискретность божеств. По-

вторяемость явлений не позволяла задерживаться на «мгновенном боге» (по Г. Узенеру), и антропологизация этих волевых сил в описанных условиях оказывалась естественной, хотя и не неизменной.

Волевое действие, совершаемое божеством, *principium volens*, и ведущее к неким последствиям, в восприятии представляет собой определенный сюжет, а облеченный в тропы, он является мифом, как он определялся нами выше.

Логическое определение феномена имеет обязательно свою строгую формулировку, которую — если объяснение истинно — можно варьировать только в очень незначительной мере. Иначе обстоит дело с мифологическим объяснением. Будучи выражением эмоций, оно подвержено действию шеррингтоновской воронки (напомню, что это значит: число раздражений, поступающих из внешнего мира, во много раз превосходит возможности эфферентных путей, способных передать эмоциональные реакции на них)⁶⁴. Другими словами, эмоциональное восприятие нельзя словесно воспроизвести так однозначно, как воспроизводится логический факт, — можно только словесно воспроизвести некоторый образ, способный индуцировать именно данные эмоции, создающий общее эмоциональное впечатление, примерно адекватное данному раздражению из внешнего мира. Фактическая информация здесь поневоле облечена в образ, в троп. Как мы уже видели на примере пушкинской «Пчелы», при передаче существенно одинаковой информации, как фактической, так и эмоциональной, план выражения данной информации может быть существенно различен и всегда неполон. Так обстоит дело и с мифом.

Один и тот же феномен, одно и то же побуждение могут облекаться в сюжетно различные мифы. И даже самый сюжет может очень сильно варьировать, обычно сохраняя, однако, некоторое семантическое ядро. Сравнительное изучение мифов разных народов быстро показало, что весьма сходные мифы часто существуют в самых различных частях мира (например, миф о Всемирном потопе — в Месопотамии и вплоть до Америки — правда, его нет в Африке). Можно, конечно, предположить очень раннее их традирование, но когда типологически сходные мифы обнаруживаются в Америке и в Евразии, то речь, должна, очевидно, идти о сверхарханском традирова-

нии — или все же о типологически однородном «творении» мифологических сюжетов? Каждый отдельный сюжет может иметь свою отдельную трассу (волну) распространения по земному шару. Но наряду с этим сходные *principia volentes* могут вызывать совершенно различные мифические сюжеты, и, несмотря на широчайшую распространенность некоторых из них, общими для всего человечества являются все-таки не отдельные сюжеты, а принципы мифотворчества.

В то же время тропы мифологии могут явиться и художественными тропами и порождать художественные сюжеты. При этом надо различать между мифотворчеством и художественным творчеством. Об этом мы уже вкратце говорили выше.

Приходится нередко встречаться с неразличением мифологического мышления и художественного мышления и со сведением либо искусства к мифологии, либо мифа к искусству. Разница, однако, здесь существенная. Искусство есть эмоционально-образное познание отношения между человеком и явлениями мира, а миф есть попытка познания эмоционально-образным путем самого мира. Повествовательное искусство имеет свои сюжеты, миф тоже по построению есть как бы разновидность сюжета. Но существование искусства предполагает параллельное существование науки как познания мира через логическое обобщение: эти два пути познания взаимно дополняются. Мифы же при своем возникновении предполагали познание мира только через троп. В художественном произведении, как правило, есть идейная задача: что-то выразить, что-то доказать или оспорить и при этом своими, художественными, эмоционально-образными, тоже часто тропическими, средствами. Искусство может быть только там и тогда, когда вычленилась и область мышления, бесстрастно опознающая факты. Наука может изучать даже и то, как делается искусство, но познать чувства, возникающие по поводу факта, наука не может в силу шеррингтоновской воронки. Поэтому и наука и искусство отличаются от мифа: миф есть постижение фактов мира, подобно науке, но только средствами тропов, подобно искусству. Искусство ближе к мифу, так как мифологический сюжет, в целом или фрагментами, может войти в произведение искусства. Миф в области науки есть лженаука.

В архаическом мифе искусство присутствует лишь как выражение мифа и мифологического сознания.

Подобно тому как бесстрастное познание фактов начинается задолго до того, как прекращается мифотворчество, так же и искусство как деятельность может сосуществовать с продолжающимся мифотворчеством. Искусство намеренно индуцирует эмоции; в мифе эмоция спонтанно неотделима от процесса мыслительного освоения мира.

В своем качестве героя художественного произведения (пусть устного) — эпической песни, сказки⁶⁵ — божество (или герой) действует, уже не прямо выражая вызвавшее его к жизни социальное побуждение, а в соответствии с приписываемым ему характером. (Тор у скандинавов отчасти простодушен, большинство богинь-воительниц — жестоки и т. п.) Эти характеры возникли, несомненно, не в области художественного вымысла, а в конечном счете из роли божеств как *principia volentes*, как элемент правды мира. Однако в дошедших до нас повествованиях они развиваются по внутренним законам художественного произведения и уже не подлежат прямому функционально-психологическому декодированию.

Эпическая поэма, имеющая собственную сквозную идею, составляется, по правилам архаического (постнеолитического) искусства, как из кирпичиков, из топосов и традированных мотивов. Она может явиться изложением мифа, но может быть подчинена не сюжету мифа, а художественной идее, и при анализе иной раз оказывается, что входящие в нее мифы представляют собой лишь фрагменты мифических сюжетов, часто без начала или конца, хотя содержание поэмы имеет свою собственную композиционную логику⁶⁶.

Выше мы уже говорили о роли непосредственной информации в познании мира древним человеком и о роли информации традированной. Эта тема связана, с одной стороны, с проблемой возникновения авторства, а с другой — с проблемой вариативности мифа.

Ссылка на традицию как на причину достоверности не означает личного дословного авторства. Ведь и в быту мы встречаемся с высказываниями, опирающимися на свидетельства конкретных лиц, но не предполагаем дословного авторства этих лиц: слова «покойная бабушка говорила мне» могут предшествовать десятку вариантов

одного и того же повествования, и в то же время ни сказительница, ни слушатели ни минуты не сомневаются в том, что во всех вариантах они воспринимают информацию бабушки, хотя они и слышат именно разные версии.

То же касается дидактических поучений, даже прочеств: они принадлежат традиции, основанной таким-то мудрецом, хотя применены к совершенно новым событиям. И это не мешает восприятию высказывания как традированного от основателя.

Известно, что в Библии пророку Исае приписаны произведения, явно отстоящие друг от друга на сотни лет, что очевидно по упоминаемым в них историческим событиям и не могло не быть очевидным первым же слушателям или читателям Второ-Исаи и тем более составителям этих сочинений. Они явно относятся ко времени более позднему, чем период жизни исторического Исая, точно указанный в самом тексте, но как бы не замеченный традиентами. И, однако, тут нет фальсификации истории: все эти произведения (речи) созданы школой Исая, или в духе Исая, и не было сомнения, что так сказал бы именно Исая, если бы он еще жил. Конкретный исторический антураж пророческой речи не интересовал слушателей, не выработавших в себе ощущения историзма. Заметим, что оно нередко почти отсутствует и у современных ученых, воспринимающих факты прошлого так, как если бы они происходили сегодня.

Авторитетности традиции нужна прочность, поэтому, чем основываться на безымянной «покойной бабушке» или на «дошедшем до нас от отцов», вернее опереться на некоторые узлы авторитетности, на известные имена. Даже когда сочинение заведомо записано (или написано?) Платоном, к нему больше доверия, если он скажет: «Это еще покойный Сократ говорил мне»^{66a}.

Отсюда с е м ь м у д р е ц о в, называемых поименно (це всегда одинаково); известный в вавилонской литературе диалог между Конем и Волом, проведенный в буквальном смысле from the horse's mouth, так как автором в каталоге значится Конь. Отсюда и якобы «авторство» и других вавилонских произведений, где ссылка на автора, с нашей точки зрения, фактически неверна. Это не дискредитирует позднего традиента, ибо он уверен, что рассказывает текст, в меру памяти и собственной сообразительности, в традиции лица, на которое ссылается. Ведь и та женщина, которая произнесла: «Еще покойная бабушка говаривала», как почти общее правило, не уверена, что говорила именно Аксиныя Петровна, а не ее сватья, или хоть и Аксиныя Петровна, но, может быть, со слов ее собственной покойной бабушки, или, возможно, и определенно не Аксиныя Петровна, но то, что я говорю сейчас, почти все равно, что та сказывала в другом, но сходном случае. Никто не обманывает, и никто не обманывается.

Эта известная — и всеми приемлемая — свобода традирования есть для слушателя истинная правда. М. И. Стеблин-Каменский не раз справедливо подчеркивал, что для древнего слушателя или

читателя нет противопоставления художественной правды и правды «как было на самом деле»⁶⁷.

Описываемая ситуация вовсе не является признаком, отличающим фольклор от письменной литературы, ибо фольклор есть незаписанное повествование — можно сказать, литературное незаписанное повествование, — а древнейшие художественные письменные памятники есть записанный фольклор. Один и тот же сюжет может бытовать устно и лечь в основу письменного произведения, и снова бытовать устно, и снова быть записанным.

Заметим, что «записанный» еще не значит раз и навсегда фиксированный: творчество и исполнение продолжают сосуществовать и здесь; запись только отчасти сковывает творчество, свидетельством чему — бесчисленные варианты письменных текстов, среди которых трудно бывает найти бесспорно авторитетный, позитивно «авторский» архетип, потому что ни одна запись не была рассчитана на прекращение творчества.

Однако, после того как возникла письменность, в письменном слове могла особо концентрироваться сила магии слова вообще и ритмического слова в частности (хороший пример: письменные записи судебных в руках вавилонских богов). Но сила письменного слова состоит не в особо бережном якобы отношении к авторскому слову, а в большей уверенности в правильности и непрерывности традиции — традиции в том достаточно широком смысле слова, о котором говорилось выше. Так, арабские хадисы, имеющие полную, но устную генеалогию традентов, требуют к себе все же больше доверчивости, чем традиция, возводимая к письменному прототипу. Отсюда шумеро-вавилонско-ассирийский обычай закапывания *paḡû* (памятной царской надписи) в фундамент здания, рассчитанный на то, что текст будет прочтен, когда построенное из кирпичи-сырца здание будет сноситься.

И теперь уже лишь один шаг до особого литературного жанра «псевдо-*paḡû*»⁶⁸. От «мой дедушка рассказывал» один шаг до «мой дедушка сам читал на *paḡû*», — а потому можно письменно излагать деяния царя от первого лица в полной уверенности, что хотя данный сказитель (или писец) его не видел, но вообще такое *paḡû* было. Даже в эпической поэзии нужны ссылки на авторитет; в безграмотный или еще едва осваивавший грамоту век Гомера гарантом авторитетности была «Муза богиня»; в грамотной древней Месопотамии таким гарантом служила ссылка на существование письменного оригинала, *paḡû*. Известно, что только записанных полных аккадских версий «Эпоса о Гильгамеше» было не менее трех, причем они не вовсе различались по сюжету и по характеру изложения, поэтическим фигурам и поэтической дикции, но все же далеко не совпадали текстуально. Поэтому нам давно было известно, что письменные версии этого эпоса претерпевали такие же изменения в творчестве отдельных исполнителей (в данном случае — и переписчиков), какие обычно испытывает любой устный эпический текст. Но не без некоторого удивления мы узнали по недавней находке полного текста I таблицы самой поздней — новоассирийской версии «Эпоса в Гильгамеше», что певец Гильгамеша ссылался на письменное происхождение своей поэтической и исполнительской традиции. В данном случае «автором» (в том чисто пиквикийском смысле, в каком этот термин может применяться в древности) был не кто-то, живший за двести лет до ре-

доктора-перечисчика (как Исайя до Второ-Исайи), а некто, живший две тысячи лет тому назад, именно и записавший на табличке-паги «архетип» эпоса и поэтому, с «древней» точки зрения, являвшийся его автором. Этим автором «Эпоса о Гильгамеше», согласно традиции, оказывается, был сам Гильгамеш!⁶⁹

Мы всегда предполагали, что помета в литературном каталоге о записи новоассирийской версии «Эпоса о Гильгамеше» «из уст Синликеуннинни заклинателя» относится на самом деле к одному из видных урукских сказителей, жившему гораздо позже возникновения эпоса — в конце II тысячелетия до н. э. (на что указывает типологически поздний характер имени — имени основателя одного из позднеурукских родов). Но что действительным «автором», т. е. «конечным авторитетом для традиции», был для древних сам Гильгамеш, как Конь был автором диалога с Волон, — этого мы все же не ожидали. — Случай с «Эпосом о Гильгамеше», вероятно, связан с «грамотностью» клинописной цивилизации. Но существование, что создание эпоса (подобно мифу) мыслилось как бы современным самим излагаемым событиям.

Но то, что верно даже для стихотворного фиксированного эпоса, для литературного традирования, — то еще более верно для устной традиции, через которую первично передавался миф.

Основным содержанием мифа, его ядром является всегда некое действующее начало, при этом — насколько может судить архаический человек — действующее по своей воле, вызывая тот феномен, тропическим обобщением которого это начало — *principium volens* — и является.

Это не значит, конечно, что объект изучения мифологии сводится к изучению силы, якобы своей волей творящей феномен (божества или героя): мы уже упоминали (с. 36), что миф есть связанная, как бы сюжетная интерпретация явления мира в условиях отсутствия общих понятий. Поэтому миф воспроизводит действующее начало в его действии, и это именно и есть ядро мифа: не Бог-Громовержец, но бог, пустивший молнию, расколовший тучу и проливший дождь; не только бог Солнца, обогревающий и освещающий землю, а и бог-око, видящий творящееся на земле и возмещающий за это, или бог-далеко зрящий сокол, воспаривший на востоке, и т. п.

Ядром мифа представляется нам тот элемент мифического сюжета, в котором проявляется *principium volens* определенного феномена. Это должен быть тот сюжетобразующий (мифообразующий) мотив, где проявляется волящее начало, — не просто один из персонажей мифа, а персонаж божественный.

Каждое мифологическое ядро непременно обрастает вариантными мифами: если истинное логически-понятийное объяснение феномена по определению должно быть единственным, то тропическое обобщение (отождествление, воплощение) не является единственным, так как каждый феномен может, естественно, иметь не одну, а несколько мифологических моделей. Метафора хотя и передает, конечно, сущность явления, но только одной какой-то стороной — той, которой она совпадает со своим денотатом; для других сторон того же денотата нужны другие метафоры. В литературе та же гроза (грозная по семантическому ряду! Ср. битву Индры и Вртры, ниже) может выглядеть и так:

... весенний первый гром,
Как бы резвяся и играя,
Грохочет в небе голубом.

Гремят раскаты молодые,
Вот дождик брызнул, пыль летит,
Повисли перлы дождевые,
И солнце нити золотит.

Но если так в поэзии, то точно так же и в мифологии. Один значительный феномен, даже вызванный одной и той же воображенной волящей силой, не может быть передан одним-единственным тропом.

Миф обязательно вариативен. Так, в индийском мифе о победе Индры над демоном Вртрой воды выходят то из брюха Вртры, проколотого богом, то из расколотой «мировой горы», на которой возлежал змей; то они имеют вид реальных вод, а то коров (распространенный в Индии семантический ряд «туча — дойная корова»), то прекрасных жен Вртры, которые теперь достаются Индре и которых он именно оплодотворяет. Все эти вариации закономерно лежат в пределах соответствующих семантических рядов, которые могут быть прослежены и у других индоевропейских (и неиндоевропейских) народов. Все они (тропически) правдиво (узнаваемо) передают феномен грозового дождя. А в ходе традирования вариативность возрастает.

Именно «ядро мифа» должно интересовать исследователя мифологии прежде всего. Но вариативность, раз возникнув, может постепенно включать и все больше окказиональных подробностей, имеющих вторичные, разновременные и нередко не поддающиеся учету причины.

Возможны и такие версии, которые возникают и не стихийно, а в порядке некоей модификации или даже фальсификации для потребления непосвященных.

Автор статьи о мифологии дагонов в «Мифах народов мира» — очевидно, опираясь на свой этнографический печатный источник, — пишет, что один из мифов более распространен, а другой эзотеричен⁷⁰. Возможно, что один вариант — для чужаков, праздно любопытствующих о мифах народа, а другой — это текст, скажем применяемый при инициации юношей. В любом случае характерен огромный диапазон вариативности, и нет сомнения, что более тщательное исследование обнаружило бы и дальнейшие версии. Однако при всем своем различии эти версии и варианты обнаруживают сходное мифическое ядро.

Задача декодирования мифа состоит для нас прежде всего в социально-психологическом объяснении его ядра; всевозможные сопровождающие его аксессуары могут быть обусловлены конкретной социальной и экологической средой, в которой пребывали носители данного мифа, и даже быть результатом фантазии отдельных рассказчиков и сказителей. Конечно, «свобода» этой фантазии весьма относительна, ибо она не распространяется на ритуализованную и институционализированную часть мифа, что хорошо видно из приведенного выше анекдота о действительном тайном советнике, который записывал алтайский фольклор. Хотя сказители скрыли от него семантически важные части мифологических рассказов, они, не смущаясь, передавали их сюжетную канву — именно ту часть мифа, для которой характерна сравнительно свободная вариативность — в пределах заданного семантического поля.

По мере того как рассвобождается фантазия сказителей, начинается трансформация архаического мифа в словесное искусство, начинают возникать литературные сюжеты.

Первичный миф (оставляя в стороне мифические элементы эпоса, сказки и т. д.) есть связная, «сюжетная» интерпретация феноменов мира в условиях отсутствия общих понятий и при необходимости обобщения через тропы. Сами же подлежавшие интерпретации феномены можно грубо разделить на две группы: 1) феноменология внешнего мира (при этом непременно социально значи-

мая для древнего человека — иные феномены не нуждались в осмыслении) и 2) феноменология социально-психологических побуждений.

На примерах феноменов внешнего мира ярче всего можно обнаружить зависимость мифотворчества от среды социального обитания человека. Социальный человек осмысливает через миф окружающий его мир — но это не один и тот же мир для обитателей оазисов в бездождной пустыне, орошаемой степи, горно-лесистой местности, для жителей берега морского, для участников морских походов вдоль неизвестных и не обитаемых людьми горных и ледяных стран. Он неодинаков для земледельца, скотовода, рыбака, охотника, собирателя. По одним и тем же законам ассоциативно-метонимического мышления воссоздается неодинаковая картина космологии — и космогонии.

В их внутреннем мире у самых разных народов и племен больше общего, чем различного, — это обусловлено общностью характера социально-психологических побуждений, а в конечном счете — одинаковой физиологией мозга, действующей в различных условиях внешней среды. Мифические осмысления могут оказаться более или менее сходными, а расхождения обусловлены свойственной мифу вариативностью вообще. Разница здесь, однако, не абсолютная. Зависимость того, как складывается миф, от среды обитания человека (не только космоса, но неизбежно и социума) наглядно видима при осмыслении им внешнего мира, но такая же зависимость не могла не существовать и там, где дело идет о мире внутреннем, тоже части космоса; следовательно, связь и тут естественная и исходит не механически от исследователя, а от самого объекта исследования.

Заметим, что глубокая органическая связь мифотворчества со «своей» внешней и социальной средой обитания делает на архаической стадии предположения о заимствовании мифологических образов извне требующими самой строгой проверки: ни один чужеродный образ не прижился бы, если бы не имел местной социально-психологической базы. Поэтому, заметив сходство, скажем, того или иного шумерского мифического образа с индийским, не надо спешить с выводом о заимствовании; оно не исключено, но важнее установить, как данный образ укладывается в мифологическую систему мира данного народа в его собственной среде. Другое дело — сюжетные рассказы о героях, где уже утеряна связь с волевым актом, мыслимым в основе конкретных явлений, и осо-

бенно мифологии этико-догматических прозелитических религий: здесь заимствования мифов и естественны и неизбежны. Рассказы заимствуются и переосмысляются.

Социальная психология превратилась сейчас в развитую экспериментальную науку, однако историк не имеет возможности ставить эксперименты, поэтому должен пока оперировать лишь самыми общими для любого человека и социума, физиологически обусловленными побуждениями и инстинктами.

Строить теорию мифа надо на психологии общечеловеческой, но проявляющейся не в логических категориях, а в эмоционально-ассоциативной, метонимической передаче. В какой мере проявление этих побуждений можно интерпретировать в структурном плане, зависит в конечном счете от характера функционирования психики в самом широком смысле слова.

Итак, мы ищем социально-психологические корни мифа; но сказать «социально-психологические» значит сказать «социальные», т. е. зависящие от социальной и экологической среды.

Из всего вышеизложенного видно, что уже в самом первобытном обществе не могли не создаваться первичные мифы. К сожалению, в действительно первичном своем виде мифы нам почти недоступны — разве что через сравнительно-историческую лингвистику, достигающую сейчас диахронических глубин масштаба десятка тысяч лет; помимо же этого поневоле нужно черпать либо из этнографических записей, либо из раннеклассовых письменных источников; в связи с характером научной подготовки автора и других участников настоящей книги мы черпаем преимущественно из последних.

Наиболее архаичными надо, очевидно, считать мифы собирателей и охотников. Они известны недостаточно и только по записям миссионеров и этнографов. Характерные черты охотничьих мифологий (шаманизм, идентификация своего социума с предками вне мира людей — животными или иными, культ Владычицы или Владыки зверей и т. п.), без сомнения, кодируют, применительно к специфике данного типа первобытных обществ, такие же метонимически-ассоциативные интерпретации внешнего мира, как и в обществах ранних земледельцев и скотоводов. В земледельческо-скотоводческих мифологи-

ях от таких специфических мифических сюжетов остались только пережитки⁷¹, и мы почти не будем их касаться.

Предметом настоящей работы будут наиболее архаичные мифы древнейших народов с воспроизводящим хозяйством (ранних земледельцев и скотоводов), сохраненные письменными источниками. Хотя их и нельзя равнять по глубине архаизма с мифами собирателей и охотников, но и земледельческо-скотоводческие мифы мы вправе характеризовать как архаичные, имея в виду, что культуры, которым мы обязаны созданием земледелия и скотоводства, восходят к раннему неолиту или даже к мезолиту — ко времени восемь-двенадцать тысяч лет до нас и задолго до большинства культурных изобретений человечества, кроме добычи огня. — Разумеется, в своей первоначальной устной форме сами архаические мифы нам недоступны, и приходится пользоваться их письменными ритмизованными изложениями.

Здесь мы должны подчеркнуть, что архаическое общество, которое мы здесь трактуем, — это общество патриархальное. Современной этнографией установлено, что матриархата как закономерной стадии в развитии всего человеческого общества не существовало, а материнитет (т. е. такие явления, как счет родства по материнской линии, матриликальный брак) хотя и встречается, но сравнительно редко и, во всяком случае, почти не засвидетельствован в обществах, с которыми мы будем здесь иметь дело.

Это не значит, что в таком обществе женщина обязательно занимает подчиненное положение. Гораздо типичнее половозрастное разделение труда на «мужской» (например, обработка земли и скотоводство, из ремесел — металлургия и обработка камня) и «женский» (домашнее хозяйство, ткачество и отчасти керамическое дело). Совет общины нередко считается с мнением старших женщин.

Патриархальный род рассматривается как некоторое телесное единство, скрепленное мужским семенем; нерушимость родового тела делает невозможным в принципе наследование от отца через дочь к зятю (даже в случае брака-приймательства), но не препятствует наследованию от брата к брату; такое наследование нередко даже предпочиталось, так как позволяло избежать перехода родовой власти к малолетнему. В нуклеарных семьях — а такими могли быть семьи царей/вождей — могли возникать случаи, когда заранее заключались династические браки между братом и сестрой, позволявшие избежать перехода наследства к зятю из другого рода: в таком браке сестра и выйдя замуж передавала семья того же «родового тела»⁷². Такие браки встречались на древнем Востоке у ликийцев, у египтян, у древних иранцев, возможно, и у других народов. Но лишь в поздней древности кровнородственные браки кое-где распространялись и вне царского рода. Греческий миф об

Оресте (месть Ореста матери, царствующей в браке с убийцей его отца, ее первого мужа), приводившийся как доказательство существования в прошлом матриархата, вероятно, свидетельствует лишь о стремлении сохранить в неприкосновенности «родовое тело». Египетский миф о борьбе за царскую власть между Сетхом (братом умершего царя Осириса и мужа Нефтис — той сестры, которая является «хозяйкой дома») и Гором (сыном Осириса от «бродячей» сестры Исиды), вероятно, связан с этим же кругом представлений. Сама проблема наследования личного имущества (и тем более династийной власти) не относится к самой глубокой древности, поэтому данный тип мифа не может считаться особо архаичным.

Имеющиеся письменные источники следует использовать в наших целях с осторожностью, так как идеологии, получающие господство в условиях раннеклассового общества, тоже облекаются в форму мифов, поскольку силой массового социального убеждения обладают только эмоции, но не логические суждения.

Всякая новая идея должна пробивать себе дорогу в общество путем пропаганды. Этот термин, введенный впервые католической церковью в эпоху контрреформации (в 1622 г. папой Григорием XV была учреждена римская конгрегация пропаганды), мы употребляем здесь в широком смысле распространения оспариваемых идей: ясно, что там, где никто не спорит (как в случае традиционных представлений эпохи первобытности), может быть ритуал, но не может быть пропаганды. Пропаганда возможна только в борьбе — либо с традицией, либо с другой пропагандой. Уже в древности пропаганда была возможна не только религиозная — например, пропаганда идеи царственности, династии, империи, военная пропаганда. Но успех пропаганды (в ту или иную историческую эпоху древности) целиком зависит от восприимчивости к ней сферы социальных эмоций.

Что пропаганда по преимуществу действует именно в эмоциональной сфере, видно уже из того, что главный козырь всякой пропаганды — справедливость. Одно из самых важных утверждений древневосточного царя, с которым он выступает в пропагандировании своей царственности, — это утверждение о том, что он следует справедливости (аккадск. *kittum-u-mīšarum*). Конечно, под образ справедливости исторически подводятся самые различные вещи: например, в Месопотамии периодический мораторий на долги, сохранность земельного владения

и т. п. Но во всяком случае, пропаганда социального равновесия в данном и всех подобных случаях есть воздействие на эмоциональную сферу: она основывается на потребности в устранении социального дискомфорта, воспринимающегося как несправедливость, — потребности, которая, как известно психофизиологам, заложена в физиологии эмоций.

Во всех архаических мифологиях существуют, как правило, божества на определенные социально-психологические «роли», более или менее сходные; на причинах этого явления мы остановимся во второй главе. Пока мы будем лишь указывать, что такое-то божество одной мифологии «соответствует» такому-то божеству другой; это необязательно означает генетическую или историческую связь этих божеств (это особый вопрос), но только указывает на сходство их роли в общей мифологической картине мира ^{72а}.

Уже египетская мифология эпохи Древнего царства (III тысячелетие до н. э.) насквозь пронизана идеологией жесткой стратификации общества и деспотической царской власти ⁷³. Наиболее важные культы здесь — это, во-первых, культ мертвого царя-вождя и мертвого бога плодоносящей земли — Осириса ⁷⁴ и, во-вторых, солнечный культ. Очень разнообразны локальные пантеоны.

В Месопотамии, где общинный строй был гораздо более живуч (масса свободного населения месопотамских «номов» была прямым продолжением первобытного населения общины), в мир богов переносится общинная социально-политическая структура (собрание богов, совет старших богов, бог-вождь), и лишь со второй половины II тысячелетия до н. э. в царстве богов устанавливается абсолютная монархия. Появляются боги-цари, боги-придворные, боги-слуги, профессиональные боги, прослеживается наследование среди богов. В то же время каждый ном долго сохраняет свой отдельный полный пантеон, с божествами всех функциональных категорий (бог-основатель и творец, богиня-мать, богиня-воительница и т. д.; но боги стихийных сил часто общие с соседями, по крайней мере по имени — в силу общности языка в соседних номах). Для всей страны ведущей является триада богов — Неба, Воздуха и ветров (главный бог общемесопотамского культового союза) и Пресных вод

Оресте (месть Ореста матери, царствующей в браке с убийцей его отца, ее первого мужа), приводившийся как доказательство существования в прошлом матриархата, вероятно, свидетельствует лишь о стремлении сохранить в неприкосновенности «родовое тело». Египетский миф о борьбе за царскую власть между Сетхом (братом умершего царя Осириса и мужа Нефтис — той сестры, которая является «хозяйкой дома») и Гором (сыном Осириса от «бродячей» сестры Исиды), вероятно, связан с этим же кругом представлений. Сама проблема наследования личного имущества (и тем более династийной власти) не относится к самой глубокой древности, поэтому данный тип мифа не может считаться особо архаичным.

Имеющиеся письменные источники следует использовать в наших целях с осторожностью, так как идеологии, получающие господство в условиях раннеклассового общества, тоже облачаются в форму мифов, поскольку силой массового социального убеждения обладают только эмоции, но не логические суждения.

Всякая новая идея должна пробивать себе дорогу в общество путем пропаганды. Этот термин, введенный впервые католической церковью в эпоху контрреформации (в 1622 г. папой Григорием XV была учреждена римская конгрегация пропаганды), мы употребляем здесь в широком смысле распространения оспариваемых идей: ясно, что там, где никто не спорит (как в случае традиционных представлений эпохи первобытности), может быть ритуал, но не может быть пропаганды. Пропаганда возможна только в борьбе — либо с традицией, либо с другой пропагандой. Уже в древности пропаганда была возможна не только религиозная — например, пропаганда идеи царственности, династии, империи, военная пропаганда. Но успех пропаганды (в ту или иную историческую эпоху древности) целиком зависит от восприимчивости к ней сферы социальных эмоций.

Что пропаганда по преимуществу действует именно в эмоциональной сфере, видно уже из того, что главный козырь всякой пропаганды — справедливость. Одно из самых важных утверждений древневосточного царя, с которым он выступает в пропагандировании своей царственности, — это утверждение о том, что он следует справедливости (аккадск. *kittum-u-mīšarum*). Конечно, под образ справедливости исторически подводятся самые различные вещи: например, в Месопотамии периодический мораторий на долги, сохранность земельного владения

и т. п. Но во всяком случае, пропаганда социального равновесия в данном и всех подобных случаях есть воздействие на эмоциональную сферу: она основывается на потребности в устранении социального дискомфорта, воспринимающегося как несправедливость, — потребности, которая, как известно психофизиологам, заложена в физиологии эмоций.

Во всех архаических мифологиях существуют, как правило, божества на определенные социально-психологические «роли», более или менее сходные; на причинах этого явления мы остановимся во второй главе. Пока мы будем лишь указывать, что такое-то божество одной мифологии «соответствует» такому-то божеству другой; это необязательно означает генетическую или историческую связь этих божеств (это особый вопрос), но только указывает на сходство их роли в общей мифологической картине мира ^{72а}.

Уже египетская мифология эпохи Древнего царства (III тысячелетие до н. э.) насквозь пронизана идеологией жесткой стратификации общества и деспотической царской власти ⁷³. Наиболее важные культы здесь — это, во-первых, культ мертвого царя-вождя и мертвого бога плодоносящей земли — Осириса ⁷⁴ и, во-вторых, солнечный культ. Очень разнообразны локальные пантеоны.

В Месопотамии, где общинный строй был гораздо более живуч (масса свободного населения месопотамских «номов» была прямым продолжением первобытного населения общины), в мир богов переносится общинная социально-политическая структура (собрание богов, совет старших богов, бог-вождь), и лишь со второй половины II тысячелетия до н. э. в царстве богов устанавливается абсолютная монархия. Появляются боги-цари, боги-придворные, боги-слуги, профессиональные боги, прослеживается наследование среди богов. В то же время каждый ном долго сохраняет свой отдельный полный пантеон, с божествами всех функциональных категорий (бог-основатель и творец, богиня-мать, богиня-воительница и т. д.; но боги стихийных сил часто общие с соседями, по крайней мере по имени — в силу общности языка в соседних номах). Для всей страны ведущей является триада богов — Неба, Воздуха и ветров (главный бог общемесопотамского культового союза) и Пресных вод

(а также плодородной земли). Существенны культы Солнца и богини — воительницы-девы.

Западносемитская мифология также характеризуется наличием полных локальных пантеонов. Вычленение отдельных богов здесь затруднено частым табуированием собственных имен божеств, а мифологические системы несколько разнятся от общины к общине. Все же типичными можно считать верховную пару старых божеств 'Иля и 'Асират и противостоящее им чудовище — Море, громовержец и змееборца Ваала (или Хадду), его сестру — богиню-воительницу 'Анат и т. п. В целом это очень характеристическая архаичная земледельческо-скотоводческая мифология и в качестве таковой будет рассмотрена нами подробнее ниже.

Хеттская мифология, известная лишь по столичным культам (в Хаттусасе-Богазкёе), представляет собой сложное сплетение не только культов локальных, но и различных по происхождению — хаттских (вероятно, древнейших западнокавказских), хеттских и лувийских (индоевропейских), шумеро-аккадских, а также хурритских (древнейших восточнокавказских). Последние известны также из Гичцувадны на юге Малой Азии, Угарита и Алалаха в Северной Сирии и из Аррапхе к востоку от р. Тигр; поэтому хурритская мифология поддается особому вычленению; она являет типические архаичные черты. Главные боги — громовержец Тешшуб, он же податель плодородия, его супруга, богиня-мать Хебат, и его сестра, богиня-воительница Шавушка.

Очень сложную картину являет греческая мифология. Если не считать случайных упоминаний отдельных божеств в микенских табличках II тысячелетия до н. э., она известна из письменных памятников не ранее VIII—VII вв. до н. э. К этому времени греческое общество успело проделать длительную эволюцию после выхода из своего первобытного состояния: уже во II тысячелетии до н. э. греческое (микенское) общество прошло через стадию двухсекторной классовой экономики (доминирование централизованного царско-храмового хозяйства над общинно-частным), затем период крушения государственных хозяйств и возвращения к социально-экономическому строю позднепервобытного общинного типа; затем развивается односекторная полисная экономика практически без государственного сектора, но зато с разветвлен-

ными внешними экономическими и культурными связями. Все это осложняется существованием, с одной стороны, множества государств-полисов с локальными пантеонами, а с другой стороны — культового союза или союзов городов с такими центрами, как Дельфы, Делос и т. д. Это способствовало выработке общего пантеона божеств, мифологических циклов и т. п., начавших слагаться, впрочем, уже с микенского периода. Главным богом является Зевс-громовержец⁷⁵, возглавляющий триаду богов, куда входят еще божества моря (Посейдон) и подземного царства (Аид); наряду с этим важнейшее место занимают культы светового божества (Аполлона), божеств земледелия (Деметры, Диониса) и богинь-дев (одной вавилонской Иштар-Инане или хурритской Шавушке здесь соответствуют три «девы» — Афина, Артемида и Афродита, каждая со своей «специализацией»). Вообще в Греции четче, чем в других странах древности, создается определенная специализация богов (бог войны, бог торговли, бог ремесел и т. д.). Заметим, что, за немногими исключениями⁷⁶, греческие боги — субстратные, восходящие к какому-то более древнему языку, чем греческий, а мифологическое мировоззрение греков, несомненно, успело кардинально измениться до момента записи мифов в дошедших до нас памятниках VIII—V вв. до н. э.

Мы недостаточно знаем об этрусской и первоначальной итальянской мифологии; впоследствии мифология Рима представляла точную копию греческой, однако прослеживаются самостоятельные мифы и божественные фигуры, не идентичные греческим и имеющие этрусское и итальянское происхождение; тем не менее общая структура пантеона была уже в раннем Риме не слишком отличной от греческой.

В Греции, а затем и в Риме философия как область, где выработалось логическое мышление, рано обособилась от мифологии. Напротив, в Индии философия (включая даже и логику) развивалась по преимуществу как религиозная философия внутри мифологии; это, конечно, тоже затрудняет возможность вычленить собственно архаические, подлинно первобытные элементы индийских мифов. Искать материалы для восстановления архаической индийской мифологии надо в ранних гимнических, богослужебно-формульных сборниках — Ведах,

и прежде всего в «Ригведе». Арханческий слой в мифологии великих эпосов Индии — «Махабхараты» и «Рамаяны» — позволяет увереннее вычленять индоарийскую архаику и в «Ригведе». Однако уже частично в Ведах и тем более в брахманах⁷⁷ и эпосах (с введением таких божеств, как Брахма, Праджапати и др., которые являлись продуктами умозрений богословов) следует видеть идеологизацию мифов, т. е. вторичную мифологию; архаические элементы можно извлекать здесь лишь путем анализа. Существенно, что в мифологии «Ригведы» слабо представлены женские божества (особенно богиня-мать). Это может быть объяснено тем, что «Ригведа» отражает традицию жреческих ритуалов, совершаемых «по случаю», с той или иной конкретной целью (например, обречение заказчиком и участниками обряда благого посмертного бытия) и уже практически не связанных с календарной обрядностью плодородия. Вряд ли можно сомневаться, однако, что женские божества, и богиня-мать в частности, были известны в более широких кругах индоарийского общества (об этом говорят и свидетельства несколько более поздних текстов, описывающих индоарийские «домашние» и земледельческие обряды, и археологические находки женских статуэток на древнейших городищах, которые можно связывать с индоариями. Эти статуэтки, видимо, представляют богинь).

Архаичными представляются нам те индоарийские мифы, которые имеют центром культ громовержца Индры (см. об этом ниже, где речь пойдет о «родах» и «фратриях» богов)⁷⁸. Живая мифология племен Индостана (главным образом дравидских) позволяет определить архаическую основу дравидского вклада в общиндийскую мифологию. Отличительную черту мифологии дравидов составляет, в противоположность индоарийской мифологии, преимущественное развитие образов женских божеств. Немногочисленные мужские божества (такие, например, как тамильский Муруган) разделяют с богинями их основную характеристику — амбивалентность, двойственность сочетания вредоносного и благостного аспектов. Влияние субстратной мифологии дравидов на индоарийскую (и наоборот), начавшееся, по-видимому, сразу по приходе племен индоариев на субконтинент, многократно возобновлялось с нарастающей силой в течение последующих веков, по мере распространения индоарийской (ве-

дической, брахманской) культуры на новые области. Наиболее существенно сказалось это влияние в период становления классических форм индуизма (первые века нашей эры). Такие общеиндуистские божества, как исполненный двойственной (разрушительной и животворящей) энергии Шива, как юный воитель Сканда (во многом совпадающий с тамильским Муруганом) и сонм его грозных «матерей», а также кровожадная дева-воительница Кали, явно имеют дравидские корни.

Мифологические системы дравидов и индоариев изначально различались (например, как уже говорилось, у индоариев, в отличие от дравидов, слабо представлены женские божества, а у дравидов до их знакомства с арийским Индрой, по-видимому, не было бога-громовержца, хотя были боги, связанные со сменой сезонов и сходные по функции с Индрой, например, тот же Муруган — бог, поражающий копьём демона); но в целом индоарийская и дравидская мифологии различались не столько набором основных типов божеств, сколько сравнительной значимостью тех или иных типов божеств в рамках пантеона. Развиваясь впоследствии в одной экологической среде и сходных социальных условиях, при постоянном взаимовлиянии, обе системы со временем все более сближались и утрачивали исходные различия.

Иранскую мифологию мы затрагивать почти не будем. Ее древнейший пласт сходен с древнейшей индийской мифологией, но религиозная реформа Заратустры (VIII в. до н. э.?) совершенно смела древние структуры; тем не менее некоторые образы божеств (и связанные с ними мифы) пережили реформу: это прежде всего громовержец Вртрагна (=индийскому Индре; от него отличен местный злой демон Индра), первоначально солнечный бог Митра (известен и индоариям) и дева-воительница с ясными элементами богини плодородия — Анахита⁷⁹.

Данные о древнейшей германской мифологии сохранились более всего в скандинавской, главным образом норвежско-исландской, традиции (эддической и скальдической)⁸⁰. У древних германцев во главе пантеона стоял бог-громовержец Тунор (англо-сакс. Тунор, др.-верхне-нем. Донар, сканд. Тор). Бог Тиваз (древнегерм.), он же Тиу, скандинавский Тюр, этимологически и генетически соответствующий латинскому *deus бог*, занимал у

германцев не первое место (слово *tiwaz*, *týr* употреблялось, однако, и как общее обозначение для «бога») ⁸¹; весьма важны были бог плодородия Ингви-Фрейр и богини — менее значительные богини-матери Сив и Фригг и более важная богиня-дева Фрейя; Фрейя, близнец и в то же время возлюбленная Фрейра, соответствует греческой Афродите, однако с некоторыми чертами Артемиды ⁸².

Вместе с богом вод Ньёрдом Фрейр и Фрейя составляли у скандинавов социум богов-ванов, противостоящих другим богам — асам (но «ас» встречается и в качестве наименования «бога» вообще).

Однако позже на первое место выдвигается германский воинственный, премудрый и «странствующий» бог Вотан (сканд. Один), окруженный девами-воительницами — валькириями. Как единый образ девы-воительницы распался на множество аналогичных фигур, мы постараемся объяснить ниже.

Как показывает германский перевод римских названий дней недели (названия давались по богам), верховному богу неба Юпитеру/Зевсу, богу четверга, соответствовал Тунор/Донар/Тор, богу войны Марсу/Аресу, богу вторника, — Тюр, богине пятницы Венере/Афродите — богиня Фригг ⁸³, а Вотан/Один соответствовал всего лишь второстепенному богу путешествующих, Меркурию, богу среды ⁸⁴.

Возвышение Вотана/Одина надо, вероятно, связать с эпохой Великого переселения народов, когда большинство германцев из охотничье-земледельческих превратились в подвижные воинственные племена. Особую роль Один играл у норвежцев (и их потомков — исландцев), для которых сельское хозяйство в глубине заливов и по долинам имело меньшее значение, чем рыболовство и военные набеги ⁸⁵. Само название Норвегии (**Nordhr-vegr северный путь*) ⁸⁶ указывает на динамический характер их общества. Для шведов, например, большее значение имело земледелие, а поэтому Фрейр ⁸⁷ был едва ли не важнее Одина. — Таким образом, и в скандинавской мифологии, чтобы добраться до архаики, нужно попытаться снять сравнительно поздние инновационные наслоения ⁸⁸.

На материале этих именно мифологий мы и постараемся построить нашу книгу, привлекая другие лишь попутно как иллюстрирующий материал.

Из дошедших до нас письменных источников почти ничего невозможно вывести относительно китайской архаической мифологии, потому что все мифы здесь являются либо прямым продуктом философского (религиозно-философского) творчества конфуцианства и других древнекитайских систематических учений, либо, во всяком случае, сильно переработаны ими. Для этих учений была характерна тенденция толкования божеств как великих мужей древности, предков царского рода и т. п., не оставлявшая от архаического пантеона ничего, кроме безличной верховной силы Неба и низших духов-демонов. Это хорошо увязывалось с почитанием предков — явлением универсальным, но получившим особое значение именно в Китае, чему содействовало опять же прежде всего влияние конфуцианства.

Мы совершенно не будем касаться этико-догматических учений поздней древности и раннего средневековья (буддизма, зороастризма, иудаизма, христианства, манихейства, ислама и т. д.). Стремясь обратить в свою веру максимальное число прозелитов и потому воздействовать на их эмоции, они, конечно, создавали собственные мифологии; архаические построения просвечивают в них отчасти (как в зороастризме) или даже совсем слабо (как в иудаизме, христианстве, исламе); их заменяют новые построения, создаваемые, конечно, по тем же социально-психологическим законам, но уже из нового материала. Возникновение этих учений в условиях развитого классового общества, а значит, в условиях особенно сильного психологического дискомфорта, вызываемого ощущением несправедливости, приводит к тому, что важнейшим побуждением, которое эти учения выражают, является побуждение быть под защитой, избавиться от именно этого дискомфорта.

Только с появлением этико-догматических, прозелитических учений исчезает характерная черта архаических мифологий: терпимость к существованию иных мифов и мифологических систем, отличных от «своей».

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПАНТЕОНОВ

М. И. Стеблин-Каменский пишет (Историческая поэтика. М., 1976, с. 153): «Если мифологи до сих пор ломают головы над тем, что каждый из этих персонажей (имеются в виду боги) „значит“, то это только потому, что в трактовке мифов до сих пор господствует традиция, восходящая еще к античности, когда в силу утраты веры в богов как в реальных лиц (а такая вера и есть, очевидно, то, что первоначально составляло сущность мифа) полнокровные образы мифа стали толковать как аллегии, т. е. тощие абстракции, и мифические персонажи превратились кто в „бога войны“, кто в „богиню любви“, кто в „богиню плодородия“ и т. д.». Аналогично также И. Г. Левин видит в божествах мифов персонажей, принципиально сходных с любыми персонажами эпосов, сказок и других повествований. Но если божества — лишь случайно образующиеся сюжетные узлы произвольных повествований, то их сочетания должны быть калейдоскопически разнообразными и совершенно несходными. Однако в действительности у самых разных народов общая структура пантеона оказывается в высшей степени сходной. Очевидно, за созданием пантеонов лежат некие общечеловеческие психологические закономерности, и дело тут вовсе не в «аллегориях» и не в следовании позднеэллинистическим и римским мифографам.

Миф — не символ, не аллегория, а эмоционально окрашенное событийное осмысление феноменов мира. Но миф также предмет веры.

При этом мы исходим из того, что миф есть выражение физиологически обусловленной социальной психологии

средствами тропики (метонимий и метафор), а божества есть выражение причинно-следственных связей, проявляющихся в социальной психологии как *principia volentes*, движущие силы социально-психологически воспринимаемых феноменов (см. выше, с. 64 и сл.).

Миф, следовательно, есть вид динамического отношения между средой и социумом, один из видов социального поведения.

«Человеческое поведение,— пишет Т. Шибутани (Социальная психология. М., 1967, с. 150),— обычно рассматривается либо как реакция на стимулы внешней среды, либо в связи с потребностями, которые рассматриваются как формы внутренней стимуляции». В этой концепции, по Шибутани, есть «грубые изъяны», так как человеческое поведение гибко, не стереотипно. На один стимул можно ответить по-разному. Такой подход для Шибутани естествен, так как его книга посвящена, собственно, не социальной психологии как таковой (ср. название книги в переводе), а взаимоотношению социума с личностью (в оригинале книга называется «*Society and Personality*»), и поэтому его более интересуют личностные реакции, чем реакции «группы» (социума) в целом. Именно потому что на одинаковый стимул личность может ответить по-разному — и особенно учитывая роль фантазии как средства адаптации к воздействиям извне (ср. там же, с. 75 проверка явления путем проб и ошибок у человека в значительной степени перенесена в воображение),— именно поэтому и возможны разные мифологические осмысления при одинаковом *principium volens*. Но надо также учитывать, что разнообразие ситуаций, вызывающих в человеческом обществе такую вариабельность реакций, в архаическом обществе было не столь велико, поскольку его функционирование было более стереотипно.

Principia volentes, как мы их понимаем, определяю для архаического человека характер причинно-следственных связей и тем самым возможность или невозможность удовлетворения социальных побуждений.

Шибутани несколько иначе, чем мы, классифицирует побуждения, которые он называет импульсами (там же с. 206 и сл.). К импульсам он относит только те, которые проходят этап мотивации в сознании, и не включает в них побуждения утолить голод и секс, поскольку они с его точки зрения, относятся к области бессознательного

го и в то же время связаны не столько с внешним, сколько с внутренним миром человека. Однако, конечно, и они проходят у человека через сознательное осмысление, что хорошо известно поэтам:

... И струится, и поет по венам
 Радостно бушующая кровь —
 Нет конца обетам и изменам,
 Нет конца веселым переменам,
 И отсталых подгоняет вновь
 Плетью боли голод и любовь.

Н. С. Гумилев

Сам Шибутани (там же, с. 325) говорит о существовании «ограниченной системы универсальных переживаний».

Остальные «импульсы», по Шибутани, совпадают с перечисленными ниже у нас: импульс сохранения социального статуса (=поиску стабильного места в социуме и космосе), импульс жажды знаний (=познанию нового), импульс жажды престижа, власти (=лидерству), импульс жажды любви (=побуждению быть любимым, уважаемым), жажда здоровья (которую мы отождествляем с побуждением к утолению голода и секса).

Что в связи с этим мы можем сказать, в самом общем виде и с нашей точки зрения, о социальной психологии и о социуме? ¹

Первое. Очень упрощая (поневоле, так как мы не обладаем возможностями социолога-экспериментатора, способного выявить социально-психологические побуждения ² и реакции с большой тонкостью и с тщательным учетом меняющейся обстановки), мы все же можем наметить основные, наиболее очевидные физиологически обусловленные побуждения, движущие человеком ³. В большинстве своем эти элементарные побуждения могут быть наблюдаемы не только у человека, но и у высших животных.

Последнее обстоятельство очень важно, так как показывает, что эти побуждения не вовлекают в действие — по крайней мере первоначально — второй сигнальной системы. Между тем вторая сигнальная система — основа обобщенно-абстрактного мышления. В описанных ниже побуждениях действует преимущественно первая сигнальная система, где раздражения из мира действительности

отражаются в виде ощущений и эмоций и толкают к эмоционально-тропическому восприятию этого мира, что необходимо для обеспечения сохранности особи и вида.

Главнейшие побуждения, как нам представляется, следующие ⁴.

Реакция ориентировки, определения своего места (ниши) в мире и социуме (эти категории на архаической стадии вряд ли можно разделять и противопоставлять); поиски своего «я». Здесь основное правило: определившись в некоей «своей» нише, быть «как все».

Реакция поиска: «что это?» Эмоциональное определение либо положительного, либо, чаще, отрицательного, опасного характера феномена. Реакция поиска может развиваться в побуждение познания нового, однако последнее побуждение вступает в противоречие с основным правилом «быть как все», поэтому стремление к новизне меньше проявляется в эпоху архаики, а широко начинает проявляться лишь после достаточно определенного расчленения двух самостоятельных — научного и художественного — способов познания действительности, т. е. не ранее конца архаической эпохи.

Побуждение утолить голод. Здесь как нигде проявляется эмоция, и в то же время как нигде проявляется социальный характер психологических устремлений, ибо чем древнее общество, тем больше нужды в сотрудничестве с другими людьми. В частности, уже в древнейшем человеческом обществе тут наблюдается разделение труда между мужчинами и женщинами социума (охота — собирательство).

Побуждение защититься, прибегнуть под защиту. Конечно, тоже весьма эмоциональное стремление.

Взаимопомощь. Это — важнейшее побуждение, обязательное условие существования древнего социума. С этим связаны поиски не только места своего «я» в социуме, но и места своего социума в космосе.

Ни один социум со времен палеолита не может существовать без связей с внешним миром людей, и прежде всего без обмена. Это несомненно социальное побуждение и оно, хотя, может быть, и не так ярко, обычно находит свой *principium volens* в мифологии.

Стремление устранить психологический дискомфорт ⁵ Экспериментально доказано, что «несправедливость» не только в отношении данного субъекта (т. е. себя), но и в

отношении другой особи своего социума вызывает эмоциональный дискомфорт в известном числе случаев даже у высших животных. Обратим внимание на то, что и столь важная в архаическом обществе взаимопомощь тоже служит к устранению того же или подобного ему эмоционального дискомфорта.

Агрессивность. В первобытном мире, как и всюду, наступление есть наилучшая оборона, и агрессивность принадлежит поэтому к числу необходимых социально-психологических побуждений, между прочим, и как побуждение к движению вообще. Нечего и говорить, что агрессивность всегда эмоциональна.

Стремление утолить половую потребность. Сексуальность человека подвергалась за последние десятилетия многократным и разнообразным исследованиям и в плане личностной, и в плане социальной психологии. Здесь, хотя наука ушла далеко вперед, по-прежнему остаются основополагающими некоторые находки Фрейда. Для нашей темы особенно важны обнаруженные им психологические репрессии и замещения, принимающие иной раз неожиданные для историка формы (что, впрочем, верно и в отношении ряда других человеческих побуждений). Однако здесь не место углубляться в эту область проблем⁶, и сейчас для нас важны сексуальные побуждения лишь в общем ряду социально-психологических побуждений человека.

Хотя даже у животных, даже у птиц это стремление утолить половую потребность связано со сложным ритуалом ухаживания, однако нет сомнения в том, что оно стоит в прямой связи с агрессивностью (борьбы мужчины с соперником, одоление сопротивления), причем женщина выступает как побудительница к агрессивности. Нет ничего более ошибочного, чем отнесение археологами всех фигурок обнаженных женщин к категории «богини-матери» и отнесение исследователями мифологии всех женских мифических фигур к той же именно категории: функция побуждения мужчины к половой агрессии (и вообще к агрессии) и функция «гнездовития», с рождением и выращиванием детей, а также охраны очага, — совершенно различны⁷. А раз они различны, то и функциональные движители — *principia volentes* — тоже неодинаковы. И. Б. Янковская справедливо предложила строго различать в мифологии и в пантеоне (а также в

культе и даже в быту) функцию «резидентки» (матери, супруги) и функцию «девы» (что, конечно, надо понимать не как «девственница», а шире — как «дева-воительница», создающая импульс к агрессии и преодолению препятствий). Эмоциональный характер этого побуждения ясен без особых пояснений. Но существенно, что в то же время для архаического общества характерно естественное отношение ко всем проявлениям секса, без избыточной нервозности, вызываемой непомерной эмоциональной репрессией: эти проявления, конечно, играют важную роль и в мифологии, особенно в мифах, связанных с плодородием, а также и с космогонией. Требование, под страхом смерти, полного целомудрия от идущих замуж девушек и от жен связано с необходимостью сохранения стабильного «родового тела»⁸ (функция матери) и является типологически далеко не самым архаичным, хотя уже в древности и засвидетельствовано законодательством Ассирии и Израиля.

У древнейших индоариев, как и у описанных этнографами некоторых дравидских и мундских племен, все девушки до замужества пользовались, по-видимому, полной сексуальной свободой, тем более что часто они жили вместе с юношами в «общем доме» (*men's house, common dormitory*). Мифологическими «двойниками» девушек и юношей «общего дома» были апсары и гандхарвы, предающиеся любовным играм, пению и танцам в небесном «доме собрания» (*sabhā*) бога Индры. У других индоевропейцев — например, у славян — вся система обрядности предполагает свободу добрачных половых связей (что, видимо, и практиковалось у русских местами до XIX в.)⁹. Лишь со временем у индоариев функция, выполнявшаяся прежде всем возрастным классом незамужних девушек, была закреплена в качестве пожизненной и наследственной профессии за кастой гетер (*ganikā* — этимологически *принадлежащая гане*, т. е. сообществу неженатых юношей-воинов одного возраста). У тех дравидских народов, которые, видимо, не знали института «общего дома», как, например, у тамилы, узаконены были, однако, любовные игры юношей и девушек на полях в определенное время года¹⁰.

В древних переднеазиатских обществах, в древней Греции кастовый строй не развился и «девы»-гетеры не

имели кастового статуса. Однако они, во всяком случае, занимали в обществе свое особенное, охраняемое собственными божествами место; гетера совсем необязательно является парией-проституткой. Само греческое *hetaíra* есть женский род к *hetaíros* *сверстник, спутник, товарищ, соратник*. Не должны быть относимы к проституткам аккадские *qadištu* и западно- и южносемитские **qadišat*- (др.-евр. *qədəšā*), **qudš*- *священные*.

Во многих обществах с архаическими институтами требование целомудрия, а точнее — требование никогда больше не переступить порога «общего дома» и не возобновлять прежних связей, обращалось только к женщине-«резидентке», «матроне» и имело осознанной или неосознанной целью воспрепятствовать контаминации отцовского рода. Нарушение этого запрета составляет завязку сюжета древнеиндийской эпопеи «Махабхарата». Злодеи рода Кауравов насильно приводят общую супругу их родичей, братьев Пандавов, Драупади, в «дом собрания» и пытаются раздеть догола, так как женщины, которые могут находиться в сабхе (первоначально принадлежавшие, по видимому, к возрастной группе незамужних девушек), обязательно должны быть нагими. Между тем, согласно «извечному закону», замужним женщинам входить в сабху категорически нельзя. Последующее развитие событий в эпопее сводится, по существу, к мести Пандавов за это неслыханное оскорбление их супруги, приравнявшее ее к женщинам сабхи, которые «принадлежат многим» и «лишены одежд».

В настоящее время начинают проявляться категории и функции жриц в обществах древней Передней Азии. Как нам представляется, если мужчины-жрецы были заняты «психологическим воздействием» на божество — в основном умилованием в форме кормления, умащения, одевания его (т. е. идола, идентичного самому божеству по семантическому ряду) и восхвалением его, то жрицы были связаны по преимуществу с обязанностями, имевшими отношение к культам плодородия, и прежде всего к важнейшему обряду стимуляции плодородия с помощью «священного брака» божества (*hieros gamos*)¹¹. Впервые он стал известен науке по греческим источникам; в Афинах он справлялся на празднике Антестерий; в качестве супруги бога выступала жена «архонта-басилевса» (преемника более древнего басилевса-«царя»). Однако обряд священного брака был известен у самых различных народов, а сейчас он лучше всего документально прослеживается в древней Месопотамии¹².

Здесь известную трудность для исследователя составляет терминология жриц, разнящаяся от города к городу, от области к об-

ласти. Старшие жрицы (аккадск. *ēntu*, шум. *e n*; аккадск. *ukbābtu*, шум. *nin-dingir*; у хурритов *mí-lugal* *женщина-царь*), как бы отождествляясь с богиней-супругой, выступали в основном обряде партнершами бога (или царя); они, подобно следующей категории (аккадск. *naditu*, шум. *lu ku r*), «наложницам» бога, жили замкнуто, являясь служанками богини — «матери и супруги», как и наложницы мужа в земной семье были обычно рабынями жены¹³ (лишь в Ассирии главный бог Ашшур не имел богини-супруги, однако имел жриц-наложниц¹⁴). От этих старших жриц, за пределами главного обряда, требовалось целомудрие, так как они представляли собой «резидентное» начало (*naditu* бога Шамаша в г. Сиппаре были девственницами вроде римских весталок и служанками супруги Шамаша, богини «Айи-невесты»¹⁵ и старшей жрицы, *ēntu*). Младшие жрицы, обычно называвшиеся *qadištu* *священная, посвященная* (в г. Уре *ukbābtu*), должны были отдаваться не определенному богу, а незнакомцу, возможно олицетворявшему неизвестного бога. В быту они смыкались с категорией непосвященных гетер, *harimtu*. У хурритов, однако, именно младшие жрицы назывались *enda, ēntu*. Здесь, по Н. Б. Янковской, тоже наблюдается противопоставление «резиденток» «девам», что отражалось и в быту: у хурритов Аррапхе *mí-lugal* жили во внутренних покоях дворца (гинекее) со служанками и детьми, а *ēntu* — во внешней, доступной для населения части дворца (деловой части, связанной с экипировкой войска).

Я. В. Васильков предлагает считать, что разделение богинь на «дев-воительниц» и «резиденток» не изначально отражает общественное разделение девушек на предназначенных к функции супруги-матери и предназначенных к функции гетер (разделение, по-видимому относящееся уже к раннеклассовому обществу), а скорее воспроизводит архаическое противопоставление социальных ролей в возрастных группах: девушек, пользовавшихся сексуальной свободой, часто в рамках обрядовых возрастных объединений молодежи обоих полов (в «общих домах», «братствах» и т. п.), и замужних женщин, от которых требовалась безусловная верность супругу. Различие рангов «старших» и «младших» жриц на Ближнем Востоке (ср. выше) в генезисе тоже восходит, вероятнее всего, к этому архаическому возрастному разделению: в частности, пребывание хурритских «младших жриц» в части дворца, связанной с экипировкой войска, наводит на мысль о первоначальной связи этого института с воинским братством, которое, по данным этнографии, часто формируется на базе половозрастных объединений неженатых юношей.

Принимая это предположение Я. В. Василькова, мы должны все же отметить, что в Месопотамии (во всяком случае, в Старова-

вилонский период) отнесение девушек к той или иной категории жриц (или проституток — *harimtu*), видимо, уже зависело от социального и имущественного положения их родителей и величины приданого, какое им могли выделить.

Переход к абсолютному требованию целомудрия для всех девушек, вступающих в брак, вызвал к жизни в некоторых обществах полный запрет «священных» гетер (или приравнение их к проституткам, как, например, в Иудее и Израиле библейского периода), а, например, в Риме — к появлению особых жриц — весталок, для которых нарушение целомудрия каралось жестокой казнью. Их первоначальная связь с неким «большим домом» общины видна из того, что им поручалось поддерживать огонь очага, а их связь с первоначальным возрастным классом — из того, что их служение кончалось в 35–40 лет (впрочем, без права выходить замуж).

Побуждение к продолжению вида бессознательно существует у всех животных и у человека тоже явно относится к первой сигнальной системе; но, как кажется, существует и очень могущественное побуждение к продолжению цепи родства (не в смысле «рода» или «клана», а в смысле «непрерывности и последовательности родства» по матери и по отцу, а в патриархальных архаических обществах, которые мы рассматриваем, преимущественно через цепь отцов; это побуждение требует особого охранения)¹⁵.

И наконец, побуждение активно воздействовать на окружающий мир в пользу себя и своего социума. В условиях первобытного и архаического социума это означает побуждение воздействовать на *principia volentes*, т. е. на самые главные и грозные силы, действующие в космосе. Естественно, что сообразно с важностью объекта воздействия само воздействие на эти силы воображается только совершенно необычным: особое сверхэмоциональное состояние воздействующего — вдохновение, возбуждение, камлание, ритмические действия¹⁷, ритмическая речь, особая, «божественная» лексика. Для всех этих состояний, естественно, должен быть собственный *principium volens*, особое божество¹⁸.

Следует заметить, что все перечисленные типичные социальные (и эмоциональные) побуждения могут (и должны!) иметь как интравертный, так и экстравертный характер; это необходимо ради самосохранения социума за счет внутренних или внешних связей и неизбежно должно сказаться в варьировании мифа. Все же в общем виде можно сказать, что в стабильном архаическом обществе интравертность является ценностью в ма-

терях, детях и стариках, экстравертность — в зрелом человеке. Обряд инициации подростков означает, в числе прочего, обращение их от ценностей интравертных к ценностям экстравертным^{18а}. Такая же переоценка ценностей — от интравертности к экстравертности и наоборот — может потребоваться в различные критические моменты существования социума (в зависимости от того, нужно ли охранять его устои или, наоборот, необходимы новые импульсы).

Разумеется, речь идет только о переносе ценностного центра тяжести, потому что интравертность и экстравертность как конституционные характеристики личной психологии врождены и не могут меняться местами в одних и тех же индивидах; но в зависимости от исторической ситуации роль самих индивидов — интравертов и экстравертов — может быть различной, и поэтому может меняться социальная важность тех или иных побуждений и даже их направленность. Соответственно может меняться и вес того или иного мифологического построения в конкретном социуме.

Второе. Каждый социум (в архаическом обществе род или клан, lineage, либо другая община или их комплекс, вплоть до номового государства в раннеклассовом обществе) представляет собой не беспорядочное объединение людей, а расположенное в определенном порядке. В простейшем случае это «порядок клева», обнаруженный впервые у цыплят, затем у млекопитающих, но наблюдаемый и у людей — хотя бы в любом школьном классе. На птичьем дворе это значит, что есть птица, которая может клевать всех других, другая — которая может клевать всех, кроме первой, и так далее до последней, которую все клюют, а она не может клевать никого. В более развитых, человеческих социумах это значит, что среди массы людей, которые «как все», не все одинаковы: каждый имеет свою нишу и пользуется неодинаковым уважением и добровольно предоставляемыми привилегиями, в определенном порядке и в большей или меньшей близости к лидеру. При этом индивид, переведенный в другой социум, может получить там совсем иную нишу, а будучи возвращен обратно, занимает, как правило, свою прежнюю нишу.

Естественно, что с развитием классового общества возникают переосмысление и перетасовка ниш, которые те-

перь социально-политически закрепляются (насильственно и/или идеологически); большее значение, чем общность, получает различие.

Кроме того, что существует этот примитивный «порядок клева», член социума играет особые неодинаковые естественно фиксируемые роли. Большинство движимо эмоциональным побуждением «быть под защитой» — «быть любимым, уважаемым»; достижение этого результата, в развитие данного первичного побуждения, обычно предполагает более удачное выполнение социальных функций (например, взаимопомощи). Затем, имеется лидер, который в архаическом обществе не может попросту наследовать свое положение, а должен завоевать его особыми достоинствами; правда, и происхождение от предшествующих лидеров — это тоже само по себе уже великое достоинство.

И наконец, среди этого большинства выделяются умельцы и трикстер. Трикстер — это особый вид умельца, который способен вызывать смех; социальная и эмоциональная роль последнего исключительно велика.

М. И. Стеблин-Каменский¹⁹ различает смех направленный (осмеяние) и смех ненаправленный (смеховая разрядка напряжения) и считает, что архаический смех — всегда направленный (сюда он относит и эддическую песнь «Перебранка Локи», где злой бог-трикстер Локи осмеивает всех величайших богов)²⁰. С этим нельзя полностью согласиться, как и с противоположным мнением М. М. Бахтина, считающего, что наиболее архаичное проявление смеха — ненаправленное (карнавальное «переворачивание» миропорядка). Нам кажется, что архаическому миропорядку свойственны оба вида смеха — как направленный трикстерский смех-разрядка, так и карнавальная разрядка путем создания мира «навыорот» (ребята становятся родителями, рабы — господами, женщины — мужчинами и т. п.). Необходимость карнавальных «разрядок» объясняется постоянной эмоциональной напряженностью социума ввиду жесточайшей регламентированности повседневной жизни архаического человека²¹.

Поскольку *principia volentes* — боги — мыслятся человекоподобными²², постольку и для мира богов воображаются своя социально-психологическая иерархия и свои социальные роли. И среди богов непременно есть лидер,

трикстер, умельцы. Лидер (вождь, царь) богов легко отождествляется в любой мифологии, поэтому приведем лишь примеры мифологических трикстеров и умельцев. Например, у египтян трикстер — Бэс²³, у греков трикстером является главным образом Гермес (см. о нем ниже), а также Пан (скорее, впрочем, пугающий, вроде Лешего, чем смешающий)²⁴, у скандинавов — Локи, у индийцев чертами трикстера наделен Кришна²⁵, но отчасти и тот высший бог, чьим земным воплощением Кришна является, — Вишну; в Передней же Азии более характерен бог-мастер, хурритский Мадаэ-Хассиссаэ (= семитский Кусар-ва-Хусас)²⁶; богами-умельцами, но не трикстерами являются вавилонский бог огня Гиру, а также греческий Гефест, индийский Тваштар²⁷.

Третье. Социум имеет свои обязательные задачи. К ним относятся: добыча пищи, обеспечение плодородия (т. е. ее периодического возвращения), обеспечение орудий производства и самого производства (включая войну), удовлетворение полового инстинкта, охрана очага, рождение и сохранение в живых детей. Каждая из этих функций должна быть осмыслена, а следовательно, должна иметь свои мифы и свои *principia volentes*, т. е. божеств. Отношения между человеком и божеством сводятся главным образом к умиловивлению; оно может принимать различные формы, но простейшая есть кормление божества путем жертвоприношений: действия вполне целесообразного, если подходить к нему с точки зрения ассоциативно-метонимического мышления²⁸.

Но помимо принесения божествам чисто материальных благ желательно было попытаться повлиять на их волю, изменить ее в благоприятном для социума отношении. Это предполагало общение с божествами; однако ясно, что эти существа, могущественные и незримые (не считая их косвенных проявлений), требовали для общения с ними, как уже упоминалось выше, чего-то большего, чем повседневная людская речь. Люди неодинаково наделены необходимыми для этого личностными свойствами.

Некоторые жреческие обязанности нес всякий полноценный мужчина (а в отношении богинь — женщина), в особенности в культе духов семейных и родовых предков (находящихся в инобытии, но способных на общение с живыми людьми, во благо или во зло). Жертвы пред-

кам часто — и по естественным причинам — приносились во время трапезы и у домашнего очага (так еще на памяти живущего поколения у осетин), причем женщинам запрещалось называть мужских божеств по имени²⁹.

Но для более серьезного общения с *principia volentes* представляется желательным профессионализм. Сначала достаточно профессиональны были, вероятно, старики; но затем и собственно жрецы могут выделяться в специализированную группу внутри социума³⁰. Аккадцы делились только на царских и нецарских людей (+рабов), но у других древних народов определенные «сословные» различия иногда прослеживаются.

Деление общества на четко разграниченные, даже изолированные друг от друга «сословия», или «варны», — жрецов, воинов и людей, занятых в производстве, — известно у индоиранцев. Это деление, однако, нельзя признать типологически архаичным, хотя оно довольно надежно реконструируется для восточноиранской + индийской общности, т. е., вероятно, для II, самое раннее — второй половины III тысячелетия до н. э., т. е. еще за пределами Индии³¹. У других древних народов такого деления не было, в том числе не было его ни у греков, ни у итальянцев, ни у скандинавов, ни даже у персов. Не было у них и варны жрецов, и соответственно не было и *principium volens* — «бога-жреца».

Хотя лат. *flåmen* *определенный вид/род жреца* и др.-норв. *Vragi* *имя обожествленного первого скальда; искусство скальдов* связываются (не без этимологических натяжек) с др.-инд. *brahmán* *член касты жрецов*, однако ни из чего не видно, чтобы *flåmen* или *vragi* когда-либо были обозначением касты или сословия.

Ч е т в е р т о е. Социум (будь то род, сельская первобытная община, племя либо тесное содружество двух или нескольких родов и т. п.) представляет собой замкнутое целое. Правда, мы знаем из этнографии, что при общей эндогамности в нем могут сосуществовать отдельные экзогамные группы — соперничающие, иногда и сражающиеся, но связанные взаимными брачными союзами. И это отражается в образующихся пантеонах божеств.

Каждый архаический социум в принципе создает собственный пантеон, т. е. систему *principia volentes*, эмоционально олицетворяющих причинно-следственные связи значимых для человека (релевантных) явлений окружающего мира: каждый социум имеет свое божество-создателя (творца), своего бога плодородия (например, громовника), свою богиню-«резидентку» (мать) и свою богиню — деву-воительницу, божество-трикстера и т. д. — и прежде всего собственного главного бога: предка и по-

кровителя. Подобно тому как на охотничьей стадии каждый род мог иметь свое особое животное или другое особое явление внешнего мира, с которым он находился в родстве и которое его защищало, так в архаическом сельскохозяйственном социуме богами — предками и покровителями могли быть в разных соседних общинах функционально разные божества: в одном — божество грома, в другом — божество Солнца или Луны и т. д. Тем не менее, поскольку в каждом социуме главной задачей было обеспечение элементарных условий для продолжения его жизни, постольку главное божество данной оседлой земледельческой общины, независимо от его функциональной специализации, должно было быть, кроме того и прежде всего, божеством земного плодородия. Так, в шумерском городе Уре это был бог Луны Нанна (Суэн, Син), рядом, в городе Уруке, богиня — дева-воительница Инана (Иштар): потому, что именно она была главой местного пантеона, с ней здесь и связывалось не только обеспечение половой жизни людей и животных (здесь она была прямой причиной), но также и обеспечение цикла земного плодородия (здесь она была косвенной причиной); хотя, казалось бы, этот цикл скорее должен был бы быть связан с богиней-матерью. В Афинах девственная богиня — дева-воительница Паллада (Афина) была тем не менее божеством плодородия наиболее важной местной культуры — оливок (насколько архаична эта ее роль — спорно); локально в роли местного бога изобилия пицци мог выступать даже бог соленого моря — Посейдон³² у греков, Ньёрд — у скандинавов и т. п. В том же Шумере мы встречаем множество богов, не имеющих как будто никакой специфической функции, но можно не сомневаться, что каждый из них был предком и богом плодородия в некоей «своей» земледельческой общине (правило, согласно которому главный бог есть бог-предок данной общины, возможно, не распространялось на скандинавского Одина — бога-странника *par excellence*. Одиг зато был покровителем разбойного промысла — тоже хозяйственной области!).

В любой, в том числе и большесемейной, общине существует некая нуклеарная, «предковая» семья как ядро зачинающее род: поэтому божество-покровитель любой общины, как правило, тоже возглавляет божественную нуклеарную семью: главный местный бог, его супруга и

сестра (как противопоставление богини-«резидентки» и богини — девы-воительницы) или главный местный бог, его супруга и сын.

Нужно заметить, что предложенное Н. Б. Янковской определение этого типа богинь как богинь-резиденток более правильно, чем определение их как богинь-матерей. Их материнские черты часто выражены слабо (например, в Гере, Хатхор, Асират, Фригг)³³, хотя есть богини-родоначальницы (Адити у индийцев — мать богов-адитьев. Сурабхи — специфически «мать коров»); но важнее их роль как «резидентного начала» дома, семьи. Наряду с перечисленными можно упомянуть индийскую богиню Уму-Парвати (она выступает в роли девы, но лишь перед тем, как стать супругой Шивы, в чем и состоит ее главная роль). Важность именно «резидентной» роли приводит к появлению таких богинь, которые являются «резидентками» при последовательных (в порядке ротации) богах-вождях; такова Шри/Лакшми у индийцев.

Многие боги имеют сыновей — как среди богов, так и среди героев-предков людских социумов (что вполне понятно). Однако не только сыновья-герои, но чаще всего и сыновья-боги не составляют части нуклеарной семьи своего божественного отца, а имеют собственные отдельные культы. Сыновья, входящие в божественную семью (триаду), бывают, кажется, чаще всего у богов-громовников (Турани у урартского Тейшебы, Тилла или Шаррума у хурритского Тешшуба, Магни и Моды у скандинавского Тора). Это связано, вероятно, с ролью бога-громовника как божества «порождающего», «предка» в собственном смысле, а также с главенствующей ролью этого «оседлого» бога в большинстве пантеонов. Характерно, что для основания колоний скандинавы прибегали только к Тору. Что касается детей других богов, то их родство с их богами-отцами и с другими божествами есть отражение общей тенденции к генеалогическому построению миропорядка³⁴. Мы уже упоминали о Зевсе как отце-прародителе аристократических родов в Греции (то же верно в отношении Аполлона и др.), но множественность любовных связей Зевса может объясняться не только генеалогическими тенденциями местных родов и общин: в шумерской мифологии мы встречаемся с мотивом последовательного соединения бога с отдельными младшими богинями для создания функционально различных младших божеств и мифологических объектов (ср. миф о создании человека, миф об Энки и Нинсикиле, об Энки и Нинхурсанг³⁵). То же в целом верно и для греческой и других мифологий, где, однако, таким связям главного бога с младшими богинями и смертными женщинами придан более «реалистический» и в то же время окказиональный характер.

Семейные триады не следует смешивать с троичностью богов по Ж. Дюмезилю (см. ниже). На уровне создания

общетерриториальных (общезначеских) пантеонов характерно группирование богов в «семерницы», «эннеады», выделение семи или двенадцати «главных божеств», обычно отождествляемых с «советом богов». В этот «совет» нередко входят и богини, особенно богини-воительницы.

Отдельные общины с их отдельными пантеонами нередко принадлежат к единому диалектному континууму³⁶, поэтому естественно, что божества определенных природных явлений носят в каждом общинном пантеоне одно и то же название, хотя круг посвященных им мифов, при одинаковости семантики в целом не тождествен. Отсюда много разных Иштар, Аполлонов, Артемид, Тешшубов и в особенности семитских Ваалов (*baʿl- господин*) и Элей (*'il- бог*) и т. п., что, конечно, облегчало их контаминацию и в то же время, с одной стороны, не снимало противоречивости связанных с божеством мифических сюжетов, а с другой — облегчало их циклизацию вокруг одного имени.

Особенно важно для оценки всего дальнейшего изложения то обстоятельство, что всякое божество — *principium volens* того или иного феномена — может проявлять свою волю в любом, в том числе и негативном, направлении. Отсюда так распространенная во всех мифологиях амбивалентность божеств (двойственность в отношении блага или зла, насмешки или прославления и т. п.).

По мере интеграции отдельных общин, «номов» и «полисов» в более крупные культовые союзы, а затем территориальные государственные объединения в результирующем сводном пантеоне оказывается по несколько функционально одинаковых божеств. Характерны, например наличие множества отдельных богов Солнца в египетских номмах уже и после объединения Египта, а также в пантеоне ведических индоариев или наличие по крайней мере двух (субстратных!) дев-воительниц в древней Греции — Афины и Артемиды³⁷ — помимо еще третьей богини — *principium volens* любовной страсти, Афродиты.

Для Передней Азии более характерно соединение богини-воительницы и богини любовной страсти в одном лице (шум. Инан аккадск. Иштар, хурритск. Шавушка, ср. также скандинавскую Фрейю), но они частично бывали и разъединены: у скандинавов (богиня-охотница Скади, отличная от Фрейи); у греков (богиня-

воительница Афина Паллада, и ночная богиня-охотница, пара «дневного» Аполлона — Артемиды, обе отличные от богини любовной страсти Афродиты).

Образ Афродиты как богини любовной страсти настораживает. В большинстве мифологий такого божества просто нет: шумерская Инана, аккадская Иштар, западносемитские 'Астарт (Астарта) и 'Анат — прежде всего именно богини-воительницы; множественность их любовных связей есть атрибут этого их образа. Таковы же египетские богини-воительницы, почитаемые в львином облике: Тефнут, Сехмет и т. п., а также антропоморфная Нейт.

С одной стороны, М. И. Стеблин-Каменский^{37а} справедливо указывает на то, что «концепция романтической любви, т. е. спиритуализация и сентиментализация сексуального момента, тенденция к осознанию его как чего-то, включенного в сферу субъекта, чего-то «глубоко личного» наблюдается у скандинавов (так же как, добавим мы, и у греков) только в эпосе (и, замечает Я. В. Васильков, в поздней индийской поэтизированной мифологии). Что же касается мифологической архаики, то для нее характерна «тенденция к осознанию сексуального момента как сферы, в которую субъект включен наравне со всем, что оплодотворяет и плодоносит, культ сексуальной силы, т. е. силы надличной». Поэтому Афродиту, как она представлена в традиционной греческой литературе, так же как и другие подобные образы — вроде второстепенной (и лишенной культа) индийской богини Рати (Страсть) или египетской Бастет-кошки, — не следует считать архаической, так же как не является архаичным и сын Афродиты Эрос в том виде, как мы знаем его от античных поэтов. Мнение М. Г. Джеймсона о заимствовании Афродиты с Востока³⁸ не может быть принято, так как восточная Астарта-Иштар — божество другого типа, чем «богиня любви» классической Греции. И даже если относить Афродиту к божествам не поздней «романтической» любви, а к *principium volens* слепой силы *libido*, то нет необходимости выводить ее с Востока, поскольку такой *principium volens* неизбежно должен был существовать на архаическом этапе и в Греции.

К вопросу о богинях-«резидентках» и богинях — девах-воительницах мы вернемся в главе III в связи с вопросом о возрастных статусах.

Область мифов — область строгого следования традиции; нарушение «правил» может иметь самые губительные последствия для миропорядка³⁹. Поэтому мифы остаются сравнительно долго в неприкосновенности (что не противоречит вариативности, о которой шла речь выше). Зато неприкосновенность мифа может вступить в противоречие с логикой, как мы ее понимаем: ср. нисхождение в Преисподнюю шумерской богини Инаны сразу из нескольких городов⁴⁰, в каждом из которых она имеет мужскую пару (мужа, любовника, брата или даже сына)⁴¹. Тем не менее со временем происходит контаминация богов (или, как в Греции, их более резкое противопоставление и индивидуализация). Так, в Месопотамии

к концу II — началу I тысячелетия создается, несмотря на множество внутренних противоречий, единый пантеон — царство богов с фиксированными функциями отдельных божеств. Состав такого пантеона сильно зависит от политических влияний или, как в Индии, и от интенсивной работы религиозно-философской мысли в сословии профессиональных жрецов.

Архаической чертой следует признать существование во многих пантеонах двух отдельных социумов среди богов: таковы игиги и ануннаки в Месопотамии, асуры/ахуры и дэвы у индоиранцев, асы и ваны (а чаще йотуны) у скандинавов. Первоначально это были экзогамные половины божественного социума в целом, но мы застаем их не вполне одинаковыми: одни группы более связаны с небесным и благим началом (игиги в Месопотамии, ахуры у иранцев, дэвы у индийцев, «племя богини Дану» у ирландцев, асы у скандинавов), другие более связаны с наземной жизнью или даже с Преисподней (ануннаки в Месопотамии⁴², дэвы у иранцев, асуры у индийцев, ваны⁴³ и особенно йотуны у скандинавов, фоморы у ирландцев). Между ними бывают и воинские схватки. Тем не менее — в результате примирения после войны с асами — мы видим скандинавских богов-ванов в Асгарде, обиталище асов.

Почти все скандинавские богини — дочери йотунов; а месопотамский игиг (один из небесных богов) Нергал захватывает в свою власть Преисподнюю. Лишь в типологически поздней догматической и дуалистической религии протозороастризма («заратуштризма») дэвы в принципе отнесены к злему началу (что, впрочем, не полностью удержалось в позднейшем зороастризме⁴⁴); в Индии со временем асуры в противоположность богам-дэвам начали все более приобретать демонический характер.

В связи с представлением о смене космических веков и поколений «старые» боги, т. е. старые творцы мира, оттесняются богами следующих поколений^{44а}. Так, у греков Кронос и его братья-титаны оттеснили Урана-«Небо» и Гею-«Землю», а Зевс и его братья оттеснили Кроноса и титанов; у хурритов Ану (шумерско-аккадский бог Неба!) оттеснил более старого бога, носящего до-хурритское и до-шумерское имя Алала, но сам Ану был оттеснен уже собственно хурритским Кумарве, а тот, в свою

очередь, — громоверждем Тешшубом и его поколением. При этом в греческой мифологии нет двух родов или кланов божеств одного и того же поколения. Несколько сложнее картина в архаической индийской мифологии. В ней асуры — это боги изначального мира, «старшие братья» дэвов. «Социум» асур делится здесь на темных дайтьев и светлых адитьев, возглавляемых главным асурой — Варуной (соответствует «Премудрому ахуре», Ахурамазде иранцев и в каком-то смысле Урану греков; однако в отличие от Урана-«Неба», но по аналогии с месопотамским — не хурритским — Апу-«Небом» Варуна не свергнут окончательно, но перешел вместе с возглавляемой им группой адитьев на сторону победоносных дэвов)⁴⁵. В начальную эпоху мира создается Небо-Земля как еще не разделенная брачная чета. Она порождает громовержца Индру (разделителя Неба и Земли и первого дэву), а также Ушас-«Зарю»⁴⁶, близнецов Ашвинов (божеств утра и вечера — супругов Сурьи, дочери Сурьи, бога Солнца) и других «дэвов», в том числе «умельца» Тваштара (≈ греч. Гефесту). Главный дайтья — это дракон Вртра⁴⁷, побеждаемый Индрой (поэтому тот носит имя Вртрахан — «убийца Вртры»⁴⁸); из нутра убиенного Вртры возникают Воды, которые родят Сурью-«Солнце». Создаются «наш» мир Сат («Суть, Сущее»), делящийся на три сферы — влаги, света и жара, и подземный мир Асат («Не-Суть»).

Основным источником наших сведений о наиболее архаичной мифологии индоариев является, безусловно, «Ригведа».

Надо заметить, что уже в «Ригведе» мы не находим «чистой архаики»: она значительно трансформирована нарождающейся идеологией развитого жреческого религиозного культа. Восстановить картину индоарийской мифологической архаики помогают некоторые другие источники. В первую очередь это санскритский эпос («Махабхарата» и отчасти «Рамаяна»), точнее: древнейший слой его содержания. Здесь (в отличие от более позднего, индуистского слоя в содержании эпоса) фигурируют те же «ведические» божества, но гораздо наглядней, чем в «Ригведе», проявляются их связи с культурной архаикой — обрядами плодородия и календарного цикла, ритуалами посвящения, пережитками дуальной социальной организации, системой возрастных классов и т. д. Хотя эпос и обрел фиксированную форму на много столетий позже, чем «Ригведа», его архаизм не должен удивлять, так как эпос отразил мировоззрение значительно более широких, чем жреческая среда «Ригведы», кругов индоарийского общества, мировоззрение, в котором архаика удерживалась еще очень долгое время после того,

как она была искоренена или неузнаваемо трансформирована в жреческой традиции.

Как источник для реконструкции индоиранской мифологии может рассматриваться упоминание индоиранских богов (видимо, богов индоиранской династии в хурритском царстве Митанни), призываемых — в хурритской цитате ближе к концу огромного списка разных божеств — в свидетели договора между хеттским царем Суппилулиумасом I и претендентом на митаннийский престол Шаттивасой (XIV в. до н. э.)⁴⁹: это божества *Mitraššil urwanaššil* (вариант *arunaššil*) *Ind(a)ra Nāsatya-na*, что означает [боги] *митринские*, [боги] *урванские* [*арунские*], *Индра* и [двое] *Насатя*. *Urwanaššil* обычно отождествляют с Варуной, часто упоминаемым в паре с Митрой в Ведах, однако это наталкивается на непреодолимую трудность: начальное *v/w* не отпадает ни в индоиранском, ни в хеттском, ни в хурритском языках; *urwanaššil* следует анализировать как */*urwa(n)-na-šši-l*(a)/*, что по-хурритски (напомним, что на этом языке написан весь пассаж) означает множественное число предиката (*-l*(a)*) коллектива (*-šši-*) множественного числа (*-na-*) субъекта *urwa(n)*⁵⁰. Последнее слово не сохранилось в индоарийском, и его нет в хурритском, но оно имеется в древнеиранском в форме *urwa(n)* или *uru(n)* и со значением *душа*, в частности *дух мертвого*. Поэтому (несмотря на существование в ведическом санскрите сочетания имен — «двандвы» — *Mitravaruṇa*) *mitra-šši-l*(a) urwa(n)-na-šši-l*(a)* следует переводить *те, кто принадлежит к Митре, те, кто принадлежит к душам* [предков].

С некоторыми оговорками можно предположить в качестве источника индоиранской мифологической архаики в хурритский период пантеон предков у кафиров, или нуристанцев. Это была передовая и наиболее архаичная группа индоиранских племен, отличная как от иранцев, так и от индоариев; остаток ее обитает ныне на северо-востоке Афганистана и был обращен в ислам лишь в конце XIX в.⁵¹ Пантеон кафиров не испытал идеологизирующего влияния ни зороастризма, ни индийского богословия. Во главе него здесь стоит *Imrō* (предположительно **Yama-gāja*), соперничающий с Индром и отождествляемый, по В. Лентцу, с Митрой; как «царь-Яма» он же является, по-видимому, и царем Присподней и тем самым духов предков. Заметим, что реконструкция пракафирского языка вполне соответствует фонетической картине, которую рисуют хетто-хурритские глоссы из того неизвестного индоиранского языка, на котором говорили предки династии Митанни (в том числе *aika* *один* и *satta* *семь*⁵²).

Однако было бы ошибкой считать пантеон нынешних кафиров в целом близким ведическому или праиндоиранскому. Культура кафиров, подобно культурам других народов, обитающих в географически изолированных зонах, — своего рода «слоеный пирог», образованный рядом последовательных исторических напластований, воздействий, приходивших, как правило, извне. Сравним, например, типично архаический, дохристианский пантеон горцев-осетин, в котором боги, однако, носят христианские наименования (громовержец-змееборец Уастрджи — «Святой Георгий», бог грома, дождя и плодородия Уаццлла — «Святой Пльль», бог скотоводства Фалавра — Флор и Лавр, христианские святые — покровители скота, и т. д.). Этот пример показывает, что, как и в случае кафиров, в силу географической обособленности района

обитания внешние влияния не были столь сильными, чтобы полностью подменить собой или вытеснить иные традиции⁵³.

Возвращаясь к индоарийской мифологии, отметим, что характерной чертой пантеона Вед, как мы уже говорили, является малое значение, которое имеют в нем женские божества. В большинстве своем это богини-девы, как, например, Ушас-«Заря»; дочь Солнца Сурья, к которой сватаются божественные близнецы Ашвины; богиня речи Вац, служащая объектом соперничества между дэвами и асурами. Богини-«резидентки» выступают, как правило, не более чем теньями своих божественных супругов, и даже имена их образованы чаще всего добавлением к имени бога окончаний женского рода, например Индрани — супруга Индры. Бледны, лишены конкретных черт образы ведических богинь-матерей, например богинь Адити, матери богов-адитьев, и Дити, матери дайтьев. Можно предположить, однако, что в пародной мифологии индоариев, в отличие от жреческой ведической, образы богинь, связанных с плодородием, играли куда более важную роль. В обрядовых текстах мы встречаем, например, фигуру богини Ситы-«Борозды», сексуальным партнером которой выступает бог дождя Индра. Подобные образы богинь индоарийской мифологии мало отличались, по-видимому, от субстратных дравидских богинь-матерей, которые постепенно усваивались народной индоарийской традицией, а позднее, уже в эпоху становления индуизма как религии, вышли на важные позиции и в официальном брахманском пантеоне. Таков, например, образ богини Шакамбхари, из тела которой произошли все растения.

Субстратной по своему происхождению является в индуизме группа «Семи матерей» — богинь, связанных с деторождением, но также, подобно их дравидским и ближневосточным аналогам, с детской смертностью и эпидемическими заболеваниями (ср. аккадскую «Семерку» *sibittu*). Определенно дравидские корни имеет образ кровожадной индуистской богини-воительницы Кали. Брахманская теология свела затем контрастные образы Кали, Шакамбхари, горной девы Умы-Дурги (ставшей в замужестве идеальной «резиденткой» Парвати), богини Чанди (по-видимому, субстратно-мундского происхождения) и некоторые другие в единый образ Великой Богини — Дэви, супруги Шивы.

Формой самоотождествления архаического социума, как он известен в наших источниках, является осознание родства как главного скрепляющего фактора — и поэтому счет родства. Генеалогия не менее важна для ориентировки в мире, чем космология (даже более важна!), и входит в число познаний, необходимых отроку для вступления в общину. Соответственно генеалогически строится и мир богов (божественные генеалогии носят локальный характер, и одни и те же боги или предки по-разному генеалогически соединяются в двух соседних общинах, что, впрочем, никого не волнует — это в пределах привычной вариативности)⁵⁴. И в древнескандинавской

литературе мы находим счет генеалогий (богов, йотунов-титанов и перволюдей-героев).

Пятое. Архаичный социум обычно делился на возрастные классы⁵⁵; в период наших письменных источников это часто прослеживается в виде пережитков, но нередко сохраняется отчетливо. Эти возрастные классы обладают своей внутренней солидарностью. Нередко они институционализированы, но часто складываются совершенно спонтанно⁵⁶. На возрастные классы, как мы уже видели, делятся и божества. Старшее поколение богов обычно пассивно и мало или совсем не вмешивается в дела космоса и мира людей. Важнейшие божества принадлежат к среднему, действующему поколению, установившему и поддерживающему существующий миропорядок; но есть и младшие боги — боги-юноши и даже дети. Таков урартский Турани, сын громовержца Тейшебы и его супруги: он получает по сравнению с любым другим богом половинную норму жертвоприношений.

Если культовое животное Тейшебы (и хурритского Тешшуба, и западносемитского ваала Хадду) — бык, а его жены Хебат — корова, то животное их сына (восточнхурритского Тиллы, западнохурритского Шаррумы) — теленок. Ср. стабильные нормы кормления людей по возрастным классам, независимо от выработки и характера труда, хорошо известные по хозяйственным документам древней Месопотамии, ср. примеч. 56.

В этой связи следует сказать несколько слов об архаическом восприятии времени. Понятия сплошного, однородно движущегося в одну сторону времени в архаическом мышлении не было (вообще не существовало никаких «понятий»!). Было образное восприятие ритмически сменяющихся событий — дня и ночи, движения Солнца и Луны, смены времен года и смены социально-возрастного статуса внутри социума — все это явления, которые непременно имели свои *principia volentes*.

Здесь уместно вообще сказать о характере образов божеств в архаических мифологиях⁵⁷. При невозможности абстрактного обобщения и необходимости обобщения образного бог, *principium volens*, представляется конкретной личностью. Образ этот — не плоский, а разносторонний, не исключаяющий противоречивости. Отсюда полнокровность богов, их неподверженность какой-либо идеализации и по большей части несводимость к абстрактным функциям, характерным для школьной мифологии, кото-

рая восходит к эллинистическим толкованиям («бог войны», «богиня любви»). Некоторые, но не все божества довольно рано действительно представляются как покровители не только определенных общин, но и определенных возрастных классов и даже профессий. Это определяется приписываемыми им характерологическими чертами, в свою очередь восходящими к мифологическим сюжетам; а те в конечном счете определяются феноменами, для которых данное божество есть *principium volens*. Так, у греков Гефест (как и все боги-умельцы у других народов) — покровитель ремесленников, Асклепий — врачей, Арес — воинов, Афродита — любовников (преимущественно вне брака). Однако еще в гомеровских поэмах Арес и Афродита прямо не отождествляются как «бог войны» и «богиня любви» — это скорее их свойства, доминантные черты их характера, чем профессиональные функции. В шумеро-аккадской мифологии привязка определенных божеств к профессиям еще слабее выражена: Иштар — далеко не только «богиня любви», бог Нинурта, которого в науке нередко классифицируют как «бога войны», скорее бог — борец с чудовищами и притом, конечно, член локальной триады ниншурских богов-предков. Локальная иссинская богиня-целительница Гула как богиня врачей засвидетельствована сравнительно поздно. Таких божеств—покровителей профессионалов не следует ставить в один ряд с богами — *principia volentes* природных явлений.

Во всяком случае, божества обычно имеют свой определенный типический характер. Но в то время как в литературе XIX—XX вв. полнокровность персонажей есть высшая стадия в развитии реализма с его способностью к типизации, в мифе типизация в смысле реалистической поэтики отсутствует. Видовому обобщению, каковой является образность, присуще *отождествление общего с частным, особым*. М. И. Стеблин-Каменский указывал на характерное, по его мнению, для охотничьего общества отождествление всего вида определенного зверя с образом единичной особи, воплощающей вид (белка Рататоск, «парные вороны» Хугин и Мунир в скандинавской мифологии).

Мы можем сказать, что та волевая функция бога, которая является откликом на данный социально-психологический импульс или эмоциональную потребность (и кото-

рую не следует смешивать с «профессиональной функцией» поздних интерпретаторов), всегда осложнена⁵⁸ разнообразными конкретными, «личностными» признаками, не вмещающимися в модель и не представляющими прагматического интереса для древнего человека, если не считать внушения ему представлений о личностной конкретности и в то же время о непостижимости и могуществе богов.

Но чем более божество оказывается обладающим личностным своеобразием характера, тем легче оно вызывает разнообразные эмоции у верующих (положительные, но и негативные тоже — трепет, страх). Даже когда — при развитии мифических сюжетов — боги пантеона получают некоторые черты «собственного биографического характера», иной раз уже с трудом привязываемые к породившим эти божества социально-психологическим побуждениям, существование божеств воспринимается в целом как обеспечивающее устроенность мира. В неустроенном мире человеческий социум существовать не может.

Миф отнюдь не «история», хотя бы и воображаемая, мнимая. Хотя фабула мифа может быть отнесена «во время оно», «в начало времен», но эта «хронологическая» привязка мифа иллюзорна⁵⁹. Последствия этого события длятся, и в некотором смысле длится и само событие. «В начале времен» осмысливаемое явление произошло лишь впервые, происходит же оно либо все время, либо — в «природных» мифах — каждый год; а поскольку миф — это осмысление современного человеку явления, постольку действие мифа происходит и сейчас.

Раз миф — не история, а повествование о некотором актуальном действии или событии, то его можно связывать с магическим действием — обрядом (ритуалом), также повторяющим это «прадействие». Миф чаще всего даже не может рассказываться без сопровождающего обряда или сама его рецитация есть обряд. Естественно, что некоторые ритуалы необходимо повторять ежегодно — таковы обряд «священного брака» вождя общины с богиней или же жрицы, представляющей общину, с богом (вернее, с их метонимическими заместителями) либо обряд «оживления», «возрождения сил» вождя. Эти ритуалы ассоциативно-семаптически связаны с периодическим возрождением полей общины и др. Участие в обряде, участие в восприятии излагаемого мифа есть соперяжи-

вание событиям мифа как продолжающим свершаться.

Коль скоро миф, во-первых, хронологически не привязан, а во-вторых, представляет собой не повествование о каком-то, хотя бы квазиисторическом, событии прошлого, но лишь вневременное чувственно-наглядное истолкование некоего феномена нынешнего мира, он, миф, не избегает того, что с точки зрения рационалистической логики представлялось бы противоречивым. Мы уже приводили прекрасный пример египетской Великой Коровы: ее четыре ноги — это четыре стороны света; небо — это богиня Нут, поднятая богом Шу из объятий ее возлюбленного, бога земли Геба; небо — это река, по которой плывут с востока на запад ладьи Солнца, Луны и звезд. И все это одновременно, причем не только в перечислениях, содержащихся в религиозных гимнах и заклинаниях погребального ритуала, но и на одном и том же изображении. Однако тут не только нет противоречия, но напротив: чем больше метафор и метонимий, выделяющих главные признаки явления, тем это явление выступает четче и понятнее⁶⁰. Кроме того, так как миф является осмыслением актуальных феноменов мира, то он предполагает и активное воздействие людей на *principia volentes* путем обрядов, объединяемых в культ.

Нет, конечно, в архаическом мышлении понятия «небытия» (ср., однако, Асат уже в Ведах. Но это, в сущности, несмотря на название, не небытие, а антибытие, хаос, неупорядоченное бытие). Небытие — величайшая абстракция, совершенно недоступная первобытному мышлению⁶¹. Поэтому рождение, как уже упоминалось, есть переход из «инобытия» в наш мир, а смерть есть переход из нашего мира в «инобытие», в «другой мир»; это было тем более совершенно ясно, что представление о трех мирах — верхнем, нашем и подземном — было дано еще первобытному человеку в непосредственном восприятии.

И по той же «логике» и переход из одного возрастного статуса в другой есть тоже аналог рождения.

Но рождение и смерть не есть, конечно, только ритуальный переход из статуса в статус. Осмысление этих коренных моментов человеческой жизни должно предполагать осмысление и коренных физиологических процессов, к чему мы еще вернемся ниже.

* * *

Мышление древнего человека не есть пассивное осмысление феноменов мира как движимых причинно-следственными связями, воображаемыми как волевое действие божества. Действие воображаемого божества есть импульс, предполагающий реакцию. Социально-психоло-

гические побуждения, о которых уже шла речь,— это эмоциональные побуждения к активности. Так как предполагаемые действия божеств имеют самое непосредственное влияние на производственный процесс людей и на всю их социальную жизнь вообще, то неотъемлемой частью этого производственного процесса и этой социальной жизни являются акты, имеющие целью повлиять на волю и действия божеств, направляя их на благо собственного социума. Эти акты, воспринимаемые как часть производственного процесса, все же, конечно, тоже подчиняются системе тропических ассоциаций и представляют собой то, что в науке принято называть магией. Институциализованные магические действия (ритуалы) есть культ.

Критерием познания истины является практика, а практика древнего человека была очень ограничена⁶², и само мышление с помощью метонимических ассоциаций было чревато ошибочными суждениями. Это мы увидим ниже на примерах суждений древнего человека о собственных физиологических процессах, особенно о роли крови и о причинно-следственных связях, объясняющих зачатие и рождение человека. Когда же речь идет о попытках воздействовать на объективные явления природы в рамках метонимических ассоциаций, то ошибочные оценки почти неизбежны. Вот почему магическая деятельность архаического человека представляется нам с первого взгляда лишенной смысла, хотя она на самом деле подчинена все тем же законам психологии.

По этой же причине жизнь архаического человека столь строго регламентирована и ритуализована, столь непохожа на руссоистские мечты о первобытной воле: соблюдением ритуальных установлений люди фактически пытались компенсировать возможную ошибочность умозаключений (если результат не тот, что ожидали, значит, было нарушено какое-либо из бесчисленных, хранимых лишь в памяти ритуальных правил).

Нет, конечно, никакого сомнения, что племена — носители диалектов одной языковой семьи — скажем, индоевропейской,— передвигаясь, переносили с собой не только язык (его внешнюю, формальную сторону), но и его денотаты, в частности, в виде уже ранее создававшихся у них мифологем. Однако есть большая разница между сравнительным языкознанием и сравнительной мифологией. Методики сравнительного языкознания могут вы-

явить общее в родственных по лингвистическому происхождению языках, а также закономерные при ветвлении диалектов изменения в этом общем, как формальные, так и семантические; эти методики могут не только отличать субстратный и адстратный (т. е. когда-то чуждый) языковой материал, но и установить даты заимствований из адстрата (относительные, а нередко и абсолютные). Лингвистика не знает двуприродных языков: есть язык, имеющий в своих определяющих чертах одно общее происхождение, и есть различные наслоения на него. Язык в своей основе может сложиться лишь в пределах одного этноса; культурного же взаимодействия двух этносов для создания совершенно нового языка недостаточно.

Кроме того, язык способен передаваться от одной антропологической общности к другой. Общее происхождение языков — отнюдь не гарантия общего биологического и даже культурного происхождения народов; чаще всего они совершенно различны.

Напротив, возникновение мифологием необязательно жестко связано с тем или иным языком; если язык при передвижении его носителей от одной биологической общности к другой остается в основе прежним, то культура может быть в очень большой мере перенята из субстрата, как из субстрата перенято бывает подавляющее число внешних антропологических черт народа. Конечно, у двух народов, говорящих на родственных языках, всегда сохранится немало общих мифологием и особенностей словесного оформления мифов. Но в целом мифология народа принадлежит не только передвинувшемуся откуда-то носителю его современного языкового ядра, но и биологическому автохтонному большинству. Вряд ли можно отрицать, что сходства (особенно в именах) между божествами индоевропейцев — индоариев, греков и скандинавов — гораздо меньше, чем различий. В то же время в сознании, а значит, и в мифологии разноязычных народов, живущих на одинаковом социальном уровне и в одинаковой экологической среде, нередко больше общего, чем у одноязычных (сравним космогонию восточнокавказских хурритов и индоевропейских греков).

В этой книге мы стараемся показать, что возникновение мифов связано со всеобщими законами существования архаического человека и средой, его окружавшей, независимо от конкретного языка и этнического проис-

хождения племени. Конечно, это не означает, что племена определенной языковой группы не могли заносить свои мифы на новую территорию, куда они переселялись. Но мы убеждены, что нет единой и неизменной индоевропейской ментальности ни в области мифологии, ни в любой иной социально-психологической области. Заимствование же мифологических сюжетов мы рассматриваем как процессы второстепенного значения, но в то же время и они тоже не ограничены рамками только этносов, родственных друг другу по языку.

Основой для понимания мифов, с нашей точки зрения, должна быть социальная психология, как она проявлялась на уровне метонимически-ассоциативного мышления и варьировалась в зависимости от условий окружающей природы и сложившегося социума.

О теории Ж. Дюмезиля (Эккурс I)

В настоящее время в науке о мифологии господствующей является теоретическая структуралистская система К. Леви-Стросса, хотя в младшем поколении влиятельными стали и другие направления, фрагментирующие понятие об обществе на как бы изолированные «культуры» («смеховая культура», «культура танца», «культура женского поведения» и т. п. *ad infinitum*). Самая фрагментированность подхода, имеющая принципиальный характер для данных исследователей, затрудняет всякую полемику с ними на теоретическом уровне.

Что касается старшего поколения ученых, то среди них помимо структурализма по Леви-Строссу влиятельна и другая школа, основателем которой был недавно скончавшийся Ж. Дюмезиль. Полемиковать с отдельными положениями этой школы лишь в ходе нашего изложения, только по конкретным вопросам, представляется нецелесообразным; лучше ясно раз и навсегда сформулировать наше отношение к ее основным положениям; этому и посвящен настоящий экскурс.

Ж. Дюмезиль стремился вывести миф из жизни самого общества, которое его создало. К сожалению, вместо того чтобы учесть все основные социальные побуждения, Дюмезиль выделял только три «главные функции», характерные к тому же, по его мнению, только для народов, говоривших на индоевропейских языках. Важность языковой и «этнической» принадлежности народов, создававших мифы, Дюмезиль явно и неоправданно преувеличивал. Он находился под влиянием факта действительного социального деления индоиранского общества на три сословия, или «варны», — воинов, жрецов и земледельцев — и соответственно выделения в индоиранских мифологиях главных божеств по числу этих функций. Он, однако, во-первых, не учитывал того обстоятельства, что большинство архаических мифологий (в том смысле, в каком этот

термин употребляется в настоящей книге) — так же как и общепалеоиндоевропейское языковое единство — восходит к эпохе неолита и раннего энеолита, в условиях которых сословия еще не могли образоваться⁶³; во-вторых, того, что и вне территорий носителей индоевропейских языков тоже не могло быть вообще никакого земледельческого или земледельческо-скотоводческого архаического общества без воинов, жрецов и земледельцев. Таким образом, у Дюмезиля число обожествляемых в мифологии функций, с одной стороны, слишком мало — ибо должны быть еще функции защитные, сексуальные, познавательные, ориентировочные и прочие; а с другой стороны, переоценивается культурная роль языковой общности и недооценивается культурная роль среды обитания. Неудивительно, что «троичность» главных — обязательно индоевропейских! — богов частично достигается путем подгонки. Так, индоарийский пантеон, казалось бы, должен был бы быть, по Дюмезилю, образцовым: три варны! (Правда, на самом деле плюс четвертая — варна туземного по происхождению населения.) Однако он все же насчитывает не трех, а пятерых главных богов: два бога-правителя, Митра и Варуна, один бог-воин, Индра, два бога — дарителя богатства (так! Не плодородия, а именно богатства, что вряд ли можно считать вероятным для неолита). Последние — это близнецы Ашвины, плюс еще шестое божество — женское (Ашвини, у соседних иранцев — Анахита). Между тем если в индийской мифологии «Митра-Варуна» и выступают в паре (в «двандве»), то необязательно в смысле их соединения, а, может быть, сначала в смысле противопоставления, как в других мифологиях («Каин — Авель», «День — Ночь»). По Дюмезилю, один из них — верховный бог-«юрист», другой — верховный бог-«маг». Понятие «юриста» в неолите оказывается, мягко говоря, неожиданным (на самом деле Митра — бог дружбы и справедливости в своем качестве светового бога, а уж отсюда бог договоров; Варуна не более «маг», чем любое другое божество, действующее волшебными средствами); вторая функция приписывается Индре — громовержцу, третья — Ашвинам — богам не богатства, а дня и ночи (утра и вечера, ср. у хурритов Хурри и Шери, у западных семитов Шахар и Шалам).

У греков Дюмезиль «троичности» не искал, объясняя ее отсутствие этнически смешанным происхождением греческого народа; хотя между тем и у греков есть трое верховных богов — Зевс, Посейдон и Аид, только подогнать их под дюмезилевские «три функции» трудно. Троичность здесь — и всюду — от «магии» числа «три», еще требующей психологического объяснения.

Зато германцам, и в частности скандинавам, Дюмезиль приписывал сохранение общепалеоиндоевропейской троичности: Варуне и Митре соответствуют боги Один и Тюр, Индре — Тор, Ашвинам и Ашвини — Фрейр и Фрейя. Его не смущало то, что Один — явно вторичный верховный бог (хотя Дюмезиль указывает на косвенное упоминание его уже у Тацита, но II в. н. э. — это не такая уж глубокая древность); первоначально у германцев главное место занимал не Один, а Тор; именно он отождествлялся с римским богом-правителем и громовержцем Юпитером (по Дюмезилю, соответствовавшим не Индре, а Варуне); скандинавский Тюр, подобно Митре, покровительствовал и договорам, хотя вряд ли это была его главная функция. Этимологически он соответствует греческому

Зевсу, по его функция в качестве светового божества, подобного Митре, ни из чего не видна. Также Фрейр и Фрейя могут быть сопоставлены с Ашвинами и Ашвини лишь с очень большой натяжкой⁶⁴.

Однако же если сбросить нуты, добровольно наложенные на себя Дюмезилем (выводящим типологию мифов строго из одной этнолингвистической основы), и не ограничиваться только тремя социально-психологическими функциями, то материал, собранный Ж. Дюмезилем и его последователями (например, Г. Виденгреном), должен учитываться исследователем сравнительной мифологии. Все три дюмезилевские функции – реальные: но не бог-правитель, а бог-лидер (вождь); не бог-воин, а бог агрессивного побуждения или бог-защитник; не бог, дарующий богатство, но божество, обеспечивающее плодородие, – и далее должны идти необходимые для всякого пантеона божества, *principia volentes* других социальных функций и побуждений. Таким образом, «функции» божеств по Ж. Дюмезилю могут быть приняты только с поправкой на историю; действительно, историзм был ему чужд; вместо того чтобы попытаться выявить ценности архаического человека, Ж. Дюмезиль, человек формации, предшествовавшей Второй мировой войне и НТР, невольно ориентировался на социальные ценности окружавшего его общества: во главе древней общины, как и во главе общества Франции начала XX в., у него стоят адвокат, прелат, генерал и капиталист!

О теории египетской религии Л. Трой (Экскурс II)

В своем исследовании египетской мифологии (*Troy L. Patterns of Queenship in ancient Egyptian myth and history. Uppsala, 1986*) Лана Трой идет по особенному пути: по ее мнению, космологические представления египтянина настолько важны для «разрешения экзистенциальных проблем жизни», что и все остальные мифы могут быть истолкованы как символы первичных космогонических образов. Она пишет: «Мифическая перспектива подразумевает восприятие модели (шаблона, pattern) на всех экзистенциальных уровнях (здесь и ниже выделено мной. – И. Д.), хотя и варьирующей в выражении. Эта модель также отражает концептуальную структуру египетской мысли и поэтому является подходящим исходным пунктом для понимания ее характера... Форма, обретаемая моделью, которую человек воспринимает в космосе, имеет специальную функцию. Она разрешает экзистенциальные проблемы жизни... Структура, которую человек видит в своем космосе, должна снять те противоречия, которые он испытывает в своей среде существования, и свести парадокс к простой формуле. Ориентация человека во вселенной состоит в восприятии его отношения к серии оппозиций... Мифическая модель становится проблеморазрешающей в силу своей способности превращать сами элементы, представленные оппозициями жизни, в действующие силы (agents) жизненной динамики» (с. 6 и сл.). Ссылаясь на Лича, она пишет: «...следуя Леви-Строссу, Лич показывает, что отдельные мифы в каждом данном культурном контексте могут быть интерпретированы как часть корпуса,

повторяющегося в различных формах... Проблеморазрешающий элемент мифа — в способе (*manner*), каким он обращается с бинарными или взаимодополнительными факторами» (с. 8–12). Таким образом, с помощью легкой подгонки любая мифологема может превратиться в любую другую. Например, в одном случае рот как нечто «замкнутое» есть символ «утробной» функции, а, скажем, рука или луч солнца как нечто вытянутое есть символ «фаллический»; а если такое толкование в каком-либо конкретном случае невозможно, допустимо прибегнуть к «андрогинной» или «зеркальной» символике, и рот уже окажется «фаллическим», а рука или луч — «утробным» символом. В то же время бинарность, свойство чисто психофизиологическое и всеобщее, Трой воспринимает (по Франкфурту: *Frankfort H. Kingship and the Gods. Chicago, 1948, с. 350, примеч. 12*) как свойственную специфически хамитам-египтянам. При этом всякую бинарность, присущую вообще мифу, как он воспринимается человеческим сознанием, Трой сводит к космогонической бинарности, а все остальные случаи оппозиций (имманентно существующих в наблюдаемом мире) она объясняет как символ, как отражения понимания египтянином космоса: для него космос был важнее реальной жизни!

Бинарность при этом толкуется весьма расширительно. Как случай бинарности рассматривается уже упоминавшаяся андрогинность (двуполость), и это еще можно было бы принять, но как пример двуполости приводится сотворение живых существ первобогом Атумом путем самооплодотворения (см.: *Troy L. Patterns of Queenship, с. 15 и сл.*). Конечно, поскольку Атум затем выплевывает пару богов — Шу и Тефнут, постольку он и «мать» их, но все грубо материалистическое описание Атумова акта творения не позволяет непредубежденному читателю сомневаться в том, что он мыслился вполне мужчиной и ни в коем случае не женщиной.

Кроме того, Трой рассматривает только идеологизированную египетскую мифологию, где все мифологически осмысленные события мира реинтерпретируются как имеющие отношение к царю, ибо, согласно египетской идеологии, царь есть воплощение мировых сил, как плодоносящих, так и космогонических. Отсюда особое значение, которое приобретают в этой идеологии начала рождения и возрождения, необходимые для сохранения неизменности роли царя, как бы вновь рождающегося в виде самого же себя. Как женские (и другие) божества в окружении царя, так и живые женщины в его окружении (царица, жрицы, гаремные дамы) рассматриваются Трой почти исключительно с точки зрения поддержания этих начал, поэтому любая женская фигура рассматривается только в семаггическом ряду «мать — жена/сестра — дочь (она же мать следующего, но магически того же царя)». Трой не обращает достаточного внимания на противостояние богинь-«резиденток» и богинь-воительниц, показывая лишь многообразие аспектов богини-«резидентки» (она же и царица/жрица). В условиях дворцового быта так оно и могло быть, хотя источники дают достаточно материала для выделения также и богинь-воительниц и дев «до-резидентского» возрастного класса. Типичной богиней-воительницей является, конечно, кровожадная богиня-львица Сехмет, в символике царской власти отождествляемая с грозной змеей-охранительницей (уреем) на головном уборе царя. Разделение на воз-

растные классы, так ясно обнаруживаемое в группе египетского илотского населения. наблюдается, однако, и в царском гареме, где различаются «царские украшения» (hkr. wt nsw) и «царские девы» (nfr. wt nsw, букв. красавицы, но речь идет только о нерожавших девах, а также и «дети (дочери) царя» (ms. w. nsw).

Трой рассматривает Исиду и Нефтис как случай «женской дуальности» и сопоставляет их имена с «двумя типами тропов» (st и hwt — символизирующими что?), но не отмечает «бродячий» характер Исиды и «резидентный» — Нефтис.

Необходимость (для концепции Трой) свести все ритуалы и предметы культа, связанные с царем, к бинарности, коренящейся в космологической мифе, заставляет ее злоупотреблять понятиями символов и символик. Между тем, с нашей точки зрения, ни миф, ни ритуал не являются символами, но представляют собой метонимически-ассоциативный способ обобщения наблюдаемых явлений. Конечно, без вторичной символик не может обходиться ни один ритуал; но у Трой получается так, что будто бы существует (не имеющая, однако, своего словесного выражения) некая египетская религиозная философия, исключительно передаваемая символами. Нам же кажется, что существует непосредственное наблюдение, обобщенно выражаемое путем тропических (в частности, метонимических) ассоциаций как в словесных, так и в изобразительных образах. Там, где мы имеем дело с символами и аллегориями (змея с чашей — символ врачевания, рог изобилия — символ плодородия, урей — символ охранения жизни царя и т. п.), это уже представляется нам явлением вторичным, не раскрывающим непосредственно архаического мышления⁶⁵.

Стремление все свести к космогоническому и космологическому аспектам образа царя приводит Трой ко множеству натяжек в ее толкованиях. Невозможно поверить, что всякий продолговатый предмет (рука, посох, вытянутая змея) обязательно означает «фаллический модус», а всякий замкнутый предмет (диск солнца, свернувшаяся змея, рот и т. п.) означает «утробный модус» и что оба «модуса» надо понимать исключительно в космогоническом смысле. Нет, конечно, сомнения в том, что прямой или остроконечный предмет может входить в один семантический ряд с фаллом, а замкнутый предмет — в один семантический ряд с утробой. Но так ли это, зависит от реального семантического контекста — в языке, мифе, ритуале, даже в сказке: у Трой же символика носит слишком автоматический характер. Это не мешает тому, что многие ее конкретные наблюдения заслуживают внимания.

К сожалению, Трой в своей работе отдает дань распространенной египтологической традиции — рассматривать египетскую («хамитскую») культуру как явление уникальное, как явление, не имеющее аналогий и не нуждающееся в них. И в самом деле, в ее книге мы не встретим ссылок на аналогии из других культур — все изучаемые мифологемы описываются как собственные особы «египетской философии». В действительности же (если отвлечься от особенностей, обусловленных экологией Египта) закономерности архаического мифологического мышления (о философии тут не может быть и речи!) универсальны, а аналогий описываемым автором мифологемам — множество.

От подлинно архаических мифологических систем египетскую

мифологию отличают не факторы этнические, а отчасти факторы экологические, отчасти же то обстоятельство, что все зарегистрированные в иероглифической письменности и в египетском изобразительном искусстве мифы насковзь идеологизированы, подчинены всесильной идеологии царской власти; вследствие этого все мифологические тропы полностью переориентируются на особу царя как подателя жизни и плодородия и на царское окружение. Вторичным надо считать (в связи с этим) и синкретизацию богини-воительницы Сехмет с богиней-«резиденткой» Хатхор.

Характерным образом даже обряд «священного брака» в Египте мыслится не непосредственно влияющим на земное плодородие, а лишь через жизненные силы царя (см. там же индекс s. v. Holy Wedding).

ОЧЕРК АРХАИЧЕСКИХ МИФОВ ОСЕДЛЫХ НАРОДОВ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Поскольку мифы — это сюжетные единицы, каждая из которых связана с определенной движущей силой — божеством, постольку целесообразно начать с типологической классификации архаических божеств; каждый тип божества сосредоточивает вокруг себя определенный тип мифов, как это будет ниже иллюстрировано на материале различных мифологий. Сами типы божеств мы попытаемся приблизительно приурочить к функциям социума и его возрастным категориям¹.

В связи с тем, что сказано выше (гл. II) о характере образа бога в первобытном сознании и осложнении этого образа непредсказуемыми «личностными» признаками, здесь нужно подчеркнуть, во-первых, что эти «личностные» признаки выходят за пределы обыденного человеческого поведения и одобренных общиной правил морали, жестко соблюдаемых человеческим социумом. Это создает эффект не только своенравия и свирепой аморальности богов, но и их непредсказуемости, т. е. непостижимости сути божества (как непостижимы пути зверей в природе и вообще пути природных процессов)². Это же питает буйное воображение при развитии мифологических сюжетов, где боги проявляют разные стороны своей предполагаемой натуры, иной раз противоречащие социально-психологическому заданию. Если исходить из записанных мифов, может сложиться впечатление, что наша «привязка» божеств, каждого к определенному типу социально-психологических побуждений, является механической и едва ли даже не произвольной. Дело, однако, заключается в том, что если само божество как *principium volens* определенных закономерных событий,

происходящих с феноменами мира, непосредственно связано с первичными эмоциональными социально-психологическими мотивами, то между мифами, в дальнейшем рассказываемыми об этом божестве, и данным первичным мотивом прямой связи может и не ощущаться или даже не быть, так как мифы могут быть посвящены не основной «природной» деятельности божества, а приписываемым ему «личностным» качествам и самым различным и причудливым событиям, в которых они проявляются. Мы уже отмечали, что роль «личностных» качеств «характера» богов состоит в способности усиливать эмоциональное отношение к ним верующих. В то же время можно сказать, что, чем ближе текст — даже эпический — к мифическому повествованию, к ритуалу, к непосредственному моменту общения человека и его социума с *principium volens*, тем яснее социально-психологическая обусловленность образа данного божества; чем более текст носит характер героического эпоса или сказки, причем божество выступает в роли эпического героя или даже вытесняется героическим персонажем, тем меньше проявляется первоначальный *principium volens*. Истинная «суть» божества лучше проявляется в некоторых шумерских и хетто-хурритских песнях о богах, почти несомненно имевших ритуальное применение; у индоариев — в «Ригведе» и древнейших сюжетах «Махабхараты», строившихся, как правило, по ритуальным моделям; в античности — у Гесиода и отчасти в «гомеровских» гимнах в большей степени, чем в эпосе (не говоря уже о трагиках или даже Овидии, для которого любой миф был лишь сказкой)³; у скандинавов — в некоторых лишь песнях «Старшей Эдды» (в «Прорицании провидицы»; в отдельных отрывках, возможно, ритуального происхождения, содержащихся в «Речах Высокого» и «Речах Гримнира»), в тех отрывках из Снорри, которые почерпнуты не из эпоса, а из неэпизированных мифов, — возможно, в конечном счете восходящих к обряду или связанных с ним⁴. (Надо все время иметь в виду, что из скандинавской литературы практически ничего невозможно узнать о том, что происходило в языческих храмах и в их ритуале, — можно только догадываться.) Эпические песни, где герои — божества, поддаются иной раз социально-психологическому декодированию лишь с трудом.

Так, даже самые архаические шумерские мифологические песни далеко не просто поддаются однозначной психологической «дешифровке». Для примера приведем, по В. К. Афанасьевой, сокращенное изложение шумерской песни «Энки и Нинхурсанг». Текст известен в записи начала II тысячелетия до н. э. Действие происходит на острове Дильмун (ныне Бахрейн в Персидском заливе), примерно с III тысячелетия до н. э. известном как важный торговый центр и арена политического влияния Двуречья.

Пролог-запевка говорит о «непорочной, чистой» стране Дильмун, где Энки воссоединяется с «чистой, непорочною Нинсикилой» («госпожой чистоты»). Далее описывается состояние, в котором находятся обитатели острова, — может быть, скорее состояние неведения, чем блаженства (старуха не говорит о себе «я старуха», болезнь не называет себя «болезнью» и т. д.). Единственное, чего там нет определенно, — это живящей «сладкой» воды, которая появляется после определенных действий божеств. Как только на острове появляется живительная влага, он становится центром культуры и торговли, о чем повествует вставной гимнический отрывок, прославляющий международную торговлю Дильмуна и позволяющий датировать оформление текста концом III — началом II тысячелетия до н. э. Основное содержание сказания о Дильмуне в том виде, в каком оно дошло до нас, — введение острова в круг шумерской культуры путем увязки культа местного бога Эншага с шумерским культом бога Энки. Песнь представляется как сочинение с явно выраженной идейно-политической окраской.

Но все это лишь предисловие к более архаическому сюжету, где действие переносится в запретные болота низовьев Евфрата и где причудливая история рождения последовательных поколений богинь, последовательно оплодотворенных богом Энки, соединяется с рассказом о рождении трав, возросших также после оплодотворения почвы Энки; где безболезненные роды богинь сменяются родовыми муками («беременностью») самого бога, видимо страдающего оттого, что он пожрал собственные же создания. Энки порождает богинь-покровительниц различных областей хозяйства и культуры — это элементы этиологического мифа, также, вероятно, поздние. Энки появляется на болотах со своим «советчиком» Исимудом и съедает (?) все созданные им восемь растений, «познав их суть (внутри, сердце)». После этого он начинает мучиться болями и проклят богиней Нинхурсанг, которая в знак протеста удаляется. На сцене появляется лис, который обещает вернуть Нинхурсанг, что и исполняет, хотя неясно как (текст фрагментарен).

Энки рождает (или Нинхурсанг разрешается от бремени за него). Те, кого он рождает, являются божествами — покровителями отдельных областей хозяйства и культуры; они оказываются парными, уже способными вступить в нормальный брак, причем Эншаг, божество Дильмуна, завершает цикл рождений. Имена восьми рожденных божеств соответствуют названиям восьми больших частей тела Энки: весь отрывок, таким образом, построен на игре слов — если у него болит ребро (ti), то рождается богиня Нинти — *госпожа ребра*, но она же и *госпожа жизни* (ti), если горло, то рождается Нази — *глотка, горло*, но она же и *устройство, порядок* и богиня суда и т. д.

Ясно, что использование игры слов вряд ли первично. Частью

эти богини вообще мнимые (их не было в культе), частью же это искусственное сведение вместе аналогичных, но локальных богинь-родительниц и т. п.

Мотив поведения, познания, сменяющегося знанием, звучит в основной части мифа так же, как и во вступлении. Бог и богиня как будто не осознают, что это за явление такое — парная половая жизнь, так же как не отдают себе отчета, что рождение происходит в результате их слияния — богу все равно, куда излить свое семя, свою бурную созидательную энергию. От этого и роды происходят быстрые и безболезненные, до тех пор, пока нарушение неких запретов не становится явным и незнание сменяется «познанием» (см.: *Jacobsen Th. The Hargs that once...*, с. 181—204).

С этим текстом интересно сопоставить шумерскую песнь «Рождение человека» (см. там же, с. 157 и сл.). В начале времен боги, вынужденные тогда трудиться, как ныне люди, просили Энки избавить их от принудительных работ. Энки находится в своем тайном святилище в состоянии неподвижности и покоя, но к нему приходит богиня мировых вод, богиня-первомать Намму, будит его и требует, чтобы он задумал и создал нечто. Энки создает две матки (?—толкование спорно) по имени Имма-эн и Имма-шар и велит создать из океанского ила «без семени мужского» первомужчину. Затем боги приносят в жертву козленка и устраивают пир с участием Имма-эн и Имма-шар. Энки и Нинмах (Нинхурсаг) изготавливают (из того же океанского ила) существ, способных только на какую-нибудь одну ограниченную службу (так по Т. Якобсену), или семь богинь-помощниц Нинмах. Затем Энки создает мужчину, способного путем соития с женщиной создавать людей; однако (под влиянием опьянения Энки и Нинмах?) его порождения оказываются ущербными и нежизнеспособными; Энки назначает каждому из них неполноценную же службу, Нинмах его проклинает и намеревается бежать из своего города, однако Энки паделает созданные существа новыми, необходимыми для жизни качествами, и порядок устанавливается.

В обоих случаях ясно, что повествование не может быть однозначно сведено к какому-либо определенному социальному побуждению. В обоих случаях миф отвечает на стремление к познанию миропорядка и его происхождения, и ответ заключается в том, что миропорядок достигнут сложным путем, путем проб и ошибок, а мораль, возможно, заключается в том, что с таким трудом установленный порядок следует беречь и воспроизводить в точности, как его в конце концов установили боги.

Но ясно также, что декодированию здесь подлежит только ядро мифологии, а не вся игра воображения, развивающаяся вокруг него.

После этих пояснений читателю станет понятно, почему ниже речь будет в основном идти о типах божеств, а о мифах будет сказано лишь то, что существенно для раскрытия сущности данного божества.

Есть еще одно обстоятельство, затрудняющее нам задачу, но тоже связанное с «личностными» особенностями, приписываемыми богам: это историческое переосмысле-

ние их образов. Возьмем для примера образ бога-громовержца. Зевс у греков хотя время от времени производит грозу и мечет молнии, однако гораздо важнее как управитель судеб людей (отчасти и богов), да и по имени он бог дня, а не дождя и грозы. Кроме того, во многих полисах он был локальным богом-покровителем и еще чаще — богом-предком аристократических родов. Но так как человеческие роды не могли быть произведены от Зевса и его божественной супруги Геры, то необходимо было производить их от Зевса и смертных женщин. В результате при сведении воедино местных мифов и пантеонов Зевс оказался чуть ли не в первую очередь богом — любовником героинь и смертных женщин, а его «громовые» функции отошли как бы на второй план. Другой громовержец, Тор у скандинавов, сохраняя свою роль главного бога — покровителя людских общин, был все же оттеснен с первого места Одинем; с этим оттеснением, может быть, связано то, что смешная сторона, совершенно необязательно чуждая какому бы то ни было божеству вообще, приобрела — возможно, в связи с соперничеством Тора с Одинем — очень большое значение для образа Тора, выступающего в роли простодушного бога-деревенщины, домоседа, несколько смешного, а грозного лишь для великанов.

Некоторое стирание первоначального социально-психологического образа божества и создание о нем мифов противоречивых, не вяжущихся с его первичной волевой функцией, были связаны и с процессом «сращивания» локальных божеств, относительно, но далеко не полностью сходных между собой. И наконец, надо иметь в виду раннее начало идеологизации мифологии, по времени почти совпадающее с введением письма и всегда заметно искажающее первоначальную архаическую мифологию.

Перейдем теперь к соотношению типов божеств с социальными возрастами и социальными побуждениями человека ^{4а}.

Рождение ребенка из «другого» мира в наш: возраст первый. Заметим мучительный характер перехода. Мы отвлекаемся пока от вопроса о зачатии — он связан с антропогенезом и космогенезом ⁵ и будет рассмотрен ниже в этой связи. Задача социума здесь — воспроизведение, путем рождения детей, «родового тела»;

заметим семантический ряд: «роды — род (клан)», лат. *genere* — *gens* *рожать* — *род*; санскр. *jan* *рождаться*, *jāti* *род (клан)*; *каста*; семитск. *H^whl > араб. 'ahl- *родовое жилище, палатка*; *род, народ*; араб. *wahl- > *jahl-ā* *племя*; аккадск. 'āl- *община, село, город*; ср. *(w)l > араб. 'āl- *тело; род; явление* ⁶.

Другая задача социума — сохранение детей в живых. Центральное божество здесь богиня — «резидентка» и «мать»: скандинавская Фригг, греческая Гера, египетская Хатхор, западносемитская 'Асират (символизируемая укорененным деревом или столбом), хурритская Хебат (=евр. Ева?), в Шумере — целый ряд локальных богинь-матерей (Нинлиль, Нинсикила, Нипту/Нинмах/Нинхурсанг и др.). В Индии образ «богини-матери» четко не представлен: Индрани, жена Индры — «резидентка», но не «мать». «Богини-матери» — не только богини супружества и материнства, но и воспитательницы и хранительницы детей до перехода их в отрочество. Иных функций они не имеют и редко самостоятельно появляются в мифах, относящихся к дальнейшей жизни социума; так, скандинавская Фригг важной роли не играет, а в поздний период даже смешивается у западных германцев с Фрейей; другие богини этого типа иной раз изображаются беспокоящимися о сыне или муже (или ревнующими его). Поздняя индийская Парвати была синкретически «сращена» (контаминирована) с другими богинями. Египетская Хатхор связана с царицей в ее функции матери в царском доме ⁷.

Мифологию рождения мы рассмотрим ниже в связи с мифологией зачатия, но сохранить ребенка в живых не менее важно, чем родить. Поэтому существенны мифологические фигуры, связанные с первым возрастом, — это, с одной стороны, богини-родовспомогательницы и охранительницы, принимающие ребенка в «пап» средний мир и оберегающие его, а с другой стороны — демоны болезней, носители сглаза и т. п. Богинями-родовспомогательницами нередко бывают девы (например, Эйлейтия ≈ Артемида) — не потому ли, что они также и воительницы, в руках которых и жизнь и смерть? Во главе демонов болезней в Вавилонии стоит львиноголовая демонница Ламашту — тоже «дева» своего рода. Так или иначе, первый возраст — это возраст власти женщин и женских божеств. В Египте помощница рожениц и матерей, за-

щитница от злых сил в этом и загробном мире — богиня Таурт-«Великая», изображавшаяся в виде беременной самки гиппопотама — животного вообще зловещего, стоящего в одном ряду с крокодилом. В хурритском мифе об Улликумми — незрячем, фаллически растущем чудовище, грозящем уничтожить весь мир, — для его создания и укоренения в Земле нужны богини-родовспомогательницы, богини Рока и Материнства.

Возраст второй: выход мальчиков из-под управления матери и переход под управление отца (или брата матери); девочки остаются под управлением матери. Как мальчики, так и девочки начинают участвовать в производственном труде. Едва ли не чаще всего к концу этого возраста относятся переходные (инициационные) обряды (понятие, введенное А. ван Геннепом) с мучительными испытаниями на терпимость к боли, с обрезанием мальчиков⁸, а у ряда народов — и девочек (например, у племен нило-сахарской группы языков и их соседей). Это — «новое рождение» из детства в общину мужчин-воинов (и женщин-родительниц). Именно в этом возрасте социально-психологически возникает потребность определить свое место в мире и социуме и соответственно происходит ознакомление молодежи с космогоническими, антропогоническими и генеалогическими мифами. Сроки инициации могут быть не вполне определенными — иной раз инициационные обряды проводятся раз в несколько лет, поэтому инициацию проходят сверстники не по календарному, а по физиологическому возрасту и по возрастному классу (социальному статусу). С течением времени обряд институционализованного включения в общину претерпевает изменения или даже исчезает, оставляя, однако, определенные следы в мифах или сказках (в том числе и в русских — «испытания героя»), а также в более поздних обрядах посвящения в воинские союзы, религиозные сообщества, в статус вождя или шамана. У евреев обряд обрезания (как у христиан — крещения), символизирующий включение в уникальную по структуре общину бога Яхве, производится над младенцем — правда, со средних веков оно дополнялось еще одним обрядом — совершеннолетия и вступления в «письменную» общину (бар-мицва; ср. конфирмацию в некоторых христианских вероисповеданиях). Судя по пережиточным моментам в фольклоре, можно с довольно боль-

шой уверенностью считать, что инициация в той или иной форме существовала на архаическом этапе и у племен, говоривших на индоевропейских языках. В трансформированном виде она сохранилась до наших дней у индийцев — как обряд *урапауана*, состоящий из некоторых ослабленных испытаний, повязывания мальчику священного шнура и сообщения ему установленной магической формулы (мантры). Обряд знаменовал вступление посвящаемого в общину «дваждырожденных», т. е. считался «вторым рождением», которое отличало три высших варны (сословия) древнеиндийского общества. О космогонических мифах мы ниже расскажем подробнее.

Возраст третий — юность: мальчики становятся юными воинами-эфебами⁹, девушки — их подругами. В архаический период это возраст добрачный. Юноши живут в отдельных «мужских домах» (нередко в «общих домах» вместе с девушками — так у некоторых дравидских племен до сих пор, а в глубокой древности так было и у индоариев — *sabhā*)¹⁰. Для юношей этого возраста характерна возрастная солидарность (*gañā* древней Индии¹¹), они «сверстники, сотоварищи, сопутники» — *hetaíroi* (Македония), а девушки, очевидно соответственно этому, — *hetaírai*. У многих архаичных народов это возраст полной половой свободы. Это возраст противостояния и детству и старости и возраст почитания обоими полами богинь — «дев-воительниц», богинь не только любовной страсти, но и распри¹². С развитием патриархальных отношений и патриархального мировоззрения — исторически уже в условиях складывавшихся классовых сил — начинают жестко требовать целомудрия от будущих жен-«резиденток» и верности от жен (вплоть до неминуемого умерщвления нарушивших запрет жен, например в Ассирии) и от дев (так в библейской Палестине, но не в более ранней ханаанейской); в эту эпоху на данном возрастном этапе происходит отделение гетер от девственниц¹³. Первые у греко-македонцев сохраняют название *hetaírai*, у индийцев они назывались *gañikā* принадлежащие к *gañā*, у шумеров они *pu-gig*, у семитов они — *qadištu* священные и находятся под особым покровительством богини-воительницы Инаны — Иштар — «Анат (или Астарты). Подобные «богини-воительницы» и «любовницы» находятся в сложном, неоднозначном отношении с культами плодородия.

Возраст четвертый — брачный; в развитом патриархальном обществе он начинается раньше для девушек, позже — для юношей^{13а}. Супруг является одновременно и воином, но в условиях патриархата он еще необязательно глава семьи — разве что только нуклеарной¹⁴. В его обязанности — почитание предков и, конечно, главного божества общины, какую бы специфическую функцию он ни имел помимо покровительства общине. Локальные боги общин — нередко боги-воины и всегда боги, ведающие плодородием стад и полей общины (это могут быть бог-громовец или боги подземных вод, хлеба, скота). Покровителями плодородия, несомненно, являлись и все главные «номовые» боги Египта¹⁵. Многочисленные ритуалы и культы, долженствовавшие содействовать оплодотворению земли, были широко развиты во всех земледельчески-скотоводческих архаических обществах¹⁶.

Культ божеств оплодотворения важен также женщины, предназначенным для материнства.

Вечное поддержание очажного огня стало, в сущности, ненужным с развитием зажигательных средств и могло сохраняться только по традиции. В одних странах наблюдается культ Огня как такового (особенно в жарких странах, где очаг был вне дома, ср. иранского *Ātarša*, индийского *Агни*, вавилонского бога с очень архаичным, общеафразийским именем *Гирру*). Здесь же, но также и в Европе большую роль играли праздники зажигания огня¹⁷. Там, где очаг — внутри дома, его охраняет, естественно, женщина, и его *principium volens* — женский дух, но он (как и бог огня) не связан с плодородием (почти неантропоморфная и безмужняя *Гестия* у греков, *Веста* с ее жрицами-девственницами в Риме); скорее уж они связаны с неплодородием, а если с неплодородием, то и со смертью (мотив тушения головни, вызывающего смерть, как в греческом мифе о *Мелеagre*). Богини очага, как кажется, не имели культа вне домашних стен, и мифологические сюжеты, связанные с ними, по-видимому, неизвестны даже и за пределами жарких стран, где нет внутреннего очага в доме.

Возраст пятый: главы семей становятся старейшинами. Там, где засвидетельствован шаманизм, часто (по необязательно) к этому возрасту относятся шаманы и шаманки; но даже где в прямом виде шаманизм не засвидетельствован, по крайней мере женщины этого возраста

становятся колдуньями, врачевательницами, родовспомогательницами, кое-где допускаются в число старейшин. Шаман (и вообще мудрец) может иметь власть и над богами; в то же время есть обычно и боги, специально дающие власть и/или мудрость, тайное познание. Сюда относится прежде всего бог Солнца как «всевидящее» божество, но также и другие благие силы, например в Месопотамии бог подземных пресных вод Энки (Эйа).

Весьма специфичен германский бог Один/Вотан/Воден, который оказывается во главе пантеона, особенно в эпоху викингов. Хотя имя его имеет индоевропейскую этимологию¹⁸, но сам он представляется субстратным шаманистическим божеством, недаром он связан с Мировым деревом, ясенем Иггдрасиль¹⁹. Мировое дерево, соединяющее три мира, — характерная мифологема лесной зоны — есть типичный путь передвижения шамана из мира в мир.

Отец Одина — некто Бор, сын некоего Бури, чудесно родившегося из камней, облизанных магической Короной; мать — дочь йотупа (великана). Она родила кроме Одина еще двоих сыновей — Вили и Ве (функции их неясны; они как бы прирожденные спутники, может быть аватары или заместители Одина). См.: МЭ, с. 23.

Один — не только бог, побуждающий к битве, обрекающий в ней на смерть и избирающий павших в Валхаллу (*Val-týr бог павших*, ср. Гермес *душепроводитель*, *psychoros* у греков), он же и бог человеческих жертвоприношений (путем повешения, что характерно для германцев, или пронзания копьем; он даже сам себя принес в жертву таким же образом, см. «Младшую Эдду» s. v. и сказание о норвежском конунге Старкаде у Саксона Грамматика, гл. VII). В «Эйрбюггя саге» рассказывается об обычае перед началом битвы бросать копье над вражеским войском, посвящая его в жертву Одину.

Как бог воинов Один часто коварен и вероломен, например разжигая распрю между родичами («зачинатель зла» — *Bólverk*, по Снорри). Хитрость и коварство снова связывают его с Гермесом. Нередко он несправедливо присуждает победу (может быть, потому, что спешит умножить свои собственные войска в Валхалле; туда, по одним поверьям, попадают все павшие воины, по другим — только любимцы Одина; но, согласно «Речам Гримнира», 14, часть павших отбирает Фрейя).

Один — оборотень («Круг земной», «Сага об Инглин-

гах», гл. VII): является в виде змеи, ворона, орла, коня и волка. Нередко он (опять же как Гермес) является странником, неузнаваемым, даже когда он в человеческом обличье (но его можно угадать по имени, так как его имена — это его скрытые эпитеты).

Один — мудрец. Неподалеку от корней Иггдрасиля вытекает источник мудрости, принадлежащий Мимиру (к лат. *memor* *память*, греч. *memnēizo* *вспоминаю*, др.-иран. *mīmagā* *память*). Один попросил у Мимира глоток мудрости и отдал за это свой глаз. Оттого Один — одноглазый.

Один — шаман, прорицатель и обладатель «меда поэзии», похищенного им у йотунов.

Один — «Всеотец». Однако это означает только то, что все люди — в его патриархальной власти: никаких антропогенических мифов, связывавших бы происхождение людей с Одним, не существует.

Имя «Один» не образует теофорных имен и довольно редко отражается в топонимике. Это связано, конечно, со зловецким характером этого божества. О возможных предположениях, почему Один/Вотан возглавил германский пантеон вместо прежнего Тора, см. с. 82. Помимо счета дней недели первое свидетельство об отождествлении Одина с римским Меркурием (к тому времени полностью совпавшим с греческим Гермесом) появляется у Павла Дякона в его «Происхождении рода лангобардов» (VIII в.), но уже Тацит говорит о Меркурии как о главном божестве германцев («Германия», VIII). В «Германии», XXXIX, Тацит упоминает о священной роще племени свевов-семнонов: «Все народы одной с ними крови сходятся... в определенное время в лес, священный для них... Здесь они от имени всего народа убивают в жертву человека и таким ужасным действием начинают торжественно справлять свой варварский обряд. И в других формах выражается благоволение к этой роще: никто не может войти в нее иначе как в оковах... Весь этот обряд имеет целью показать, будто именно здесь колыбель всего народа, где над всеми властвует бог (*regnatur omnium deus*)». Этот *deus*, несмотря на этимологическое совпадение с именем бога Тиваза-Тиу (Тюра), — на самом деле Вотан/Один, как видно из сопоставления с «Германией», XIII, и из «Старшей Эдды», упоминающей человеческое жертвоприношение в связи со священной рощей, сотворенной Одним (СЭ, «Вторая песнь о Хельги Убийце Хундинга», проза к с. 30):

«Один принес в жертву Дага, сына Хёгни в отпущение за убийство родича (букв. „за отцеубийство“). Один дал Дагу на время свое копьё. Даг встретил Хельги, зятя своего, в роще, называемой Фьётурлунд („Роща оков“). Он сразил Хельги этим копьём».

Жена Одина — Фригг, играющая незначительную роль (лишь в мифе о Бальдре). Нельзя ли главной богиней-матерью считать первоначально не ее, а жену Тора — Сив златовласую (метафора хлебов)? Однако Сив имела сына Улля еще до Тора, неизвестно от кого (как неизвестно и происхождение самой Сив). Не исключено, что Сив первоначально могла обладать ролью, подобной роли Фрейи (см. ниже), а не богини-«матери» и «резидентки», как Фригг. В МЭ (с. 11) упоминается и Лориди, сын Тора и Сив, в псевдогенеалогическом и явно искусственном контексте; культа он, несомненно, не имел. По контексту, Лориди — предок Одина! Ср., однако, другую, космогоническую генеалогию Одина в МЭ, с. 17—19.

Заметим, что возраст старцев (мужей старшего на данный момент поколения) всегда «лучше» возрастов более молодых: «да, были люди в наше время, не то, что нынешнее племя: богатыри — не вы!» Соответственно и космические поколения постепенно ухудшаются: «золотой век» Кроноса, «серебряный век» младших богов, «медный» и «железный» — нынешних людей. Такова же последовательность «качества» космических веков у индийцев. Правда, у месопотамцев и евреев боги решили уничтожить людей предыдущего космического века путем Всемирного потопа; но в более архаичной месопотамской версии причиной этому — не грехи людей того века, а каприз богов, обеспокоенных шумом, который творили люди; ни из чего не видно, что те люди были хуже нынешних, скорее они были именно лучше нынешних людей (ср. и в Библии: Быт. 6:4 — *’anšē haš-šēm славные, именитые люди*). В Библии же, однако, Яхве уничтожает допотопных людей именно за их грехи (Быт. 6:5,7) — но тут сохранились и известия о долголетию первых людей (Быт. 5), об общении женщин того времени (*bānôt hā’ādām*) с «божествами» (*bēnē hā’elōhīm* — Быт. 6:2,4)²⁰.

Смерть является еще одним мучительным переходом — из «нашего мира» в «иной мир», в инобитие (она может быть и инициацией в общину отошедших предков). Смерть наступает — каковы бы ни были ее естественные или на-

сильственные причины — обязательно в результате вмешательства некоего *principium volens*, исходящего чаще всего из Преисподней, но иной раз и из общей мифической среды. У скандинавов Один и его валькирии приносят смерть героически павшим в бою, и они достаются миру богов; прочие, и в том числе женщины, уходят в мир мертвых, Нифльхейм, к богине Хель. Однако, согласно эддической «Песни о Харбарде», 24, знатные, павшие в битве, достаются Одину, а рабы — Тору, но одна треть павших достается Фрейе. У греков женщин разила своей стрелой дева-войтельница, «ночная» и «лунная» Артемида, а мужей, не только воинов, но и умирающих от болезней, — Аполлон.

В Месопотамии судьбы всего живущего и существующего находятся у богов, записанные на глиняные таблички. Смерть является в виде крылатого чудовища — демона Нам-тар (шум. «отрезающий судьбу»); удел мертвых в загробном мире (где их судят Гильгамеш и, вероятно, другие герои прошлого) зависит отчасти от рода смерти (в бою, от болезни и т. п.), но главным образом от жертвоприношений потомков; с прекращением жертв мертвые осуждены на вечный голод в подземном мире²¹.

Мифы о смерти и ее преодолении являются центральными для египетской мифологии (с. 135 и сл.), но ввиду сложности и некоей уникальности ее мы не будем здесь их рассматривать. Сжато и ясно главные проблемы изложены Р. Антесом в МДМ и Г. Франкфортом²². Разумеется, интерпретация Франкфорта во многом не совпадает с той, которую предложили бы мы.

Результатом смерти является создание сообщества мертвых предков и соответственно культ (в сущности, кормление) предков.

* * *

Подобно социуму, и космос получает тоже свое возрастное членение; он может подразделяться на эпохи старших богов, титанов, нынешних богов и их потомков (например, героев-родоначальников). Эти эпохи составляют жизненный цикл богов и потому естественно завершаются их смертью: архаические боги могущественны, но не бессмертны. Конечно, и они, как и люди, не могут перейти в небытие, но только в инобытие.

В связи с этим космос может члениться на «века», разделяемые мировыми катаклизмами (всемирным пожаром,

«Один принес в жертву Дага, сына Хёгни в отмщение за убийство родича (букв. „за отцеубийство“). Один дал Дагу на время свое копьё. Даг встретил Хельги, зятя своего, в роще, называемой Фьётурлунд („Роща оков“). Он сразил Хельги этим копьём».

Жена Одина — Фригг, играющая незначительную роль (лишь в мифе о Бальдре). Нельзя ли главной богиней-матерью считать первоначально не ее, а жену Тора — Сив златовласую (метафора хлебов)? Однако Сив имела сына Улля еще до Тора, неизвестно от кого (как неизвестно и происхождение самой Сив). Не исключено, что Сив первоначально могла обладать ролью, подобной роли Фрейи (см. ниже), а не богини-«матери» и «резидентки», как Фригг. В МЭ (с. 11) упоминается и Лориди, сын Тора и Сив, в псевдогенеалогическом и явно искусственном контексте; культа он, несомненно, не имел. По контексту, Лориди — предок Одина! Ср., однако, другую, космогоническую генеалогию Одина в МЭ, с. 17—19.

Заметим, что возраст старцев (мужей старшего на данный момент поколения) всегда «лучше» возрастов более молодых: «да, были люди в наше время, не то, что нынешнее племя: богатыри — не вы!» Соответственно и космические поколения постепенно ухудшаются: «золотой век» Кроноса, «серебряный век» младших богов, «медный» и «железный» — нынешних людей. Такова же последовательность «качества» космических веков у индийцев. Правда, у месопотамцев и евреев боги решили уничтожить людей предыдущего космического века путем Всемирного потопа; но в более архаичной месопотамской версии причиной этому — не грехи людей того века, а каприз богов, обеспокоенных шумом, который творили люди; ни из чего не видно, что те люди были хуже нынешних, скорее они были именно лучше нынешних людей (ср. и в Библии: Быт. 6:4 — *anšē haš-šēm славные, именитые люди*). В Библии же, однако, Яхве уничтожает допотопных людей именно за их грехи (Быт. 6:5,7) — но тут сохранились и известия о долголетию первых людей (Быт. 5), об общении женщин того времени (*bānôt hā'ādām*) с «божествами» (*bəpē hā'elōhīm* — Быт. 6:2,4)²⁰.

Смерть является еще одним мучительным переходом — из «нашего мира» в «иной мир», в инобытие (она может быть и инициацией в общину отошедших предков). Смерть наступает — каковы бы ни были ее естественные или на-

сильственные причины — обязательно в результате вмешательства некоего *principium volens*, исходящего чаще всего из Преисподней, но иной раз и из общей мифической среды. У скандинавов Один и его валькирии приносят смерть героически павшим в бою, и они достаются миру богов; прочие, и в том числе женщины, уходят в мир мертвых, Нифльхейм, к богине Хель. Однако, согласно эддической «Песни о Харбарде», 24, знатные, павшие в битве, достаются Одину, а рабы — Тору, но одна треть павших достается Фрейе. У греков женщин разила своей стрелой дева-воительница, «ночная» и «лунная» Артемида, а мужей, не только воинов, но и умирающих от болезней, — Аполлон.

В Месопотамии судьбы всего живущего и существующего находятся у богов, записанные на глиняные таблички. Смерть является в виде крылатого чудовища — демона Нам-тар (шум. «отрезающий судьбу»); удел мертвых в загробном мире (где их судят Гильгамеш и, вероятно, другие герои прошлого) зависит отчасти от рода смерти (в бою, от болезни и т. п.), но главным образом от жертвоприношений потомков; с прекращением жертв мертвые осуждены на вечный голод в подземном мире²¹.

Мифы о смерти и ее преодолении являются центральными для египетской мифологии (с. 135 и сл.), но ввиду сложности и некоей уникальности ее мы не будем здесь их рассматривать. Сжато и ясно главные проблемы изложены Р. Антесом в МДМ и Г. Франкфортом²². Разумеется, интерпретация Франкфорта во многом не совпадает с той, которую предложили бы мы.

Результатом смерти является создание сообщества мертвых предков и соответственно культ (в сущности, кормление) предков.

* * *

Подобно социуму, и космос получает тоже свое возрастное членение; он может подразделяться на эпохи старших богов, титанов, вынешних богов и их потомков (например, героев-родоначальников). Эти эпохи составляют жизненный цикл богов и потому естественно завершаются их смертью: архаические боги могущественны, но не бессмертны. Конечно, и они, как и люди, не могут перейти в небытие, но только в инобытие.

В связи с этим космос может члениться на «века», разделяемые мировыми катаклизмами (всемирным пожаром,

всемирным потопом) — своего рода космическими инициационными обрядами²³.

Я. В. Васильков замечает, что новогодние обряды, символизирующие временное возвращение от порядка к хаосу и новое творение в конце «микровека» — года, также могут рассматриваться как «космические инициационные обряды». Отсюда, возможно, совпадение структуры между обрядами календарно-новогодними и инициационными.

Космогонические мифы соответствуют первому социально-психологическому побуждению к ориентировке в мире-космосе. Группируя мифологические сюжеты по их связям с социально-психологическими побуждениями, целесообразно начать с космогонии и космологии.

Побуждение к ориентировке в космосе предполагает и стремление к его интерпретативному упорядочению. Мифы о творении мира и людей одновременно являются поэтому и мифами о внесении «правил», строгого порядка в первичный неупорядоченный Хаос. По-видимому, характерно ознакомление с космологией вступающих в общину в возрасте перехода от детства к взрослому статусу. Также поэтому в космологических мифах нередко встречаются отголоски инициационных обрядов²⁴. Кроме того, они нередко содержат и осмысление физиологических процессов (зачатия).

Основные моменты, из которых для древнего человека состоит акт творения мира, были уже затронуты нами выше в связи с выражением образа «творения» в языке (на материале афразийских языков по данным А. Ю. Милитарева, см. выше, с. 26 и сл.). Там мы смогли отметить четыре основных тропических обозначения творения (зачатие от семени, роды, называние²⁵, лепка из глины²⁶). Первые два, конечно, следует объединить. Называние может предшествовать творению из семени, но творение может и ограничиться называнием, поскольку слово есть такая же «творческая» эманация человека или человекоподобного *principium volens*, как и семя. По той же причине общности семантических рядов творение может происходить не из семени, а из слезы и т. п.

«Глаз» входит в один семантический ряд с «источником» (см. семитск. 'ain- глаз; источник) и поэтому относится к метонимии плодородия. Если небо-отец, оплодотворяющий землю, и дождь есть то, чем отец оплодотворяет землю-мать, то также точно и «сле-

за»→«вода источника». Ср. также мифологическую роль Глаза бога Солнца в египетской мифологии²⁷. Семантический ряд «солнце→глаз» довольно естествен и широко распространен — ср., например, японский миф о богине Солнца Аматэрасу, созданной из левого глаза первосущества. Но заметим, что египетский «солнечный диск»→«глаз» охраняется «змеем» (уреем), как источник — драконом: универсальная, но не до конца понятая мифологема. (Ей посвящена огромная литература, как в египтологии, так и в психологии, начиная еще с Фрейда.) В Египте в семантическом ряду «змея→источник» место источника занимает Нил, вытекающий из пещеры, охраняемой змеем, и вновь уходящий туда(?) после окончания разлива. Медленное поднятие вод Нила не создавало метонимической ассоциации с одноразовым актом оплодотворения. Око бога (не Нила, а Гора, сына Исиды, обращающего смерть в жизнь) — метонимия источника вод — играет, однако, в египетской мифологии важную роль в качестве оплодотворяющего начала. М. Э. Матье указывала нам, что «слепой» по-египетски (и пошумерски? — *igi-nu-duh*) может быть метонимией «кастрированного» (на семантическую связь этих понятий по своему материалу указывал и З. Фрейд). Бальдр, скандинавский бог умирающей растительности, убит своим слепым братом Хёдом²⁸. Глаз Одина отдан Мимиру в обмен на знание: по семантическому ряду «источник — глаз — свет — солнце — всезнание»²⁹. Заметим, что в семитских языках «познание» означает также «половое совокупление»; таким образом, семантический ряд замыкается в кольцо.

Необходимость мужского семени для зачатия была, несомненно, известна из практических наблюдений; однако механизм зачатия был все же таинственным и требовал раскрытия в мифе³⁰; кроме того, для понимания физиологического акта зачатия не хватало понимания участия в нем женского организма³¹, хотя рождение ребенка женщиной было очевидно. Ассоциативно-метонимический вывод из практических наблюдений заключался в том, что мужское семя обладает силой творения. Тем самым можно забеременеть от всего, в чем может содержаться семя: от воды, где купался мужчина (или бог)³², от дождя³³ (семяизвержения бога небес³⁴), от ветра, несущего пыль³⁵. При этом, поскольку характер роли женского начала в акте зачатия неизвестен и даже неизвестно, обязательно ли его участие в этом акте для родов, то забеременеть может и мужчина (во всяком случае, бог), например египетский бог-творец Атум — от собственного семени. Действительно, первый, еще единственный, бог-творец почти неизбежно должен оплодотворить самого себя, тем более что первобытному человеку было известно, что семяизвержение вначале (в отрочестве) ни-

как не связано с женщиной. (Такая интерпретация творения лишь «почти» неизбежна, потому что первая тварь может родиться от предвечного «мирового яйца»³⁶ и т. п.) То, что зародилось, можно выплюнуть (как Атум выплевывает богов Шу и Тефнут) либо извлечь из головы (как Афины) или из бедра (как Диониса из бедра Зевса); у индийцев из бедра Индры рождается его сын и двойник Кутса; сам Индра вышел из бока своей матери. Осетинский громовержец Батрадз родился из опухоли на плече его отца. В хурритском мифе антибог, фаллический камень Улликумпи, выращен из плеча первосущества (атланта) Упеллури.

Однако практика знала и случаи бесплодия: итак, семя не однозначно ведет к зачатию³⁷. Поэтому происходят (по семантическим рядам) поиски «камня рождения», «травы рождения»³⁸ и т. п.

Первые создания могут быть рождены изо рта первобога в готовом виде (как Шу и Тефнут у египтян), либо сотворены путем их называния, либо могут возникнуть из яйца Великого Гоготуна (то же у египтян; можно и забеременеть, проглотив яйцо божественной пгицы, как это произошло в Китае с прародительницей династии Шан), но возможна (на любом этапе творения) и лепка созданий из глины³⁹. Всякое изображение предмета, подобно его имени, входит в один семантический ряд с самим предметом и потому равнозначно ему. Иногда предполагается вдыхание «дышка» (души) в неодушевленное создание⁴⁰. Ср. обряд «отверзания уст» мертвеца или статуи для придания им жизни (в Египте), называние статуй с той же целью (Шумер). «Жизнь» входит в семантический ряд «дыхания → крови»: ассоциативно-тропическое осмысление непосредственного наблюдения — жизнь «уходит» вместе с дыханием и/или кровью. Ассоциация «крови» также со «смертью» объясняет оскверняющую магию крови: женщина во время менструаций «нечиста» и нередко должна быть заперта в темном помещении, чтобы не осквернить поля или Солнца, роженица «нечиста», убийца «нечист» — требуется магическое очищение. Уже упоминалось, что в Месопотамии казнить женщину можно было только без пролития крови. Все это не имеет ничего общего с этическим осуждением убийства: такого осуждения не могло быть и не было в архаическом обществе.

Но, как сказано, «кровь» входит в один семантический ряд не только со «смертью», но и с «жизнью». Отсюда очень важный космогонический мотив — принесение богами в жертву первочеловека, или одного из своей собственной среды⁴¹, или одним из них — самого себя⁴²: все элементы неупорядоченного космоса были заключены в теле жертвы, и жертвоприношением завершилось сотворение упорядоченного космоса. Совершенно то же самое в скандинавской мифологии, где боги приносят в жертву йотуна (великана) Имира (Ymir), возникшего из холода и тепла, — с тем чтобы сотворить из его тела вселенную⁴³. В довольно позднем вавилонском мифологическом тексте («Энума элиш» — ANET, с. 67, стк. 137) рассказывается, что богиня старшего поколения Тиамат — «Море», восставшая против младших богов, была расколота, «как раковина», надвое для создания верхнего и нижнего миров. Ее супруг Кингу (ни его происхождение, ни этимология его имени неясны) был принесен богами в жертву, и из глины с его кровью были созданы люди⁴⁴.

Более архаичный вавилонский миф (ANET, с. 99—100) излагает дело иначе: Мами (Нинту), богиня-творец, по желанию богов создает из глины первочеловека Луллу, но говорит, что «[оживить его] мне не можно» (ittija la natū). Тогда Энки говорит богам о необходимости «очищения» богов, для чего «пусть убьют одного бога» и пусть Нинту «смешает его плоть и кровь с глиной». В результате создано четырнадцать маток, и семь из них рожают мужчин и семь — женщин⁴⁵. У тольтеков кости погибших людей предыдущего космического века кладутся в глиняный сосуд и оживляются кровью из фалла верховного бога Кетсалькоатля⁴⁶. Заметим, что миф о человеческом жертвоприношении или пролитии крови, необходимых для сотворения мира, не связан с каким-либо этносом или лингвистической семьей, но только с семантическим рядом «жизнь — кровь — смерть». Также и другие типы мифов не имеют определенной этнико-лингвистической привязки, но только привязки социально-психологические и экологические.

Нередко вначале сотворяются неполноценные создания (уроды, чудовища, титаны) или же создания непарные: первый блин комом, и начальное совокушение происходит «не по правилам» — так, по-видимому, в шумер-

ском мифе об Энки и Нинхурсанг, в японском — об Идзанаги и Идзанами (Э. Дейл Сондерс.— МДМ, с. 911 и сл.) и во многих других. Наконец создается пара, и начинается попарное размножение (так в космогенезе, так и в антропогенезе). Вообще принцип дискретной бинарности пронизывает все мифологическое мышление, и это, по-видимому, заложено глубоко в физиологии мозга. Сюда относятся противопоставления «черное — белое», «верх — низ», «горячее — холодное», «вареное — сырое», «да — нет», «добро — зло», «свое — чужое», «срединное — наружное» и т. д. до бесконечности: архаическое мышление бинарно, а не диалектично. (см. об этом у Леви-Стросса, *passim*). Сюда же, возможно, относятся и многочисленные близнечные мифы.

Эти мифы, по-видимому, не связаны специфически с каким-либо из перечисленных выше типов социально-психологических побуждений. Рождение близнецов в архаическом обществе рассматривалось как некое нарушение нормального миропорядка, и потому предвещающее необычные и нередко зловещие, конфликтные события; множество близнечных мифов связано с этой особенностью древней психологии. Но нередко они подчиняются общей бинарности мышления и связываются, например, с симметричной сменой периодов — дня и ночи и особенно природных сезонов, плодородного и неплодородного: шумерские Эмеш и Энтея — «Лето и Зима», греческие Диоскуры, «юноши Зевса» (= Неба) — Кастор и Полидевк⁴⁷, освобождающие из «плена» (вероятно, первоначально из Преисподней) свою сестру Елену и поочередно пребывающие по полгода то на Олимпе, то в Преисподней, шумерские брат и сестра Думузи-пастух (Лето) и Нгештинана-лоза (Зима), имеющие ту же судьбу (см. примеч. 40), скандинавские брат и сестра Фрейр и Фрейя или (сводные!) братья Бальдр и Вали: один — обреченный на Преисподнюю, другой — лишь поклявшийся за него отомстить (но первоначально, вероятно, ходивший за ним в иной мир)⁴⁸ и пребывающий в обители богов, библейские братья Каин-кузнец (и землелашец) и Авель (пастух)⁴⁹ — в двух последних мифах семантики круговорота растительности непосредственно не дано — возможно, она утеряна; ср. также индийских *divō parātau vñukov neba* — Ашвинов, или Насатья, божеств утра и

вечера, и т. д. Близнецами, дневным и ночным, являлись греческие (субстратные) Аполлон и Артемида и др.

Иногда, однако, эта простая бинарность переходит в довольно сложную структуру. Так, например, в египетском мифе Геб-«Земля» и Нут-«Небо» порождают близнецов Сетха (Сутаха) и Осириса — бога пустыни и бога плодородной земли — и близнецов Нефтис и Исиду. Но хотя Нефтис трактуют как супругу Сетха (это необходимо для дальнейшего — и позднейшего — спора Сетха с сыном Исиды Гором о праве наследования), никаких мифов о брачных отношениях Сетха и Нефтис нет (да и что может проистечь от брака с богом пустыни?). Иное дело Исиды и Осириса. Но в принципе Нефтис и Исиды — другая, особая бинарность, лишь приуроченная к первой: это противопоставление богини-«резидентки» (Нефтис, егип. nb. t hw. t *госпожа дома/двора*, ср. ее роль одной из супруг Осириса в тексте «Плач Исиды и Нефтис») ⁵⁰ и богини-воительницы Исиды, егип. *is.t*, (что странным образом означает *трон, сиденье*; почему так — неясно). Исиды — богиня бродячая, скрывающаяся, колдунья. Исиду отличает от многих или от большинства других дев-воительниц то, что она все же рождает солнечного бога Гора — правда, зачинает его она от мертвого Осириса ⁵¹. Этот эпизод вводит начало важнейшего для египетских верований мифа о соперничестве Гора с Сетхом, но оно связано с династической (!) проблемой наследования от брата к брату (Осирис — Сетх) или от отца к сыну (Осирис — Гор) — и поэтому не кажется особенно архаичным ⁵².

Осирис — несомненный бог плодородия. На изображениях мы видим, как злаки произрастают из мумии Осириса ⁵³. Что он — бог плодородия, видно и из его противопоставления Сетху, богу пустыни. Что он — умирающий бог, тоже ясно; убитый Сетхом, как все боги такого типа, он уходил в Преисподнюю, которой первоначально правил бог-шакал Анупис. Но в отличие от других умирающих богов растительности, лишь поглощаемых Преисподней, Осирис сам становится царем Преисподней, вершащим в ней суд. По обычной структуре мифов о богах плодородия, он должен был вернуться на землю, скорее всего оставив вместо себя заместителя в Загробном мире. Однако с воскресением Осириса дело обстоит не так просто.

Победив бога пустыни, сын Осириса Гор является к отцу (текст представляет собой извлечения отдельных отрывков из «Текстов пирамид» в компоновке М. Э. Матье):

«О Осирис, Гор защитил тебя! Гор приходит к тебе, он освобождает твои пелены и сбрасывает твои узы... Гор дал тебе свое Око... Гор соединил тебе твои члены, он собрал тебя, и нет недостающего у тебя. Тот схватил для тебя твоего врага, обезглавленного вместе с подвластными ему, и никто не пощажен... Встань! Ты дал свою руку Гору, сделал он так, что ты стоишь... Удали песок со своего лица, поднимись на своем левом боку, обопрись на своем правом боку, подними свое лицо, посмотри на то, что я сотворил для тебя! Я — твой сын, я твой наследник, я возделал тебе полбу, я вспахал тебе ячмень!.. Пробуждается Осирис, просыпается бог усталый, встает бог, овладевает бог своим телом...»

Мы имеем и изображение того, как Осирис поднимается на своем ложе (Матье М. Э. Древнеегипетские мифы, с. 114, рис. 39).

Однако он не возвращается к живым, а остается судьей Загробного мира (табл. XXIII). Но следует обратить внимание на рис. 29 (с. 56 в книге Матье): на нем — изображение гроба Осириса, что видно не только из авторской подписи к рисунку, но и из египетской приписки к самому изображению. Однако на ложе покоится мумия не Осириса, а... его сына Гора. Гробница изображена прорастающей растениями, и мертвец, следовательно, накануне воскресения. Таким образом, залогом Осириса в Преисподней, видимо, остался сам Осирис — только уже не как мумия, а как активно действующее существо и судья, а воскрес он в виде своего сына Гора. Недаром в коронационной мистерии фараонов умерший фараон отождествляется с Осирисом, а живой и воцаряющийся — с Гором. Сам Гор в приведенных изречениях является не только животворящей силой (через свое Око), но и непосредственно дарующим полбу и ячмень. Однако функции бога Гора не поддаются простому социально-психологическому декодированию, с одной стороны, потому, что образ сокологолового Гора, сына Осириса и Исиды, неразрывно слился с образом другого, тоже сокологолового Гора Бехдетского (Матье, с. 123) — сына и защитника солнечного бога Ра' против его врагов; и кроме того, культ того и другого Гора слился с культом царя.

Мы уже упоминали, что разлив Нила в Египте не входил в семантический ряд «совокупление — зачатие». Период засухи, сменявшийся внезапной волной идущих с юга красных вод нильского разлива, имел иной *principium volens*, связываясь с уходом в Нубию либо богини Хатхор, либо свирепой львиноголовой богини — Тсфнут или Сехмет — и возвращением ее в Египет, опьяненной таинственным красным напитком.

Помимо осирического мифа важнейшей для сохранения миропорядка мифологемой было в Египте представление об «оживлении» и «возрождении» того же персонажа (божества или царя) путем нового его рождения. Поэтому здесь наряду со старшей богиней-матерью (например, Хатхор) действует и младшая богиня-мать (например, Ма'ат)⁵⁴, магически содействующая не только порождению наследника, но и возвращению прежнего царя. Эту младшую богиню-мать не следует смешивать с богиней-воительницей (например, Сехмет, богиней-львицей).

* * *

Метонимически-ассоциативное осмысление причинно-следственной связи как *principium volens* не означает автоматически всеислия этой воли (на которую и человеческий социум пытается влиять); а значит, может и даже должно создаться представление о «противоволе», т. е. о *principium volens*, противостоящем благоприятному людям *principium volens*. Так возникают сверхъестественные существа, враждебные богам, которые также группируются по поколениям, функциям и побуждениям, которым они противостоят. Они могут составлять особый мир, противостоящий мирам богов и людей.

Одновременное существование трех или четырех миров (Небо, Средний мир, Земля, Преисподняя) обычно для почти всех мифологий. Но для скандинавской мифологии характерно совершенно особое представление не о «трех» (или «четырёх»), а о «семи» или «девяти мирах», существующих одновременно и населенных людьми, асами, ванами⁵⁵, альвами светлыми и темными, йотунами, двергами (карликами), вероятно, морскими существами, а также мертвыми (Нифльхейм, Хель)⁵⁶. Это, как нам предложила считать О. А. Смирницкая, следует — как и уникальные особенности египетской мифологии — связать с экологией среды обитания. Норвежцы и исландцы — земледельцы, скотоводы, рыбаки и мореходы — заселяют лишь узкую, прерывистую зону растительности по побережьям и вверх по долинам, которая только и воспринималась как мир людей. Он окружен, с одной стороны, миром моря и за морем — неким «внешним миром», Утгард, а с другой — миром или даже мирами гор, где есть свои не освоенные людьми долины, озера и т. п. Это — Йотунхейм, мир йотунов, живущих внутри скал, на «видде» — плоскогорье, знакомом оленеводам-саамам («финнам»), которые недаром считались

колдунами), но совершенно безвестном для скандинавского оседлого населения. Видимо, надо еще отличать враждебный скальный мир йотунов от благодетельных горных недр — мира dwarves и темных альвов; а есть еще отдельные миры леса и горной тундры. Это ощущение жизни на краешке горной, лесной и морской стихий и позже всегда было очень живо у скандинавов. Почему миров все-таки получается семь или девять — это другой вопрос, относящийся к еще не понятой нами магии чисел, но существенно, что скандинавский космос — многомирный. Поэтому эквивалент титанов в скандинавской мифологии — йотуны. — не предшествуют миру богов, а сосуществуют с ним.

Это было некоторое отвлечение в сторону — вернемся к более обычному трехмерному мифологическому космосу.

Либо сам первобог, либо последующие сотворенные божества создают «подмости» для мировых событий, разделяя первомир надвое (третий мир образуется в промежутке между ними). Если представляется, что Небо и Земля существовали уже до творца нынешнего мира, то этот истинный творец должен прекратить конкурирующее, «неблагоприятное, неправильное» творение (мифологема, широко распространенная в Старом и Новом свете): Урана кастрируют⁵⁷, бог воздуха Шу поднимает Нут с Геба, бог-громовержец Индра также разделяет брачную пару Неба и Земли (небо и земля — нераздельные — еще ранее уже могли быть созданы, чаще всего из водной бездны: в Египте — Атумом, в Индии, видимо, Варуной). Атум — световой или даже солнечный бог, творец *par excellence* в одном из вариантов египетской мифологии; в другом варианте творец — Птах (Pth), не имеющий другой функции, кроме «творения», «открывания» (афраз. *pth)⁵⁸.

Борьба творцов «нашего» мира с творцами «старого» мира или с возможным «конкурирующим» миром наиболее ярко и причудливо рисуется в хурритских мифах, дошедших до нас по большей части в хеттских переводах и переложениях⁵⁹. Хурритское происхождение их не подлежит сомнению, так как все названия местностей в них хурритские и названия богов — хурритские или заимствованные из аккадского в хурритский.

В древнейшие времена — сообщает одна песнь — был бог Алалу (или Алала; возможно, бог злаков), а Ану, бог

Неба, возглавлял других богов и в то же время прислуживал Алалу. На девятый год (век?) Ану сразился с Алалу, и тот упал в темную землю. Ану воссел на его престол, и могучий Кумарве («тот, что [бог] куммийцев» — «олимпийцев» хурритского пантеона) прислуживал ему. На девятый год (век?) Кумарве сразился с Ану, и тот улетел птицей на небо. Но Кумарве нагнал его, откусил ему детородные части и проглотил их, а самого Ану сбросил с неба. Ану проклиная Кумарве, крича ему, что он, Ану, обрюхатил его богом-громовником (=Тешшубом), рекой Тигром и славным Тасмисом (богом-близнецом или оруженосцем громовержца). Затем Ану скрылся на небесах, а Кумарве начал выплевывать богов. (В этом месте текст поврежден, и кажется, что выплюнуть бога-громовника Кумарве не удастся. Следует неясный и длинный пассаж, посвященный тому, как и каким путем удастся богу-громовержцу выйти из тела Кумарве; возможно, он вышел через его череп.)

Вторая поэма, «Песнь об Улликумми»⁶⁰, рассказывает о попытке старшего бога — Кумарве отомстить младшему — громовнику и его миру. Она содержит еще больше элементов чудесного и, как полагает Н. Б. Янковская, построена на вызывании шутовского страха и шутовской разрядки. Кумарве задумывает свергнуть громовержца; надев свои крылатые башмаки⁶¹, он покидает свой город Уркиш (в верхней долине Тигра); в холодном озере (совр. Гельджюк?) он находит гигантскую скалу и совокупляется с ней пятнадцать раз. (Следует лакуна.)

Океан, жалуюсь на сотрясение своего дома и страх своих слуг, посылает своего вестника Импелури пригласить Кумарве на пир. На пиру ради его убоготворения для Кумарве «скамью ставили, пища и питья ему несли, несли». Продолжается ритмическое описание съедения пищи и питья вина. (Опять следует лакуна.) Ночью (?) богини судеб и материнства приносят ребенка к Кумарве и, по обычаю, кладут его на колени отцу для нарицания имени; но ребенок встает из его тела как пик (острие меча?). Кумарве торжественно нарекает его «Улликумми» («Разрушитель Кумме», т. е. «Олимпа», града властвующих богов, и прежде всего громовержца). Ему поручается подняться до небес, стереть Тешшуба в соль и растоптать, как муравья. Он должен развеять богов с неба, растолочь их, как горшки. Но пока он не вырос, никто из богов не должен его видеть. Кумарве вызывает демонов Ирширра, а те уносят Улликумми в глубь земную и помещают его на бок (или плечо?) атланта Упеллури, на котором покоится мир. Однако до этого Ирширра показывают ребенка богу Элллилю, и тот обнаруживает, что он каменный.

На плече Упеллури Камень «рос, рос, рос» со страшной быстротой и наконец выставился из воды: воды моря опоясали его. С ужимом видит его бог Солнца и идет в дом Тешшуба, но там откачивается от еды и питья и советует богам бежать на небо.

Сестра Тешшуба, Иштар (хурритская Шавушка), упрекает богов за бегство и уводит их на священную гору Хази (Цапану западных семитов). Боги оплакивают свою судьбу, а Шавушка пытается пленить Улликумми своими чарами и пением. Из моря (от ее пения?) восстает Великая Волна и говорит богине: «Перед кем ты поешь... этот человек глух и не слышит, этот человек слеп и не видит, и нет у него милости. Иди, Иштар, зови твоего брата, пока (Камень) не осмелел, пока голова его не окрепла».

Боги золотят рога и хвосты своим упряжным быкам, готовясь вновь напасть на Камень, — начинается грандиозное сражение богов и стихий — безуспешное, если мы правильно судим по разрозненному тексту. Улликумми вырастает еще более, закрывая дворцы богов. За шумом богиня Хебат, жена Тешшуба, не слышит исхода битвы — не слышно ни зычного голоса супруга-громовержца, ни голоса Шувальятти (видимо, бога Преисподней). Посланная Хебат служанка не может найти дороги. Тасмис, спутник Тешшуба, надев крылатые сапоги, поднимается на высокую башню и приказывает Хебат от имени Тешшуба спрятаться в укромном месте, пока не настанет срок его победы. Не подхвати богиню служанка, она бы свалилась с крыши дворцовой башни, ее держали за руки, пока вестник не проговорил своей речи и не скрылся.

Боги советуются, на какие горные хребты им укрыться: царства богов больше не будет. Но тут Тасмис, друг и брат Тешшуба, надоумил его отправиться с ним к премудрому богу первичных вод Эйе, скрывающемуся в бездне Апусу. Однако перед Эйей им придется преклониться двадцать пять раз. Эйя обращается к атланту Упеллури: не знает ли он чего-нибудь о чудевище? Тот отвечает: «Когда на мне построили небо и землю, я не почувял ничего. Когда пришли и откололи небо от земли колуном, я не почувял и этого. А теперь я чувю: что-то в правом плече болит, но кто он, этот бог, я не знаю».

Тогда Эйя просит «прежних богов» достать из старинных хранилищ пилу (?) или древний кривой меч, которым небо было когда-то отрезано от земли. Эйя решает отрезать подошвы Улликумми. (Далее идут отрывочные фрагменты, из которых видно, что боги продолжают сражаться с Улликумми — может быть, с большим успехом? Но последняя таблица поэмы с ее развязкой не сохранилась.)

Н. Б. Янковская полагает, что битва должна была кончиться внезапным падением Улликумми и общим ликованием богов и людей. Она замечает также, что хеттский поэт вложил в свое произведение большое мастерство — здесь и повторы: ел, ел, ел, рос, рос, рос; здесь и ономастическое воспроизведение шипения Великой Волны и т. п. Поскольку хеттские ономастические эффекты построены на морфосинтаксических по-

вторых: memiskinzi... ishaniskisi... sunneskisi... и т. п., постольку нет ничего невероятного в том, что уже и в хурритском оригинале — а такой, несомненно, был — тоже были подобные морфосинтаксические повторы, например -oṣtaeṣ, -eṣtaeṣ и т. д.

Фаллический характер Улликумми вряд ли может быть подвергнут сомнению, но он никак не связан с плодородием. Улликумми — скорее *principium volens* слепой, неуправляемой страсти, скорее судьбы, чем любви и плодородия.

Греческая космогония по Гесиоду («Теогония») кажется много конспективнее хурритской. В начале ее — Хаос и Земля (Гейя) и стихийный, безличный Эрос; они создают Урана («Небо» ≈ Ану хурритов), Горы и Понт (Океан); Уран, возлежа на Гее^{61a}, порождает старшее поколение богов — титанов; один из них, Кронос, кастрирует Урана, но, в отличие от хурритского Кумарве, собственных детей он глотает, а не беременеет ими. В греческом мифе сестра-жена Кроноса, Рея, прячет ребенка Зевса, будущего громовержца, заставляя Кроноса вместо него проглотить камень, после чего спасшиеся младшие боги низвергают Кроноса на землю. Однако, как и у хурритов, новое поколение богов вынуждено выдерживать еще одну битву — а именно с гигантами, порожденными из крови Урана. Фигуры, вполне эквивалентной Улликумми, греческая мифология, однако, не имеет, если только не сопоставлять каменного слепого растущего гиганта с Эросом как *principium volens* слепой страсти.

В космосе существуют стихийные явления, соответственно — и божества стихий, среди которых живут и действуют людские социумы.

Небо как таковое (небосвод) безучастно к событиям жизни человека. За ним находится естественное местопребывание древнего поколения богов: далеко от людей, по ту сторону «тверди» — твердого каменного (лазурного) или металлического небосвода, в опричной, кромешной, внешней тьме (слав. «тъма кромѣшная» от «кромѣ» *вне*; англ. *outer darkness*; греч. *tò skótos tò exóteron*). Небес часто не одно, а три или семь — может быть, в данном случае результат непосредственного наблюдения: Солнце, плывущее по дневному небу, движется ближе звезд, выступающих вечером из-за неба, по которому шло Солнце, а «небо» движущихся планет и Луны явно бли-

же небосвода неподвижных звезд. В Вавилонии верхний⁶² небосвод — небо Ану, покоящегося⁶³ небесного бога; небо Иштар, если ее отождествлять с Утренней звездой, — это планетное небо; кому принадлежало первое небо — не вполне ясно.

Заметим, что действующие боги нынешнего поколения живут обычно не на самом небе, а на высокой горной вершине: К/Хундури хурритов, Олимп греков, Меру или Кайласа индийцев, Цапану (Хази, Касий) западных семитов; Асгард, обиталище богов-асов в скандинавской мифологии, также не всегда представляется находящимся на небе, иной же раз хоть и на небе, но с краю⁶⁴.

Как бы ни мыслился небосвод — он воспринимался как конкретный феномен, а не как некая «трансцендентная душа универсума»; универсум можно, конечно, в эпоху философии вывести из «неба», но небо не выводится из абстрактного «универсума».

В жизни социума главную роль играет не небо, а земля, но при этом земля плодоносящая. Поэтому важнее неба — атмосферические явления, прежде всего дождь, но на воображение он особенно воздействует в виде грозы, молнии и грома.

Ближневосточные боги-громовержцы хорошо известны нам по изображениям, где их атрибутами чаще всего являются высокая митра, двойной топор (или молот), горные, с загнутыми носками сапоги; их постоянное животное — бык. Это — шумерский (вероятно, до-шумерский) Ишкур, хурритский Тешшуб, лувийский (и хеттский) Тархунтс, урартский Тейшеба, западносемитский Хадду (Хадад). Число дошедших до нас мифологических текстов, связанных с ними, невелико; обычно они выступают как змееборцы⁶⁵.

Индийский громовержец Индра изначально мыслился прежде всего совершителем космогонического акта; его деяние — убиение Вртры, сокрушение Мировой горы (в этом он сходится с шумерским Нинуртой/Нингирсу, воинственным богом молодых, но не специально грозových сил, и с хурритским громовержцем Тешшубом, который вместе с братом сокрушил растущую гору Улликумми). Подвиг Индры (как и деяния иных громовержцев у других индоевропейских народов) мог приурочиваться к зимнему солнцестоянию; параллельная победа западносемитского (угаритского) Хадду над чудовищем Муту

(Смерть) тоже приурочивалась к смене времен года от сухого к дождливому. В любом случае имелась в виду пора, когда завершался космический период и, как полгали, силы старого века, века чудовищ, стремились уничтожению порядка и возвращению Хаоса. В этих условиях бог и должен был совершить свой космогонический акт, обычно воспроизводившийся в обряде. В условиях Индии центральным моментом в хозяйственном календаре было не зимнее солнцестояние и не другой «поворот солнца», а приход муссонных ветров, наступление после иссушающей жары сезона дождей — от своевременности этого момента только и зависело, будет ли урожай богатым или, наоборот, большинство ожидает голодная смерть. Поэтому в сознании индийских земледельцев миф о борьбе Индры с Вртрой тоже оказался приуроченным к началу сезона дождей, когда бог поражал демона засухи дубиной грома и выпускал из волю плененные им дожденосные тучи. Родился даже миф о битве Индры, бога дождя, с Сурьей-Солнцем. Кроме того, поскольку Индра выступал как главный племенной бог ведических ариев в период их расселения в Северной Индии, его мифология приобрела и явственный «героический» аспект: он — небесный патрон и двойник земного царя, предводитель рати, колесничный боец, разрушающий крепости «дасью», в образе которых слились представления о демонах и о реальных аборигенах су континента, сопротивляющихся арийской экспансии.

Мы уже отмечали, что в образе греческого громоверзца — Зевса его грозные черты уступают чертам общесветового божества, бога — правителя мира и предка аристократических родов. То же самое, вероятно, следовало бы сказать о римском Юпитере: его собственно римские черты, восходящие ко временам до синкретизма с греческим Зевсом, прослеживаются недостаточно ясно. Однако по имени он эквивалентен индийскому богу дня, а грозы, *Dyaus pita* (r).

Германский Тунор/Донар/Тор⁶⁶, отождествлявшийся с Юпитером, был первоначально, несомненно, главным божеством пантеона, пока не был вытеснен по ряду исторических причин, о которых мы говорили, Вотаном/Одном. Естественным образом, как местный общинный бог он обязательно был бы богом плодородия, даже если был бы связан с грозой, а что он был местным божес

вом, например некоторых частей Швеции, засвидетельствовано Адамом Бременским в XI в. Основной подвиг Тора — битва с мировым змеем Йормунгандом, порождением злого бога-трикстера Локи⁶⁷. Скальд Ульв Уггасон сообщает, что Тор его убил, но в «Старшей Эдде» («Песнь о Хюмире») говорится, что йотун, спутник Тора, перерезал леску, которой был влеком змей из своей стихии.

Хорошо известна эддическая песнь о сватовстве йотуна к Фрейе; переодетый невестой, в Йотунхейм прибыл на колеснице Тор и убил жениха («Песнь о Трюме» — СЭ).

Тор — благой бог, верный помощник, покровитель новооселенцев. Его жена, «златовласая» Сив, как упоминалось, вероятно, была когда-то богиней хлебов. Ср. с. 128.

Собственно небесным богом в первоначальном германском пантеоне следует считать Тиваза — Тиу, или Тюра, этимологического тезку Зевса греков, Юпитера римлян и Дьяус-питара индийцев. При распределении дней недели по богам Тиу достался вторник, день Марса. В скандинавской мифологии Тюр играет небольшую роль, будучи совершенно вытеснен Одинем и Тором; кроме того, важную роль в синкретическом стирании Тюра сыграло то обстоятельство, что *týr* значило (или стало означать) и *бог* вообще, и поэтому мифологемы, первоначально связанные с ним, легко переносились, например, на Одина (*Val-týr Тюр (бог) павших*).

В Египте, где дождь практически вообще не выпадает, бога-громовержца, естественно, и не было⁶⁸. Верховным богом здесь всегда было одно из солнечных божеств (Ра', Гор, локальный бог Амон, контаминированный с Ра'). В сухой Южной Месопотамии бог-громовержец (шум. Ишкур, аккадск. Адад) играет второстепенную роль, так как искусственное орошение имеет здесь во много раз большее значение, чем дождевое. Поэтому громовержец оттеснен от главенства в пантеоне богов божеством воздуха и ветра и всего поднебесного мира — Энлилем; но не менее важен культ доброго божества подземных вод (и мирового пресноводного океана, на котором плавает Земля и который дает влагу рекам и колодцам) — шум. Энки («владыка Земли»), аккадск. На́уа (Эйа, Эа) «Живой» или «Оживляющий». Несмотря на свою «подзем-

ность», Энки принадлежит к роду небесных богов — игггов и не входит в число богов Преисподней.

Морские боги — скандинавский Эгир-«Водяной» (из и.-*āk wjos), владыка морской стихии, и ван Ньёрд, хозяин рыбы греческие Посейдон, Нерей, римский (этрусский) Нептун, угаритский Йамм — встречаются, естественно, только у приморских народов (Йамм, подобно греческому Океану или Понту, относится к «старшим богам»; его побеждает бог-громовержец Ба'лу-Хадду у вавилонянок богиня Тиамат-«Море», побеждаемая Мардуком, тот относится к числу божеств первобытного Хаоса и введена в мифологию поздно; из ее расколотого трупа бог-победитель Марду создает Вселенную (шумерский эквивалент Тиамат — Намму играет совсем иную роль первоматери богов-творцов). Ср. скандинавскую богиню морской смерти Ран, параллельную владычине Преисподней — Хель.

Но в большинстве земледельческих обществ бог-громовержец возглавляет пантеон — германский Тунор/Днар/Тор, римский Юпитер, греческий Зевс (последние двое — также божества дня), западносемитский Хада (Эль-Хадад, Хадду, Ба'лу), хурритский Тешшуб, ураритский Тейшеба⁶⁹, лувийский Тархунтс, индийский Индр Вртрахан, иранский Вртрагна и т. д.⁷⁰. Части из них мы касались.

Система основных фигур пантеона у всех этих народов довольно сходна и включает, во-первых, громовержца и его супругу — богиню-«резидентку»: это германская Сив, римская Юнона=этрусская Уни, греческая Герта западносемитская 'Асират, хурритская Хебат, ураритская Хуба (?), или Баба (?), шумерская Нинлиль и многие подобные ей богини-матери и творцы или «резидентки» божественного творческого начала, как индийская Индрани; во-вторых, система обычно включает светового бога: это греко-римский (субстратный) Аполлон, индоиранский Митра или же прямо солнечного бога (шум. Уту, аккадск. Шамаш, хурритск. Шимиге, индийск. Сурья) и, наконец, богиню-воительницу. У скандинавов это Фрейя, но чаще ее как богиню-воительницу заменяет множественный образ валькирий; у греков это Афина и Артемида (обе субстратные), у римлян Диана (италийская) и Минерва (этрусская), у египтян Нейт (и Сехмет), у шумеров и аккадцев Инана/Иштар, у хурритов Шавушка, у индийцев Кали (и Апсара или множественные апсары).

Особенно интересная богиня — дева-воительница это западносемитская 'Анат, лучше всего известная и

угаритским текстам⁷¹. Она — богиня грозная, даже свирепая, богиня-охотница, сестра главного бога-громовержца Ба'лу-Хадду; эпитеты ее — *дева* (btlt) и *невестка бога Ли'ма* (jbmt Li'mm — или, в переводе И. Ш. Шифмана, *невестка народа* — может быть, точнее *невестка множества*)⁷². Перед нами явный образ богини — «девы-воительницы», представляющей (как и ее брат Ба'лу) молодых богов, возрастной класс юношей и девушек. В свете того, что выше (с. 124) говорилось об этом возрастном классе, не следует удивляться тому, что она может родить сына для Ба'лу и быть кормилицей для него.

У некоторых народов богини-воительницы выступают как множество, как некий разряд богинь; это, например, скандинавские валькирии, доставляющие павших героев с поля битвы в Валхаллу; или индийские апсары — они же, как показал Я. В. Васильков, девы «общего дома», где они обитают вместе с юношами-воинами (на небе — с гандхарвами); апсары уносят убитых воинов (кшатриев) на своих колесницах в райский мир Индры; у ирландцев это богиня Морриган и ее сестры Бадб и Маха (иногда вместе называемые «три Морриган»): они тоже уносят убитых с поля сражения. В формировании подобных представлений скорее всего проявилась особая функция половозрастной группы незамужних девушек в связи с «мужскими домами» («домами неженатых юношей») и воинскими союзами-братствами. В жестко регламентированных раннегосударственных образованиях Ближнего Востока основные группы воинов находились на содержании дворца, и для вольницы юношеских военных братств не было места; но богини-«воительницы» оставались побудительницами агрессии, как военной, так и сексуальной. Богини «сексуальной любви» как таковой неизвестны архаике: греческая Афродита — явно позднее переосмысление богини какого-то иного типа; римская Венера сохраняла черты богини плодородия и — в своей ипостаси Либитины — богини погребения и смерти.

Здесь следовало бы отметить, что как некоторый контур намечается до-шумерская мифология, принадлежавшая народу — носителю языка, условно называемого «евфратским». К этому до-шумерскому субстрату, видимо, относятся богиня-прародительница, лепящая людей из глины, Аруру; бог-предок (или бог хлеба) Алала; богиня-предок Белили; богиня-мать Кубаба; богиня плодородия (?) или утренней звезды (?) Ишхара (ср. ее «священный брак» с Гильгамешем); богиня-воительница Инана; бог Забаба,

возможно умиравший и воскресавший; световое божество — Солнца Уту, его супруга Ая с постоянным прозвищем «невест (ожидалось бы, чтобы она была лунным божеством, но признак этого незаметно; может быть, она — богиня-дева) и их сын и вестник — бык Бунене, вероятно грозовой бог.

Кубаба доживает до античного периода под именем Кибел или Кубебы (фригийск. Матар Кубиле, или Ма). Это богиня-матрица типа Деметры, но играющая роль скорее ее дочери Персефона потому что она уходит в Преисподнюю за своей мифологической «парой» — Аттисом («батюшкой»). Возвращение Аттиса из Преисподней сопровождалось оргиастическими обрядами типа обряд Иштар в Вавилонии и странным, на наш взгляд, обычаем самоослепления жрецов Аттиса ⁷³.

Помимо того, могут существовать собственные божества плодородия, о которых речь пойдет несколько ниже, — мужские и женские.

Бог Солнца ⁷⁴ (или света) — «всевидающий», а потому принцип справедливости (в жарких странах — и кары), оракулов, знания, у греков — искусств, поэзии («речи богов»). В Египте бог оракулов — Амон, тот отождествляемый с Солнцем. Однако эта социально-психологически очень важная функция, как и вообще всеведение и дар пророчества, может приписываться и другим божествам; параллельно с рядом «Солнце — свет — видение — знание (прозрение) — справедливость» существует и ряд «ночь — тайна — (тайное) знание». В греческой мифологии дар провидения свойствен световому богу Аполлону и морскому богу Протею (или Нерею), спускному, подобно скандинавскому Одину, сменять облики и ночной богине Гекате, ипостаси Артемиды. Египетский премудрый ибисоголовый бог Тот — тоже лунное, в принципе ночное божество (почему он впоследствии синкретически отождествлялся с греческим Гермесом, богом ночных страшилок и перекрестков дорог, очень похожим шумерского бога Хендурсанга, бога дорог и света в ночи).

Гермес и подобные ему боги имели обычно также аспект кровителей путников и в то же время ночных разбойных набегов воровства и т. п. Как бог путников, он — водитель душ в Преисподнюю. Вавилонский бог Ишум, отождествляющийся с шумерским Хендурсангом, становится «вестником» бога чумы и смерти Эри. Этимологически *išum*, видимо, означает *огонек* (свет в ночи).

У ведических индоариев очень близок Гермесу Пушан — указатель путей, хранитель странников, бог, помогающий отыскать потерявшийся скот; он же направляет души умерших на их смертный путь. Священное животное Пушана, как и Гермеса козел (вожак?). Сближают Гермеса с Пушаном также связь

стадами, способность наделять богатством и ряд других признаков⁷⁵. В индийской мифологии риши (мудрец) Нарада — покровитель музыки (как и Гермес), вестник богов, курсирующий между миром земным и небесным, но также трикстер: подстрекатель, сеятель раздоров (А. В. Парибок).

Гермес выступает тоже и как бог-трикстер, но этот тип божества наиболее четко выражен как будто в основном в лесных мифологиях: таковы, например, Локи скандинавов, то ли ас, то ли исчадие Преисподней, бог — пародия на Одина (связанный, как и он, и с мастерами-ремесленниками), и японский Сусаново (заметим, что, по новейшим исследованиям, японский язык относится к одной лингвистической семье с языками тунгусо-маньчжурских племен, типичных жителей тайги и шаманистов). Бог-трикстер нередко бывает и богом-умельцем, но у греков последняя функция закрепилась за богом-кузнецом Гефестом. Ср. у западных семитов бога Кусар-ва-Хусаса — «Премудрого и Памятливого». Трикстерские и карнавалы (и фаллические) черты содержат также мифы о греческом винном и виноградном боге Дионисе с его свитой силенов, сатиров, менад. С другой стороны, карнавалы и фаллические (?) обряды в Месопотамии связаны с богиней любовной страсти Инаной-Иштар (см. не раз уже цитировавшийся «Эпос об Эрре»). Вообще трикстерские и карнавалы моменты необходимы как «игровая разрядка» в числе социально-психологических побуждений, но они, по-видимому, нередко являлись побочными к другим *principia volentes*.

Разрастание бога-трикстера в целые кланы лесных трикстеров (сатиров и т. п.), может быть, имеет аналогию в превращении единой богини-воительницы в отряды валькирий у скандинавов.

В лесных обществах (охотничьих или сохраняющих охотничьи особенности мифологии) даром провидения и вообще эзотерического знания (включая «язык богов», поэзию) наделен шаман в его человеческой и божественной ипостасях, т. е. могущественное существо, способное подыматься на небо и опускаться в преисподнюю (с помощью Мирового древа, клубка ниток и т. п.). Таков скандинавский бог Один, тоже «темный» бог-шаман, бог-стражник на земле, бог-воин и бог-распорядитель этого мира, вытеснивший громовержца Тора с его главного места в пантеоне. Оракулами в Скапдинавии кроме Одина ведают и Фрейр: как бог плодородия, он мог быть первоначально семантически связан и со смертью (человеческие жертвоприношения!). Может быть, существенно, что Фрейр — не ас, а сын главного вана, бога Ньёрда (и, вероятно, его жены-сестры Нертус, засвидетельствованной для нас лишь у южных германцев?)⁷⁶.

То обстоятельство, что Один стал главой пантеона скандинавских богов, интерпретировано нами выше (с. 82). Существенно, что локально главным богом може стать

любое божество. Помимо других возможных функций он и в качестве бога-предводителя и пред обычно входит в состав триады, образующей нуклеарную семью в составе «большой семьи» или «общины» божественного пантеона. Таковы и триады Один — Фригг — Бальдр (или Вали), Тешшуб — Хебат — Тилла (и Шаррума) у хурритов, Осирис — Исида — Гор у египтян и мн. др.

Бог Солнца (или света) повсюду играет важную роль и это естественно. В Вавилонии и особенно в Египте культ самого Солнца как такового, как божественного явления, играл огромную роль, которая могла быть не только созидательной (свет, справедливость, антиподы ночи, мира и зла), но и разрушительной, особенно в южных странах (палящий, иссушающий зной). С богом Солнца были связаны космологические мифы, осмысляющие движение этого светила (в Египте его рождает богиня Неба Ну и она же его проглатывает перед наступлением ночи или он, победив злобного змея, который проглотил бы его на закате, плывет на ладье от восхода, чтобы снова быть проглоченным змеем, а затем плыть по Преисподней, в обратную сторону). В Вавилонии Солнце-Шама входит и уходит через ворота, ведущие в некий «заземный» мир, но движение его обратно с запада на восток, сохранившимися мифами не объясняется (лишь в доисторические времена засвидетельствован обычай класть мервону в могилу лодочку, слепленную из глины, — возможно, для плавания через «реку смерти» или для «обратного» плавания через Преисподнюю). Иногда Луна является ночным солнцем, но чаще Луна и Солнце — брат и сестра (или сестра и брат), потому что их нередко можно видеть на небе одновременно. Для Вавилонии, как уже упоминалось, важнее аспект солнечного божества как всевидящего, блюдущего справедливость, соответствующая побуждению человека избавиться от дискомфорта в справедливости.

Для индоевропейских народов малохарактерно поклонение Солнцу и Луне как небесным телам. Правда, специальные боги этих светил существуют (сканд. Соль, лат. Соль, греч. Гелиос, индийск. Сурья), но, кроме Сурьи они почти не пользуются культом (а у греков относят к детям титанов)⁷⁷. Зато благосклонным всеведением здесь обладает бог дня и света — греческий Аполло

он же — бог оракулов (подобно вавилонскому Солнцу-Шамашу) и эзотерических знаний вообще и потому, как уже упоминалось, поэзии. У индоиранцев это Митра, бог дружбы, союзных клятв и т. п. — таков, видимо, его архаический облик (у отдельных иранских племен он — прямо бог Солнца)⁷⁸. Сестра Аполлона — Артемида-дева (отождествляемая с несколько отличной римской Дианой). Она сохраняет архаические черты Владычицы зверей, но также и лунного божества. Соотношение ее с Луной как с небесным телом — примерно такое же, как соотношение Аполлона с Солнцем; на небе она Селена (Луна), на земле — Артемида, в Преисподней — Геката; но скорее, чем лунная, она почная богиня, карающая, смертоносная дева-воительница. Однако она — или по крайней мере ее римская ипостась Диана — также богиня-родовспомогательница — может быть, потому, что в ее руках и жизнь и смерть? Имя Артемиды — субстратное, но ее малоазийская тезка, многогрудая Артемида Эфесская (лидийск. Артимус) вряд ли имеет с ней типологическую связь.

Поскольку Солнце непосредственно не участвует в акте оплодотворения Земли, пол солнечного божества может колебаться: египетский Ра', латинский Соль, греческий Гелиос и одноименный ему индийский Сурья, а также месопотамский Уту/Шамаш, хурритский Шимиге и урартский Шивини — боги, но скандинавская Соль, угаритская Шапш, южноаравийская Шамс и хеттское (субстратное — хаттское, т. е. западнокавказское) божество Солнца, а также дочь индийского Сури, тоже сурья — богини. Скандинавский и славянский Месяц — мужского пола, греческая Селена — женского (субстратная, ср. урартскую Шеларди /*Sel-ardi/). В индоиранской среде бог Месяца отождествляется с божеством «экстатического», «божественного» напитка Сомы (иранск. Хаума, м. р.); но такой связи нет у германского лунного бога *Máni (букв. *измеритель*).

Шумерский бог Луны Нанна (он же Суэн, по-семитски Син) является божеством-быком по метонимической ассоциации между молодым месяцем, на широте Месопотамии лежащим на небе горизонтально, и рогами быка (но также и ладьей, на которой поэтому Син в своем антропоморфном облике и плывет по небесам). Поскольку он — бык, то его супруга Нингаль — корова; тем самым эти божества включаются в семантический ряд животного плодородия: священный брак Сина и Нингали метонимически (но вполне натуралистически) разыгры-

вался как совокупление жреца и жрицы в масках быка и коровы. Этот брак, также по метонимии, должен был обеспечивать плодородие «нома» Ур, где Син и Нингал были главными божествами местного пантеона ⁷⁹.

Из звезд наиболее важна для людей — а именно для сельскохозяйственного труда — Утренняя звезда (планета Венера), в Шумере — звезда богини Инаны. В г. Уре Уту (бог Солнца, семитск. Шамаш) и Инана (семитск. Иштар) — дети от брака бога Луны Сина — локального а потому верховного божества — и его жены Нингали это не мешает тем же Уту/Шамашу и Инане/Иштар быть в соседнем Уруке детьми бога небес Ану, локального бога Урука. Астральное значение богини Инаны/Иштар совершенно подчиненное; на ее действительной роли мы остановимся ниже ⁸⁰.

Завершая картину космоса, следует обратиться к нижнему миру. Вообще говоря, разделение космоса на верхний, средний и нижний миры не вполне однозначно отражается в отдельных мифологиях. Так, в античной мифологии боги нынешнего поколения, свергнув старших богов Урана и Кроноса, поделили мир на небо (Зевс-Юпитер) землю (Аид, или Гадес-Плутон) и море (Посейдон-Нептун); но на самом деле Зевс, несмотря на имя (<i>i.e. diūs небо), — не бог небес как таковых, а бог-громовник и правит хотя и с небес (или с Олимпа), но не столько небом, сколько средним, нашим миром; да и Аид правит не землей, а подземным миром, Преисподней. Таким образом, архаическое деление на три мира вроде бы и сохранилось, но переосмыслено в соответствии со своей местной экологией.

В вавилонской мифологии трехчастное деление космоса соответствует трем главным богам: Ану (небосвод) Энлиль (ветер, воздух), Энки (подземные воды). Ану — хотя и покоящийся, но не свергнутый бог; но правит «нашим» миром не он, а Энлиль-Бел («Владыка») ⁸¹ Властитель Преисподней в число верховных трех не входит, да и не вполне ясно, кто, собственно, в ней господствует. Первоначально — Эрешкигаль, «Владычица Великой Земли», богиня-дева (хотя различные злые демоны являются ее «порождениями», но отнюдь не ясно, от какого отца и как они рождены ⁸²). Эрешкигаль — соперница и подземное соответствие Инаны. Переход в обще

вавилонском пантеоне власти в Преисподней к мужскому, первоначально локальному божеству — Нергалу, видимо, миф вторичный, хотя само имя Нергал (шум. Не-эрегал, по У. Ф. Лэмберту: «Свѣточ Великого жилища») указывает на его исконно хтонический характер (быть может, в качестве ночного светила?). Но, конечно, не случайно, что, согласно мифологической поэме II тысячелетия, до н. э., Нергал должен был овладеть Эрешкигалью против ее воли⁸³. Похожа на Эрешкигаль германская (скандинавская) владычица мертвых, чудовище Хель.

Хотя именно земля родит хлеб, но только в Египте и Преисподней⁸⁴ и хлебом правит один бог, а именно мертвый Осирис; в Греции хлебом правит богиня земли-матери Деметра, которой бог Преисподней Аид приходится только зятем (он похитил ее дочь Персефону); а в Шумере «владыкой земли» является, по этимологии его имени, Энки, бог подземных вод, но рождением хлебов ведают специальная богиня Нисаба или любая из локальных богинь-матерей. В то же время местонахождение предков, влияющих на благополучие их потомков, безусловно, в Преисподней. Мы обнаруживаем, что Земля как мир мертвых и Земля как родительница хлебов могут попасть как в один семантический ряд, так и в разные.

Регулярность периодического рождения хлебов обеспечивается в Египте осирическим мифом и культом (отсюда — гипертрофия культа мертвых в этой стране), в Месопотамии и вообще в Передней Азии — обрядом «священного брака», известным в прошлом и индоевропейцам, видимо и славянам⁸⁵. У греков хлебá выращивает богиня-мать Деметра, но сезонное обновление Земли зависит не от нее, а обеспечивается похищением ее дочери Персефоны Аидом в Преисподнюю и затем ее периодическим возвращением. Именно возвращение божества на Землю порождает жизнь растений, животных и людей — Преисподняя не родит хлеба, она, напротив, ответственна за временную смерть хлебного зерна и вообще за прекращение жизни на Земле.

Как видим, мифические сюжеты, осмысляющие земледельческий цикл, разнообразны. Может быть, по происхождению они полицентричны. Особые варианты мифов должны были возникать и возникали в связи с садоводством, виноградарством⁸⁶. Иные мифы складываются в

горных и лесных зонах, где земледелие связано с грозами и горными ливнями, иные — в степных зонах, вымирающих в течение палящего лета.

Боги-громовержцы, боги ливней, о которых мы уже говорили в другой связи, играют особую мифологическую роль в горно-лесных районах архаичной земледельческо-скотоводческой зоны. Одни, как скандинавский Тор — по одной причине, греко-римские Зевс и Юпитер — по другой, проявляют интересующие нас здесь черты недостаточно рельефно, а индийский Индра слишком связан со специфическими природными условиями муссонной зоны. Поэтому мы ближе остановимся на громовержцах ближневосточной зоны. Хетто-лувийский Тархунтс, хурритский Тешшуб, урартский Тейшеба, западносемитский Ба'лу/Хадду, месопотамский Адад/Ишкур уже с глубокой древности отождествлялись между собой и обозначались одной и той же клинописной идеограммой. Из этой группы богов-громовержцев мы исключим месопотамского Адада/Ишкура как игравшего второстепенную роль в малождливой Месопотамии, урартского Тейшебу, о котором в чисто мифологическом плане известно слишком мало, и хетто-лувийского Тархунтса, фигуру, очень рано подвергнувшуюся контаминации и синкретизации.

Мы остановимся на западносемитском типе божества — Ваале, причем не будем пытаться отделять его от других мифологических фигур, сюжетно с ним связанных. Как нам кажется, на основании вышеизложенного читателю и самостоятельно нетрудно будет отчленить различные *principia volentes*, внешние по отношению к тому началу, которое нас здесь будет занимать в первую очередь.

Западносемитская мифология известна нам по теофорным именам⁸⁷, по случайным реминисценциям в Библии, по античным, довольно неточным свидетельствам о финикийско-пунической мифологии (более поздней, но восходящей к архаическим представлениям), по некоторым западносемитским культам, воспринятым и сохраненным египтянами⁸⁸ и хеттами⁸⁹, но лучше всего — по текстам из города Угарит, восходящим в основном к XIV в. до н. э.

Угарит находился в северной части средиземноморского побережья Сирии и имел смешанное западносемитское

и хурритское население. В противоположность довольно распространенному ранее мнению, угаритяне не были финикийцами; их говор принадлежал к другой, аморейской подветви западносемитских языков и в то же время отличался от аморейских говоров Северной Месопотамии и Внутренней Сирии, известных по ассиро-вавилонским источникам. Угаритяне пользовались квазиалфавитным письмом в виде клинообразных значков, которые писались на глиняных табличках; но к шумеро-аккадской клинописи это письмо прямого отношения не имело, а скорее являлось одной из ветвей древнезападносемитского словесного письма, потомками которого являются также финикийский и последующие семитские и европейские алфавиты. Есть основания предполагать, что угаритяне причисляли себя первоначально к западносемитскому племенному объединению Диднум, или Диданум, библ. Дедан⁹⁰; основная масса диданитов впоследствии вошла в состав арабов.

Из Угарита дошли различные культовые тексты: списки богов (из которых видно, что существовали твердо установленные отождествления между западносемитскими и хурритскими богами угаритского пантеона, а также между теми и другими и аккадскими богами), затем заклинания и, что особенно важно, эпические песни мифологического и героического содержания, вероятно находившие применение в культе⁹¹.

То, что мы предоставили самим читателям судить о системе западносемитских *principia volentes*, объясняется отчасти тем, что их непосредственно воспринимаемая классификация затрудняется обычаем по возможности заменять священные собственные имена богов нарицательными: 'il 'ilum бог (вообще), ba'l, da'lum муж, хозяин, господин (вообще; ср. библ. «ваал»), 'adōn господин, господь (ср. греч. Adonis, др.-евр. 'Adōnāi). Как и в Месопотамии (да и повсюду), божество, играющее роль отдельного *principium volens* в «общей» мифологии, могло локально быть главным богом данной общины и поэтому выступать там в качестве *principium volens* плодородия⁹². Этот обычай способствовал раннему отождествлению божеств, генетически и функционально различных, а также различению по эпитетам богов, генетически идентичных, но имевших культ в разных местах. Вопиственный бог Преподней Рашу (хурритск. Иржаппа) был главным богом

Аласии на Кипре, а потому был там, очевидно, ваалом; в Угарите Ваал 'Алияну (И. Ш. Шифман переводит «Силач»), Ваал Хадду («Громовник») и Ваал горы Цапану слились в образе одного божества, которому приписывали подвиги всех; в Сидоне был собственный Ба'ал Цидон, подругой которого была не 'Анат, как у угаритского ваала, а 'Астарт (Астарта). В Тире роль ваала играл «царь города» Мелькарт. В Карфагене поклонялись «Великой Тиннит, образу (?) (rōnē) Ваала (=Мелькарта) и господу ('adōn) Ваалу Хаммону („Палящему жару“»); этот второй ваал отождествлялся с античным Кроносом (Сатурном) и, следовательно, соответствовал 'Илю угаритяи, богу старшего поколения. Женой его (Гера по-гречески), видимо, была 'Астарт — вероятно, соотнесенная с 'Асират других западных семитов. Мелькарт, как представляется, был равен Ваалу/Хадду («Громовнику»); у греков он отождествлялся с Гераклом и, по-видимому, также с Зевсом. Был еще Ба'ал Цамд, ваал пашни, и др.

В целом западносемитский пантеон являет нам уже привычный набор богов: формально во главе стоят Эль ('Иль), «бог» *par excellence*, и его жена 'Асират. 'Иль обитает у истока мировой Реки, у «обеих бездн» (IDIM и IDIM, угар. thmtm), т. е. вод подземных и вод над небесным сводом; он назначает богов-царей поднебесного мира и утверждает разные их предприятия; но, вообще говоря, он, как сказано, бог старшего поколения, подобный Ану месопотамцев и хурритов⁹³. Он же и бог-творец (bnu bwt), что сказывается, между прочим, в том, что его жена, 'Асират-Рахмай⁹⁴, им же и сотворена. 'Асират является типичной богиней-«резиденткой»⁹⁵. Согласно мифу о браке 'Иля с 'Асират (вряд ли с 'Асират и Рахмай), от него рождаются боги-близнецы Шахару и Шаламу — Утро и Вечер, аналоги хурритских Хурри и Шери, греческих Диоскуров и индийских Ашвинов-Насатья. Был ли соответствующий браку 'Иля и 'Асират земной обряд, представляется нам неясным.

Божествами Дня и Ночи были богиня Шапш-«Солнце» и бог Йариху-«Месяц»; женой Йариху была популярная богиня Пиккаль, т. е. шумерская Нингаль, и на эту пару переносились мифы, в Месопотамии связанные с Нингаль и Сином (Нанной).

Богом — подателем пицци был, как нам представляется,

Даган, о котором в угаритских контекстах известно мало. По античным данным, у филистимлян Даган изображался в виде человекорыбы (по созвучию с *daḡ рыба* и в соответствии с рыбной пищей приморских жителей?), но конечно это был, может быть, бог-кокос.

Для Угарита главными божествами «актуального» правящего поколения были Ба'л (Ваал) (в образе которого соединялись Ба'лу 'Алияну и Ба'лу Хадду) и его сестра-возлюбленная 'Анат. Последняя имеет все обычные черты воинственной и кровожадной богини-девы (*batūlatu deya* и есть ее постоянный эпитет, ср. примеч. 72). 'Анат играет важную роль в большинстве мифологических текстов. Статус «девы» не мешает ей родить божественного теленка от соития с Ваалом в образе быка⁹⁶ (подобно шумерской Нингал, рожающей телицу от быка).

Ваал является героем нескольких угаритских мифологических сюжетов, видимо различного происхождения и первоначально связывавшихся скорее всего с разными ваалами. Мы изложим их в порядке космологическом, а не в том, в каком они обычно перечисляются на основании фрагментированных текстов.

Обитает Ваал на реальной горе Цапану (совр. аль-Акра), но это обиталище отождествляется и с небом.

Первый миф, в нашем понимании, — космогонический; он относится к борьбе Ваала с Морем — Йамму; это дублет вавилонского мифа⁹⁷ о борьбе Мардука с Морем — Тиамат, с той разницей, что Тиамат — чудовище женского пола, а Йамму — мужского, но оно, как и Тиамат, раскалывается надвое в процессе сотворения обитаемого мира.

Второй миф явно имеет отношение к Ваалу Хадду («Громовержцу») и описывает убийство им змея Литану (или Лутану), обыкновенно отождествляемого с библейским космическим змеем Левиафаном — *Liwuātān*.

Третий миф, наиболее самобытный, — о борьбе Ваала с другим сыном 'Иля — Муту («Смертью»). Муту манит Ваала в «место отдохновения», т. е. в Преисподнюю, тот, видимо, отказывается (?); тогда Муту убивает Ваала в момент «священного его брака» со львицей (вспоминается египетская богиня-дева — львица Сехмет, но здесь имеется в виду, вероятно, 'Анат). 'Анат отыскивает и оплакивает труп Ваала и уносит его на гору Цапану, а затем жалуется 'Илю и 'Асират на то, что они допустили его гибель. 'Иль

и 'Асират назначают вместо Ваала нового царя — бога 'Астара (парэдра 'Астарт-Астарты, западносемитского варианта Иштар; в собственно угаритской мифологии, однако, ни 'Астар, ни 'Астарт не играют особо важной роли. 'Астар, как упоминалось, был — в числе прочего? — богом Вечерней звезды, Люцифером, как 'Астарт — богиней Утренней звезды). Затем 'Анат требует от Муту возвращения Ваала живым и кончает тем, что разрубает Муту на мелкие кусочки и рассеивает их на поле. Начинается возрождение жизни на Земле, Ваал истребляет сынов 'Асират (очевидно, титанов)⁹⁸. Муту тоже возрождается, и между ним и Ваалом начинается новая битва. Богиня Солнца Шашш проклинает Муту, и дело оканчивается миром между обоими богами.

Этот миф хотя имеет определенные переклички с обычным мифом об умирающем божестве растительности, однако явно не сводится к нему. Ваал в различных мифологических контекстах является то в виде быка, то также и в виде пастуха, этим напоминая шумерского Думузи. С другой стороны, Муту — Смерть, но он же в каком-то смысле и Хлеб (погребаемое зерно?), и борьба завершается гармоническим миром между обоими началами — грозным и пастушеским началом Ваала и «смертным» земледельческим началом Муту. Отмечается, что финикийская ипостась Муту, Мот, согласно Филону Библискому, предстает в виде первичного земляного грунта или ила, из которого прорастают «семена творения». Вероятно, правы исследователи, по мнению которых особенности этого мифа объясняются тем, что присредиземноморская полоса Ливана и Сирии не знает сезона, вовсе мертвого для растительности. Во всяком случае, не следует искать прототип мифа в некоем единичном катастрофическом событии (С. Гордон) или связывать его с семилетними климатическими циклами (он же). Скорее следует видеть здесь *principia volentes* зимнего дождливого и летнего сухого, очень знойного сезона.

Четвертый миф был посвящен гибели Ваала ('Адōна?) на охоте в борьбе с чудовищами-«Пожирателями» и, по мольбе «дочери 'Иля» (= 'Анат?), возможно, возрождению его. В литературно преображенном виде это, конечно, тот самый миф о Веспере и Адошсе, который мы знаем через Овидия. По Филону Библискому, гибель на охоте —

судьба «Вышнего» ('Эльйун), бога на одно поколение старше, чем Небо (=Ану), и на два — чем Эль ('Иль). В Библии Эль-'Эльйон отождествляется с Яхве-'Адонаем. Но в Угарите Вышний равен Ваалу (в мифе о герое Картату).

Мы оставляем в стороне не вполне нам ясный миф о построении вселенского дома-храма для Ваала; храм сооружает угаритский бог-умелец Кусар-ва-Хусас (хурритск. Мадаэ-Хассиссаэ — «Премудрый и Памятливый»), играющий немаловажную роль и в других мифах.

В этой связи надо упомянуть и богинь-«Премудрых» (ktrt; И. Ш. Шифман переводит *пригожих*, но наш перевод подтверждается хурритским соответствием корню ktr-: mad- *быть мудрым*). Судя по мифу о Ваале и Йамму, они обитают во владениях Йамму, следовательно — Хаоса и Смерти, но они же — родовспомогательницы. Вероятно, они — богини судеб, вроде мойр или норн.

Переходим к мифологическому претворению побуждения к общей и сексуальной агрессивности, к удовлетворению полового инстинкта.

Наряду с богами-воинами, обычно (хотя и не всегда) обладающими и другими свойствами, теми божествами, которые психологически связаны с этим побуждением и которые составляют его *principia volentes*, являются богини-воительницы, «девы». Это — египетская богиня-львица Сехмет (ответственная главным образом за прямую агрессивность) и особенно охотница, воительница и родовспомогательница Нейт; западносемитская кровожадная 'Анат (собственно воительница) и 'Астарт (Астарта), шумеро-вавилонская Инана-Иштар; в пантеоне индуизма — субстратная по происхождению «черная» Кали, тоже кровожадная воительница, в знаменитом тексте «Дэви-махатмья» из «Маркандея-пураны» выступающая как объект сексуальных вожелений различных демонов, которых она сама и уничтожает; в ранней индоарийской мифологии к категории «дев» относимы, например, Ушас, богиня утренней зари⁹⁹, а также главная из небесных гетер (апсар), Урваши¹⁰⁰. У греков дева-воительница разделилась на богиню — воительницу и рукодельницу Афину, на богиню-охотницу Артемиду, связанную с Луной и смертью (она убивает женщин и детей своими стрелами, как ее брат Аполлон — мужчин; ее животные —

лянь, собака и медведица), и на богиню сексуальной страсти Афродиту (все три — субстратные); однако все три сохраняют некоторые общие воинственные и разрушительные черты. Заметим, что Афина и Артемида — девственные богини: очевидно, результат патриархального мышления — возникшего отношения к целомудрию как к особой ценности и соответственно противопоставления супруге-матери не столько гетеры, сколько девственницы. Однако девственность — отнюдь не характеристическая черта божеств этого типа. Более того, сам термин «дева» (*btlt*), как мы видели на примере западносемитской 'Анат, должен был первоначально относиться не к девственности, а к возрастному статусу (почему этот термин имеется не только в женском роде — *batūltu*, *batūlatu*, — но и в мужском — *batūlu*; так в аккадском, арамейском и арабском). Множественное число **batūlīma* есть обобщенное обозначение возрастного класса независимо от пола (Л. Гулькович).

Если такая богиня противопоставляется богине — супруге и матери, то обычно только в негативном смысле, т. е. как не-супруга и не-мать. Астарта/Иштар — Инана осмысливается и даже прямо обозначается как «небесная гетера» (*nu-gig*); она — покровительница гетер, для нее характерны оргиастические праздники, с шутами, с откровенной половой свободой (включая и гомосексуальную) и с самоизувечением¹⁰¹. Совершенно аналогична хурритская Шауша, Шавушка, даже иконографически изображаемая обнажающейся (так же как и ведическая Ушас). В обнажении представлен, может быть карнаваль-ный, смеховой элемент; другие богини-девы — Инана, Иштар, Афродита — чаще всего изображаются просто нагими¹⁰². Ни Афродита, ни скандинавская Фрейя¹⁰³ не отличались целомудрием (ср. *Aphroditē Pandēmos* — «всенародная»). Богини-девы (Афродита) и девы-воительницы ('Анат) могут (хотя и редко) даже рожать, но их дети обычно не фигурируют в их культе, как бы «не считаются».

Эрос (и тем более Гименей) придан Афродите в сыновья очень поздно. У Гесиода Эрос — порождение первобытного Хаоса¹⁰⁴, точно так же как древнеиндийский Кама (тоже вооруженный луком и стрелами). — Миф о любви Афродиты к герою Ахизу, отцу Энея (к которому впоследствии возвели свое происхождение римляне), хотя известен уже из «Гомеровских гимнов» (V [?] в. до н. э.), —

вероятно, локальный, связанный с какой-то родовой генеалогией, а не архаический. Египетская Нейт, сочетаюсь в любви с богом Нила Хапи, порождает... крокодила; Фрейя от исчезнувшего Ода рождает новую богиню-деву — Хнос-«Драгоценность» (метонимия!).

Заметим, что оргнастические обряды необязательно связаны с культом богини любовной страсти и распри, девы-воительницы: так, Кибела — «мать», а не «дева». Строжайшая дисциплинарная регламентация, господствовавшая в древней общине, вызывала социально-психологическое побуждение к периодическим «разрядкам», и они могли быть институционализированы в виде карнавальных обрядов, смехового «перевернутого мира», сатурналий, когда рабы временно занимали место господ, дети — родителей, женщины — мужчин, самое тайное и запретное становилось подчеркнуто явным. Сюда нужно отнести греческий (афинский) праздник Тесмофорий, связанный с культом Деметры и Персефоны; праздник этот был женским по преимуществу, когда «резидентки» могли выходить из своих гинекеев и шли по городу шествием, неся фаллические изображения, с соответственными песнями, шутками и восклицаниями. Сходную роль играли праздники виноградного и винного бога Диониса — Дионисии и Ленэи, обряд священного брака бога Диониса с супругой архонта-басилевса и т. п. Аналогичный праздник, как мы уже упоминали, был и у вавилонской Иштар; вкратце описан в «Эпосе об Эрре».

В Скандинавии богиней-девой, связанной с любовной страстью, является Фрейя, сестра-близнец и, по уверению коварного бога Локи, возлюбленная бога плодородия Фрейра «и многих других». Ее культовое животное — кошка или дикая свинья. Ее качество «воительницы» прослеживается; но характерно, что собственно богиня-воительница здесь как бы «распалась» на множественный образ валькирий (сравним также индийских апсар). Задача валькирий — побуждать героев к битве и затем избирать павших славной смертью (*valkurja выбирающая павшего*), чтобы унести его к Одину в Валхаллу, «терем павших», где они поочередно то вновь бьются насмерть, то пируют¹⁰⁵. Знатный воин, видимо, мог иметь свою собственную валькирию; мало того, казалось бы, обыкновенная знатная женщина могла на самом деле оказаться валькирией¹⁰⁶. Такая «персонализация» этих дев-воительниц, может быть, связана со сравнительно поздно возникшим понятием индивидуальной героической судьбы, хотя и предначертанной Одином, но в то же время добровольно выбираемой каждым героем¹⁰⁷.

Индийские апсары, выносящие павших героев с поля битвы, иногда все же выступают в виде единой богини — Апсары. Не следует ли поискать и образ одной протовалькирии, соответствующей богине — деве-воительнице дру-

гих мифологий? Мы хотели бы предложить гипотезу, что такой протовалькирией могла быть Хильд. Само имя Hildr означает *битва*. Хильд упомянута в списке 13 (1+12) валькирий в «Речах Гримнира», 36 (СЭ). Она фигурирует в предании о роде хьяднинггов (др.-англ. хеднинг¹⁰⁸), которых она побудила к междоусобной битве: после того как они убили друг друга, она ходит по полю битвы, воскрешая их и побуждая на новую, вечную битву. Характерно, что героини нередко называются по Хильд: имена по типу теоферных — валькирия *Vrughildr Хильд брони*, героиня *Svanhildr Хильд лебедей [смерти]* (т. е. воронов) и мн. др. Иные валькирии имеют описательные имена (например, *Sigrdrifa Побуждающая к победе*), которые могут рассматриваться как эпитеты Хильд. Про одну из эпических героинь, Сигрун, ее соратники говорят: «Была ты нам Хильд»¹⁰⁹. Имя Хильд используется также в скальдической поэзии как опорное слово в кеннинге со значением «женщина» (любая)¹¹⁰.

В то же время, как и можно было ожидать, и Фрейя является протовалькирией.

Слепая сексуальная страсть может восприниматься как хаотическое начало, не укрощенное божественным порядком; отсюда образ неуправляемого гиганта Улликумми у хурритов — видимо, фаллический (у Гесиода он — Эрос, порождение первобытного Хаоса, «одолевающий в груди и разум, и благоразумный совет», — «Теогония», 122): юношей, сыном Афродиты, он становится лишь позже, а ребенком еще позже — в эллинистический период (не по причине ли его полной неуправляемости и отсутствия разума?).

Вполне обычно (и естественно) фалл — атрибут плодородия и в качестве такового встречается также и в женских культах (например, в Индии и Непале; ср. также упоминавшийся выше греческий женский праздник Тесмофорий). В Греции фаллическим божеством является хранитель садов Приап, сын Афродиты (?), местный бог-покровитель города Лампсака. Фаллические обряды были и в культе другого божества плодородия (винограда и вина) — Диониса; хорошо известны из истории Греции фаллические изображения Гермеса — гермы. В данном случае Гермес был хранителем межей, но межевые столбы, надо думать, разграничивали плодородные поля, а ответственным за плодородие, как мы уже

знаем, был в принципе каждый местный бог, отсюда метонимия фалла на полевой меже. В египетской мифологии фаллическими божествами являлись Мин и пробуждаемый к жизни Осирис. В индийской мифологии фалл (лингам) является символом Шивы как бога плодородия, тогда как противоположный символ, йони, принадлежит его возлюбленной Дэви; оба символа играют важную роль в обрядах земного и человеческого плодородия¹¹¹. В скандинавской мифологии фаллическим божеством является Фрейр (Ингви)¹¹², тоже бог плодородия, бог племен ингвеонов и свеев (шведов). К сожалению, мифологические сюжеты, связанные с Фрейром, дошли до нас очень неполно: теоретически с ним должен был быть связан какой-либо миф, уводивший бы его в Преисподнюю, с возвращением на землю либо его же, либо его «замены», освобождением девы или жены из Преисподней, или чем-нибудь подобным. Однако известен только один миф («Поездка Скирнира» — СЭ), который мог бы считаться реликтом такого сюжета: Фрейр сватается к деве Герд, обитающей в Йотунхейме (а не в Асгарде, мире богов, и не в Мидгарде, мире людей). Про нее известно, что «руки (ее) светились, а от них весь воздух и вода». Имя *Gerdhr* означает *огражденная* (ср. польск. *ogród сад* и мн. др.); быть может, она — богиня поля, выгороженного, как часто в Скандинавии, посреди леса; ее происхождение от йотунов может указывать на ее хтонический или просто горно-лесной характер.

Вообще говоря, прямое отождествление «Герд = поле» противоречит нашему общему положению о том, что миф и *principium volens* соответствуют действиям, а не объектам; но дело в том, что здесь мифологемой является не Герд, а взаимодействие «Фрейр ↔ Герд». Как положено знатному жениху, Фрейр посылает к Герд своего вестника, Скирнира, который сначала сватается к ней от имени Фрейра, потом грозит; но Герд отказывает ему. Тогда Скирнир проклинает ее, суля ей сожительство с чудовищами и, главное, неутолимость сексуального желания, — и только тогда Герд соглашается соединиться с Фрейром¹¹³. Никакого божественного или человеческого потомства союз Фрейра и Герд, насколько нам известно, не имел.

По данным Адама Бременского, в священной роще Фрейра жертвовали (вешали на деревьях) собак и ко-

шек, а иногда и людей. Кошка здесь — это священное животное Фрейи (наряду с дикой свиньей), из чего, по видимому, следует, что собака была наряду с кабаном священным животным самого Фрейра (собака по неясной причине обычна в семантическом ряду «смерть — Преисподняя — Земля»).

Обратим внимание на то, что умирания бога растительности, как кажется, в прямом виде не существует в индийской мифологии. Шива — в своем генезисе, надо думать, бог плодородия, растительного и животного (он же Пашупати, «Владыка [домашнего] скота») — связан в какой-то мере со смертью¹¹⁴, однако мифологема умирания и воскресения не прослеживается. Вероятно, это следует связать с круглогодичной вегетацией на полуострове Индостан. Смена времен года здесь — это смена дождливого и бурного муссонного сезона более сухим и мягким, но отнюдь не безжизненным. *Principium volens* засухи, иссушающего жара, предшествующего ливням и муссонам, представляется Вртра, который никак не может считаться «манифестацией абстрактного понятия»¹¹⁵, что вообще маловероятно в архаическом мышлении. Убивая Вртру, Индра в «Ригведе» сокрушает Мировую гору, выпускает на волю Солнце вместе с Водами. Муссонные тучи отождествляются с божественными коровами. Это — пример экологической обусловленности мифологических сюжетов¹¹⁶.

Другим таким примером является, как мы уже замечали, египетская мифология. В Египте нет мифологемы оплодотворения Земли Небом, что естественно ввиду местных экологических условий (см. примеч. 61а); но акт совокупления здесь вообще не входит прямо в мифологему земного плодородия: орошение земли водой Нила не ассоциируется мифологически как животное оплодотворение, хотя и приводит к прорастанию хлеба из мертвого тела Осириса; семантический ряд «вода — жизнь — оживление растительности» кажется минующим одно звено. Но мы находимся в пределах того же семантического поля, поэтому осирический миф включает совокупление мертвого Осириса с Исидой¹¹⁷: родится бог-сокол Гор, воспринимавшийся как солнечное или, во всяком случае, световое божество и — что важнее — как царское божество, более того — как первоцарь; но обоженный царь имеет в Египте уже прямое отношение к плодородию

дию полей; он проводит первую борозду, и его необходимо в старости «оживлять» специальным обрядом «хебсед» именно для поддержания плодородия всей египетской земли¹¹⁸. Умерший царь становится Осирисом, а новый — Гором. Роль плодоносящего бога (ср. выше, с. 131, 136) Гор играет и в мифе о его тяжбе с его соперником и врагом Сетхом, убийцей его отца и богом пустыни¹¹⁹.

Если сам акт творения космоса и социума мифологизируется как акт совокупления и (кроме Египта) оплодотворения Земли Небом, то и земное (растительное, животное и человеческое) плодородие и акт соития настолько близки друг с другом в семантическом поле, что мог существовать и, как мы уже видели, действительно существовал обряд «священного брака» (*hieros gamos*)¹²⁰, как и соответствующие ему мифы. Это был обряд ритуального совокупления специально с целью стимулировать плодородие. Как сейчас показала Эйко Мацусима¹²¹, это был центральный обряд если не всех вообще, то, во всяком случае, всех центральных «номовых» храмов древней Месопотамии: происходили священные браки лунного бога Наины (Сина) и Нингали («быка и коровы») в Уре, Энлиля и Нинлиль в Ниппуре, Иштар и Думузи в Уруке, Мардука и Царпаниту в Вавилоне¹²², несомненно также Энки и Нинхурсанг (вероятно, в Эреду)¹²³, Нингирсу и Нгатумдуг (в Лагаше)¹²⁴, Шамаша и Аيي (в Сиппаре) и т. д.; наконец, в период обожествления шумеро-аккадских царей (XXI—XIX вв. до н. э.) даже и обожествленного царя с его наложницей¹²⁵. Заметим, что функциональная роль (специализация) мужского божества значения в этой ситуации не имеет: тут и лунный бог Син, и верховные боги «срединного мира» Энлиль и Мардук, и бог подземных вод Энки, и бог-воин Нингирсу, и бог-пастух Думузи¹²⁶. Женской стороной в священном браке тоже могут быть и воительница-дева (Иштар) и богиня-мать (т. е. все остальные богини, в том числе творящие богини-прародительницы, или матриархи: Нинмах/Нинхурсанг¹²⁷, Нгатумдуг). Все эти совершенно разные божественные пары объединяет одно — божественный акт совокупления, необходимый для поддержания миропорядка (заметим: в данном своем «номе» или общине: отсюда вариативность мужского партнера, который должен быть локальным богом-покровителем «своей» общины).

В архаической Индии царь (воплощение Индры) мыслился супругом богини растительности Шри (которая, видимо, воплощалась в царице). Известен в Индии сюжет о браке, соединяющем царя с небесной девой, или о том, как женщина царской семьи выходит замуж за божество, несущее плодородие. Это — легенда о Ришьяшринге, полузооморфном отшельнике, обладающем властью над дождевыми облаками, которого во время засухи царская дочь хитростью выманывает из леса в столицу и соединяется с ним, после чего идет дождь¹²⁸. Данных о существовании священного брака как ритуала в Индии как будто не имеется, по его необходимо постулировать.

Уже из перечня божеств видно, что отождествлять богиню — деву-воительницу непосредственно с божеством плодородия нельзя. Связь тут более сложная. Сезонное умирание и воскресение растительности может отождествляться с умиранием и воскресением *principium volens* растительности или, чаще, с чередованием в этом и в загробном мире двух родственных, например близнецных, *principia volentes*, но рождение новой жизни чаще всего должно метонимически стимулироваться совокуплением — в мифе или в обряде священного брака, причем пара в этом браке не непременно должна сама участвовать в сезонном чередовании живой и мертвой растительности: так, в мифе о Думузи последний сочетается браком с Иштар, но чередуется в Преисподней с Нгештиной¹²⁹; в священном браке Сина и Нингали никто, по-видимому, не нисходит в Преисподнюю¹³⁰. Энлиль сочетается с Нинлиль в самой Преисподней; Персефона сочетается с Аидом-Плутоном; Дионис, вероятно, с Ариадной в облике жены афинского басилевса¹³¹. Но и священный брак, несмотря на его широкое распространение в древнем мире (он должен быть реконструирован даже и для древних славян)¹³², не является единственным метонимическим осмыслением земного плодородия и магическим (метонимическим) способом его стимулирования. Так, в Египте его заменяет осирический миф (см. выше).

Хотя в этом мире мертвого Осириса заменяет живой Гор, все же на примере Осириса видно, что божество растительности — вовсе не всегда умирающий и воскресающий бог: Осирис умер, но не воскрес (или воскрес только символически), однако мертвым, из-под земли, он

порождает из своего тела растительность и земное плодородие¹³³. И это не единичный случай: Думузи в поздней версии мифа, видимо, не воскресал; в Скандинавии Бальдр, ас, сын Одина, бог умирающей растительности, убит и не воскресает до конца нашего космического века. Видимо, принесение божества в жертву Преисподней (или Земле) на данном этапе развития мифологии было достаточно для поддержания круговорота растительности.

А там, где происходит воскресение, оно — сезонное¹³⁴: шумерский Думузи, бог скотоводства, оживает на летний сезон (который в Месопотамии мертв для растительности), его сестра Нгештинана, богиня растений, — на зимний.

Мифологический цикл Инаны — Думузи — Нгештинаны состоит из нескольких самостоятельных песен, где одно сказание дополняет другое, но может существенно расходиться в деталях. Основные, ныне известные нам памятники — следующие¹³⁵:

1. «С Великого Верха к Великому Низу». Богиня Инана отправляется в подземный мир, для чего покидает одновременно семь (в вариантах и более) храмов, где она почиталась и где стоят ее статуи. Она тщательно готовится, собирая семь своих «ме» — «ритуальных существей» и надевая ритуальные украшения. Своей советнице-вестнику Ниншубур она оставляет наставления, которые та должна тщательно исполнить после ее ухода. Ниншубур должна ее оплакать, одеться в траур, а затем отправиться в храмы Энлиля, Нанны и Энки и молить о помощи. Инана знает, что ни Энлиль, ни Нанна на ее призывы не отзовутся и поможет ей один Энки. Спустившись в подземный мир, Инана велит привратнику подземного мира доложить о себе, мотивируя свое появление желанием принять участие в погребальных обрядах по случаю смерти супруга царицы подземного царства Эрешкигали — Гугаланы (имя это — значащее: «ведающий оросительными каналами неба»).

Эрешкигаль приходит в ярость (поскольку Инана посягает на ее привилегии) и приказывает привратнику поступить с Инаной соответственно «законам Великой земли». Привратник проводит Инану через семь ворот подземного мира и в каждом вратах отбирает у нее какую-либо часть украшений. В конце этой процедуры она предстает перед Эрешкигалью обнаженной. Та глядит на нее «взглядом смерти», изрыгает проклятие, превращает Инану в труп и труп вешает на крюк. Через три дня и три ночи Ниншубур выполняет все указания Инаны и добирается до Энки. Встретивший Энки из грязи из-под ногтей, «крашенных красным», делает шутов (?) — «кургара» (гомосексуалиста?) и «галатура» (мальчика-евнуха), которых отправляет в подземное царство. Кургар и галатур должны произнести заклятие мучающейся болями Эрешкигаль и, получив за это Инану, оживить ее данными им Энки «водой и травой жизни». Так и происходит. Но когда Инана

собирается подняться наверх, судьи подземного мира ануннаки хватают ее со словами: «Кто из спустившихся в мир подземный выходил невредимо из мира подземного? Если Инана покинет „Страну без возврата“, за голову голову пусть оставит».

Инана в сопровождении гала, страшных демонов подземного мира, идет по городам Шумера, и боги-покровители разных городов простираются перед ней и ее жуткими спутниками во прахе. Демоны предлагают их схватить, но Инана шадит богов Шару, Лулалю и свою служанку Ниншубур. Так приходят они в Урук, где супруг ее Думузи сидит на престоле в одежде власти. По приказу Инаны демоны хватают Думузи.

Думузи обращается в мольбе к своему шуину, богу Солнца Уту, умоляя превратить его в ящерицу, дабы он мог убежать от демонов, что тот и исполняет. Конец текста разбит.

2. «Малые демоны открывают пасти...» Текст начинается с того момента, когда большие и малые демоны-гала врываются в Урук к Инане, требуя от нее вернуться в подземное царство, поскольку она не нашла себе замены. Инана обращается к Думузи, умоляя его отправиться вместо нее в подземный мир. Но Думузи не хочет быть заменой. Он взывает к Уту о помощи, и тот превращает его в змею (и птицу?). Думузи бежит к своей сестре Нгештинане и умоляет спрятать его. Демоны в погоне за Думузи приходят к Нгештинане, требуя выдать брата. Они начинают пытать ее, но она молчит. Демоны находят Думузи в священном загоне и, видимо, предают смерти. Конец текста разбит.

3. «Сон Думузи» («В жалобах сердца»). Текст начинается описанием плача Думузи, который бежит по равнине, предчувствуя свою горькую судьбу. Он видит (видел?) дурной сон, который может объяснить только его сестра Нгештинана — «ведунья, певунья, чародейка и грамотейка» и толковательница снов. Думузи рассказывает Нгештинане свой сон, и она начинает толковать его. Сон Думузи нехорош, это она объясняет ему сразу же, он предвещает гибель брату и муки Нгештинане. Думузи умоляет Нгештинану не выдавать места его укрытия демонам, приближенные которых уже видит Нгештинана, по просьбе Думузи взошедшая на холм. Нгештинана клянется. С той же просьбой Думузи обращается к своему «другу», и тот также дает клятву. Демоны идут к Нгештинане, но ничего от нее не добиваются. Они идут к «другу», и тот соблазняется дарами, предложенными демонами. Демоны хватают Думузи, но тот обращается с мольбой к богу Солнца Уту, и Уту помогает ему. Дважды он превращает Думузи в газель, тот убегает и наконец прячется в храме «Белили-матушки». Но и там демоны настигают Думузи. Уту превращает Думузи в газель в третий раз, и тот бежит к священному загону сестры. И уже в священном загоне демоны разрывают Думузи (в образе газели?) на части, причем все действия демонов точно повторяют события, увиденные Думузи в его вещем сне и истолкованные Нгештинаной.

В последней песне Нгештинана спускается за Думузи в Преисподнюю. Текст трактуется по-разному: Т. Якобсен считает, что мольба ее об освобождении Думузи остается тщетной, но возможно, что она дает обещание заменить Думузи. Сохранился фрагмент окончания сказания, который теоретически может завершать и ту и другую версии. В нем Инана определяет судьбу и брату и се-

стре, говоря: «Твой срок — половина года, твоей сестры — половина года».

Только сезонный уход в Преисподнюю совершает и греческая Кора-Персефона¹³⁶. Последние примеры показывают, что и пол уходящего в Преисподнюю божества при мифологическом осмыслении круговорота природы не непременно один и тот же. Все же, если не считать египетской мифологии, вообще «перевернутой» по сравнению с обычными, можно думать, что обязательным ядром мифологемы земного плодородия в природном круговращении является уход некоего божества в Преисподнюю (возвращаться оно может и не само, а в виде замены или в виде плодов земных, как Осирис и, предположительно, Бальдр)¹³⁷.

Женские персонажи этих мифов — скорее божества по типу богини-матери или же нейтральные по отношению к дихотомии богиня-мать : богиня-воительница. Но дева-воительница может выступать как косвенная причина событий. Так, в шумерском мифе Инана-Иштар уже после брака с Думузи по доброй воле спускается в Преисподнюю, чтобы оспорить власть у царицы Преисподней Эрешкигали (тоже девы-воительницы)¹³⁸, но вынуждена там остаться мертвой и лишь после хитроумного вмешательства богов¹³⁹ выпущена на землю — но в сопровождении демонов, которым она должна отдать искупительную жертву за себя. Это все, однако, не связано с сезонным изменением растительного мира: при уходе Инаны-Иштар на земле у людей и животных прекращается не размножение, а сексуальная потребность¹⁴⁰, что влияет скорее на животное, чем на растительное плодородие. — Как уже было сказано, жертвой за Инану оказывается Думузи, за которым демоны гопаются, растерзывают его на части и увлакивают в Преисподнюю; но пребывать там в очередь с ним соглашается его сестра Нгештина-на¹⁴¹. Именно это чередование (а не уход Инаны в Преисподнюю) и является мифологическим осмыслением смены времен года для земледельца. Но акт ритуального совокупления столь же важен для поддержания миропорядка в растительном и животном мире, как и чередование в Преисподней божеств, связанных с плодородием.

Когда же мы говорим о плодородии и связанных с ним мифах, то это плодородие не следует понимать ограничительно. Мифы семантического ряда «священный брак —

нисхождение в Преподнюю — осирический миф» полностью связаны с сельскохозяйственным производством и поэтому не старше раннего неолита — мезолита. Но вполне вероятно, что круговорот природы и ранее этого метонимически-ассоциативно связывался с женскими божествами — на стадии собирательства (что было женским занятием) и охоты. Размножение диких животных и победа над ними, по-видимому, давали повод для создания главных охотничьих культов и ритуалов, однако в рассматриваемых нами обществах от охотничьих верований остались только следы. Для оседлых племен между тем хозяйственное значение имела и плодовитость домашних животных: и она тоже входит в один семантический ряд с человеческой сексуальной деятельностью, и еще в гораздо большей мере, чем рождение злаков и плодов. По-видимому, священный брак Сина и Нингали в шумеро-вавилонском Уре, происходивший в масках быка и коровы¹⁴², имел своей целью обеспечение в первую очередь скотоводства¹⁴³; не случайно так распространены были варианты стихотворного текста о соединении бога Сина в виде быка вовсе не с Нингалью, а просто с юной телицей¹⁴⁴; напомним также, что и Думузи-Таммуз, герой наиболее популярного из мифов о священном браке и соответственного ритуала, — пастуший бог.

Затем — плодовитость людей. Тут, по существу, проблема была не столь острой, потому что жена, как правило, рожала непрерывно, и стимулировать надо было легкость родов более, чем само явление родов (хотя, конечно, и его).

Но еще важнее было не просто произвести на свет ребенка, но и сохранить его (детская смертность, по приблизительным подсчетам, должна была достигать до 70—80%). Ежели же имело место бесплодие, то его *principium volens* также представлялся как демоническая сила и от него, как и от демонов болезней, требовалась магическая (т. е. построенная по метонимически-ассоциативным рядам) защита. Мифо-эпических текстов, которые осмыслили бы сам акт деторождения, мы в исследуемом регионе как будто не знаем, но есть магические заклинания для рожениц¹⁴⁵ и есть образы богинь — родовспомогательниц и хранительниц. (Они не принадлежат к главным божествам. Ср. в Скандинавии родовспомогательницу Оддрун — всего лишь наполовину богиню¹⁴⁶.) В любом

случае бесплодие было уже, видимо, в основном вне сферы влияния «богинь любви», т. е. дев-воительниц типа Ияны-Иштар-Астарты, Шавушки, Фрейи, даже Афродиты, и отчасти было делом мужчин и «мужской» магии, хорошо засвидетельствованной в мифологии серией специальных шумерских заклинаний *ša(g)-zi(g)-ga*¹⁴⁷. Из Индии известно обращение же для избавления от бесплодия к фаллическим божествам. Думаю при этом, что мы не ошибемся, если сочтем, что обряд священного брака тоже имел прямое отношение и к плодovitости мирских браков.

Мифологической помощью в сохранении и продолжении рода были жертвы предкам (аккадск. *kisrum*)¹⁴⁸, приносившиеся, вероятно, всякий раз, когда хозяин садился за трапезу, хотя были и специальные дни и даже месяцы для обрядов поминовения и кормления предков¹⁴⁹. Главной угрозой продолжению рода были детские болезни, которые, по воззрению вавилонян, приносили демоны, посылаемые из Преисподней богиней-девой Эрешкигалью¹⁵⁰, и особенно демоница Ламашту с львиной мордой.

Наконец, смерть. Она настигает человека непредвидимо¹⁵¹ и поэтому, как уже говорилось, должна иметь свой *principium volens*. Отсюда та или иная персонификация смерти. Нередко она персонифицируется как бог или демон (шум. *Nam-tar Отрезающий судьбу*), но иной раз это дева-воительница, как Артемида с ее «неслышной стрелой», как скандинавские валькирии (впрочем, приносящие смерть только в бою). Убить человека не в бою было у скандинавов «ударить (его) в Хель» (*ljósta í Hel*). Если речь идет о ненасильственной смерти — человек просто «делал выдох» (*andadhisk* у скандинавов) или «истекал его срок» (*adnu ētiq* у аккадцев). У скандинавов, греков и римлян нить индивидуальной судьбы прядут и отрезают богини судеб (норны, парки). О смерти прямоком говорить не полагалось — а следовательно, у нас мало сведений об архаических представлениях в этой области, хотя научная литература довольно обширна.

Principium volens любой смерти была судьба, или «доля», либо рождающаяся вместе с человеком (и плацентой), либо имманентно существующая где-то (в руках у богов или даже управляющая самими богами). Однако о судьбе в мифологии можно было бы написать от-

дельную книгу, мы же ограничимся указанием на обязательное наличие *principium volens*, управляющего как наступлением жизни, так и наступлением смерти¹⁵².

Момент смерти, как уже упоминалось, был переходом в «инобытие», к пребыванию в другом из миров. Мифологическое, эмоционально-ассоциативное мышление не было способно к созданию абстрактного понятия «небытие»: «ничто» в большинстве древних языков выражается как «не-вещь», а мы уже видели, как сложно обстоит дело с абстрактностью самого понятия «вещь» в архаичных языках¹⁵³.

«Переход» совершает, конечно, не человек в его «земном» виде — непосредственное наблюдение показывало наглядно покидание тела живым началом и разрушение тела, поэтому потусторонняя жизнь должна была продолжаться каким-то другим индивидуальным началом. Это могли быть тот самый «дыхок» (душа), который явственно покидал тело в момент смерти, или что-либо другое, например этнографически зафиксированная в мифологиях «душа плаценты», некое незримое существо, «следующее» всюду за человеком (*fylgja* скандинавов), просто тень, воспоминание, посещающее живых в сновидениях, и т. п. Особенно подробно учение о бестелесных ипостасях индивидуального человека было разработано в египетской мифологии.

Место обитания после смерти подобных душ — или, может быть, лучше сказать — «бестелесных тел» — мыслилось либо под землей, либо на западе, на закате Солнца. Наиболее наглядно передает архаическое представление о мире мертвых аккадский эпос, говоря о демоне Нам-таре:

«...он ко мне прикоснулся, превратил меня в птаху,
Крылья, как птичьи, надел мне на плечи:
Взглянул и увел меня в дом мрака...
В дом, откуда вошедший никогда не выходит,
В путь, по которому не выйти обратно,
Где их пища — прах и еда их — глина.
А одеты как птицы — одеждою крыльев,
И света не видят, но во тьме обитают,
А засовы и двери покрыты пылью»^{153а}.

См. также описание Преисподней в шумерской песни «Гильгамеш и дерево хулушпу».

Ср. позднее в «Одиссее»:

«... такова уж судьбина всех мертвых, расставшихся с жизнью: Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их; Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный Все, лишь горячая жизнь охладелые кости покинет. Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает.

О Одиссей, утешение в смерти мне дать не надейся:
Лучше б хотел я, живой, как поденщик работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь безвозвратно погибшими властвовать, мертвый»¹⁵⁴.

Единственным настоящим пропитанием мертвых могут быть только жертвы, приносимые потомками, иначе судьба мертвых — вечный голод.

Вариантом, конечно, было и представление о том свете как о полном дублете сего света, где продолжается такая же земная жизнь. Однако надежда на это была весьма слабой в силу того, что ей противоречило непосредственное наблюдение распада и уничтожения трупа, поэтому «бестелесное» существование в «том мире» неизбежно представлялось менее комфортабельным, чем здешнее телесное. Делались, однако, попытки вернуть мертвому его «живое» существование — в частности, в Египте, где, как упомянуто, создано было учение (в своем окончательном виде, без сомнения, позднее) о нескольких различных живых сущностях, населяющих тело; уход одной из них оставлял надежду путем ассоциативно-метонимического (магического) обряда сохранить другую или другие сущности — или периодически возвращать их в мумифицированное или просто изображенное тело. Обряд был сложен, и без недешевой помощи магических специалистов и египетский покойник был обречен на жалкое существование за гробом.

Хотя в целом Преисподняя обычно представляется местом уравнивания всех людей в общем безрадостном бытии, однако нередко делались попытки представить себе лучшую судьбу, по крайней мере для некоторых, «привилегированных» покойников. Мы только что упомянули египетские попытки сохранить хотя бы царям и вельможам такое загробное существование, которое аналогично земному¹⁵⁵. Заметим, далее, что тьма подземного царства представлялась не вполне обязательной: ведь и Солнце должно каждую ночь передвигаться с запада на восток, а это можно сделать только через Преисподнюю —

и вот привилегированные египетские покойники приглашаются в загробную ладью Солида¹⁵⁶. В других мифологиях в загробном царстве светит во всяком случае Луна, это «солнце мертвых». Шумерская эпическая песнь «Гильгамеш и дерево хулуппу» описывает разную судьбу мертвых, в зависимости от рода их смерти, состава семьи и характера жертвоприношений; однако большинству песнь сулит только тьму, жажду и голод¹⁵⁷. Покойник, переставший получать заупокойные жертвы, становится этэмму (шум. [g]edem, аккадск. e \bar{t} emmu), бродящим по ночам и нападающим на людей. В Египте суд «по делам человека» пред богами Осирисом и/или Анубисом допускался, хотя оправдания на нем можно и должно было добиваться не с помощью прижизненных дел, а с помощью заклинаний. Из аккадизированного Элама дошел текст, упоминающий загробный суд с «прокурором» Ла-гáмаль («Не щадить!») и «адвокатом» Имше-караб («Услышал мольбу!»); судьями мертвых считались в Вавилонии Гильгамеш, в Греции — Минос, Эак и Радамант. Греческий загробный мир помимо безрадостного бытия теней сулил для избранных героев «Поля блаженных» (или «Острова блаженных», Элизиум). У скандинавов привилегированными были воины, смело павшие в бою: валькирии выбирали их для пиров в усадьбе Одина Валхалле. Кроме того, скандинавы (как и индийцы) ждали нового мира после окончания нашего космического века и мирового катаклизма: тогда «Бальдр возвратится» и, по импликации, могут вернуться и другие мертвые или некоторые из них («дружина верная») ¹⁵⁸. Вообще же у индийцев была разработана сложная религиозно-философская система «кармы» — «действия» в мире живых, определяющего неизбежно долю каждого в его следующем бытии, — но это относится уже к вторичным мифологиям, а об архаических представлениях индийцев о смерти узнать что-либо трудно. В «Ригведе» мертвыми правит Яма, сын Вивасвата («Ширококосящего [Солнца]»); у Ямы есть сестра-близнец Ями¹⁵⁹; у иранцев же Йима сын Виваванта правил прежним золотым веком, при гибели которого спас людей в особой «крепости» (vara), подобной Ноеву ковчегу. Противоречия здесь нет: оба могут быть близнецами, правящими в двух разных мирах, или тот же Яма/Йима, который правил в золотой век, может в новой космической эре быть обреченным править миром

мертвых: он «первый мертвый». Может быть, правление бывшего царя золотого века в мире мертвых сулило покойникам какую-либо лучшую участь?

Все это, конечно, были лишь разнообразные надежды в мифологическом облачении, а не мифологическое осмысление каких-либо феноменов мира. Однако в основе этих надежд лежало социально-психологическое побуждение избежать дискомфорта несправедливости и прибегнуть к защите более могучих сил.

* * *

Как нам кажется, важнейшие черты мифологии рассмотренных нами древних оседлых обществ имеют между собой много общего, причем основанного не на этническом родстве носителей этих мифов или на непериодических заимствованиях, а на архаическом типе мышления вообще как некоей социально-психологической системе. Это было — как установлено задолго до меня — мышление не дедуктивное, с обобщениями через логические умозаключения и выведение абстрактных понятий, а мышление эмоциональное, при помощи метонимически-ассоциативных семантических рядов. Мы старались показать также, что как социальные, так и экологические условия имеют свое специфическое и направляющее воздействие на мифотворчество, коренящееся в психофизиологическом существовании человека. Подобно тому как в истории «первый путь» развития древнего общества (господство государственного экономического сектора), характерный только для Нильской долины, отличается от всех других, так и египетская мифология отличается от всех остальных (между прочим, и своей очень ранней «государственной» идеологизацией мифологии); в том и другом случае причины коренятся в экологических условиях развития социума. Меньше отличаются от других общества «второго пути», включающие Шумер, а позже Вавилонию и аккадизированную часть Элама; они совмещали ведущий государственный экономический сектор с сохранением архаичных черт общинного строя и были основаны гораздо более на искусственном, чем на дождевом орошении. Наконец, общества «третьего пути», с равновесием государственного и общинного секторов или с преобладанием частно-общинного, представленные в большинстве стран

Средиземноморья, от Европы через горный пояс Ближнего и Среднего Востока до Индии, также и в области мифологии наиболее близки между собой. Особая экология горной и морской Скандинавии и муссонно-тропической Индии наложила свои особые черты на скандинавскую и индийскую мифологии; обе претерпели также значительные изменения от наложения вторичных идеологизированных идеологий на архаический субстрат (вишнуизм и шиваизм в Индии, восходящая к Великому переселению народов религия Одина в Скандинавии). Лесные области порождают мифологему Мирового древа и движения по нему из мира в мир. Характерна одинаковость основных типических мифологических фигур, независимо от языка общества и его этнической принадлежности.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

(Беседа критика с автором)

При чтении первоначальной рукописи Ю. В. Андреев помимо частных и почти полностью сразу же учтенных нами поправок сделал также «Общие замечания», приняв которые автор должен был бы переписать заново всю книгу. Поэтому в этом приложении мы даем замечания Ю. В. Андреева полностью, исключив лишь то, что в окончательной рукописи исправлено (помечено <...>). Вместе с тем мы даем и наши ответы. Поскольку замечания даны по пунктам, мы позволили себе дать ответы тоже по пунктам.

Ю. В. А.: 1. Название книги не вполне соответствует ее содержанию. Насколько можно понять разъяснения автора <...> под «архаическим обществом» он понимает общество доклассовое, а под «архаической мифологией» — соответственно мифологию доклассового общества (тут же, правда, сделана оговорка, что даже в таком понимании архаическая мифология берется не целиком, а лишь в тех сравнительно поздних частях, которые возникают на стадии воспроизводящего хозяйства и зафиксированы в письменных источниках. Более ранние мифы охотников и собирателей оставлены в стороне). Но на практике получается, что основным предметом исследования в книге является мифология уже сложившихся классовых обществ Передней Азии, Индии, Греции <...>; древнегерманская (скандинавская) мифология также известна лишь по поздним средневековым источникам. Между тем автор сам предупреждает нас <...> о том, что уже в раннеклассовых обществах мифы становятся той формой, в которую облакаются идеологии господствующих классов. Таким образом, речь может идти лишь о каких-то реликтах архаических мифологий, сохранившихся в уже идеологизированных мифологиях эпохи становления классового общества и государства.

Ни одна из рассматриваемых в книге мифологий не может считаться архаической мифологией в ее чистом, первоначальном виде как целостная система взаимосвязанных элементов. Следовательно, автор должен был бы прежде всего раскрыть нам свою методику реконструкции архаических мифологий из тех их остатков и обломков, которые дошли до нас в известных нам мифологиях древнего Востока и древней Европы. Это, однако, не сделано в книге, и весь доступный автору материал древних мифов идет как архаический.

При этом сбрасываются со счета даже элементарные стадильные различия древних культур. Ясно, что они не могут быть типологически однородными, однопорядковыми: например, египетское или шумерское общества, возникшие еще в эпоху халколита, и, с другой стороны, древнегреческое и древнегерманское общества, сложившиеся в известном нам виде в эпоху раннего железа. Ясно, что общества со столь сильно различающимся типологическим базисом, развивавшиеся к тому же в совершенно различных природных условиях, на разной этнической и языковой основе, не могли породить однотипные формы мифологического сознания, так же как и однотипные формы искусства, поэзии и вообще культуры. Во всяком случае, от мифов эпохи неолита или тем более мезолита, когда, по мысли автора, должны были существовать архаические общества Азии и Европы, в мифологиях греков и германцев наверняка осталось лишь очень немного. Ведь даже между греческой мифологией микенской эпохи и сменяющей ее античной мифологией I тысячелетия до н. э. существовали глубокие расхождения, о которых может свидетельствовать хотя бы полное отсутствие в микенском искусстве мифологических сюжетов и образов, популярных в греческом искусстве более позднего времени.

И. М. Д.: 1. Юрий Викторович не вполне понял мои определения архаического общества и архаической мифологии, или же эти определения были недостаточно четко выражены в первоначальном варианте рукописи. Мифология человека первобытного охотничье-собирающего общества, предшествовавшего «письменным» обществам Западной и Южной Азии и Европы, для нас утеряна безвозвратно, и только сравнительное языкознание дает нам возможность судить, каков был характер мышления и

восприятия мира в эпоху первобытного человечества. Можно, конечно, изучать мышление неолитического человечества по мифам, записанным этнографами у племен, еще живших в условиях неолита или раннего железа в новейшее время. Однако, во-первых, восстановить таким образом первобытную мифологию народов, дошедших до классового уровня развития в совсем других частях земного шара, нельзя, как нельзя приставить голову Ивана Ивановича к туловищу Петра Петровича. А во-вторых, лишь сравнительно немногие этнографические данные обладают такой аутентичностью, что мы можем не подозревать в записи ошибок, обусловленных разностью в мышлении и в самом языке информанта и этнографа — европейца или американца. Записанные мифы древних народов имеют то преимущество, что они записаны самими носителями древних мифологий.

Кроме того, Юрий Викторович видит противоречие в том, что фактически «основным предметом исследования в книге является мифология уже сложившихся классовых обществ», хотя под архаической мифологией понимается «мифология доклассового общества». Реального противоречия тут нет, так как между мировосприятием основной массы свободного населения раннеклассовых обществ, еще не охваченной классовым расслоением ни «сверху» (бюрократия, знать), ни «снизу» (рабы), и мировосприятием позднепервобытного общества разницы в целом нет; знать и рядовые свободные еще не чувствуют себя идеологически, сословно и классово чуждыми друг другу; и даже рабы не имеют своей обособленной идеологии. На сравнительно более поздних этапах развития могут быть отдельные культы, свойственные только рабам*, только ремесленникам, только крестьянам, но вся мифологическая система как целое (во всей ее пестроте и разнообразии) отражает мировосприятие всего общества и, если оставить в стороне явные наслоения, прямо восходит к позднепервобытной эпохе.

Автор действительно «предупреждает, что уже в ран-

* Вспомним, что даже на высшей точке классовой борьбы рабов против рабовладельцев — в условиях сицилийского и спартакоского восстаний — рабы не создавали собственной идеологической модели общества, а ограничивались восприятием уже существующей модели «наоборот» (с рабами в качестве господствующего класса).

неклассовых обществах мифы становятся той формой, в которую облачаются идеологии», — правда, не только «господствующего класса»: речь у меня шла, с одной стороны, об идеологии царской власти, с другой — об идеологиях догматико-этических религий, а последние на раннем этапе их развития никак нельзя назвать идеологиями господствующего класса. Как автор отчленяет эти более поздние идеологические формации от собственно архаической мифологии? Этот вопрос упирается в другую проблему, которой касается Ю. В. Андреев: «автор должен был раскрыть нам методiku реконструкции архаических мифологий из тех остатков и обломков, которые дошли до нас...» — во-первых, «остатками и обломками» можно назвать разве что греческую мифологию, — впрочем, еще у Гесиода сохраняющую довольно значительную степень когерентности, — но никак не шумерскую, хурритскую или даже ранние слои индийской мифологии. Во-вторых, методика реконструкции архаических мифов дана нами в методике реконструкции архаического мышления. И прежде всего весьма достоверный материал сравнительного языкознания дает нам ясную картину отсутствия в первобытном мышлении абстрактных (непредметных) обобщений и наличия обобщений через эмоционально окрашенные тропы. Следовательно, всякое абстрактное обобщение в мифе выдает его сравнительно позднее происхождение. В-третьих, первичными мы считаем такие мифы, которые выделяют *principia volentes* первичных, общечеловеческих побуждений, первичных, непосредственных динамических отношений между человеком и воздействующими на него природными силами. Поэтому *principia volentes* побуждений к определению человеком своего места в социуме и в космосе, отношений между человеком и плодоносящими силами природы и т. п. — архаичны, а «мифы», обосновывающие неограниченность царской власти или описывающие распри в семье Эдипа, либо странствования Одиссея, либо отдельные романы Зевса в подаче Овидия, — не архаичны, хотя и в этих «мифах», а вернее, сказочно-эпических повествованиях действительно можно обнаружить «осколки и обломки» мифологической архаики.

Далее, Юрий Викторович обвиняет автора в том, что он сбрасывает со счета «даже элементарные стадийные различия древних культур». Нам кажется, напротив, что,

в отличие от школы К. Леви-Стросса, от Ж. Дюмезиля, от О. М. Фрейденберг, мы все время держим в памяти типологические различия исторических эпох. Но нельзя абсолютизировать разницу между халколитом и ранним железным веком в области сознания: конечно, технология железа позволяет человеку расширить область сельскохозяйственной жизни, дает человеку в руки орудия ремесла, каких он ранее не имел; тем не менее со времени изобретения в халколите примитивного плуга или сохи, а также плавки иковки металла характер производства в основных его областях принципиально не изменялся не только к эпохе раннего железа, но и вплоть до раннего средневековья. Подлинный прогресс происходил лишь в области производства оружия, и именно с этим были связаны изменяющиеся возможности складывания все более сложных производственных отношений. Что касается древнескандинавского общества, то оно было дофеодальным и типологически было куда более похоже на общество горных хурритов на три тысячелетия раньше, чем на общество Римской империи времен Августа или Траяна. Ср. «Германию» Тацита.

Затем Юрий Викторович обращает наше внимание на то, что рассматриваемые нами общества развивались «в совершенно различных природных условиях, на разной этнической и языковой основе». Нам кажется, что влияние различных природных условий на сложение архаичных мифологий как раз всячески подчеркивается в настоящей книге. Что же касается «различной этнической и языковой основы», то признаемся, что этому фактору мы придаем лишь самое подчиненное значение; почему — это изложено в тексте книги; могу также отослать читателя к моей статье «Этническое самосознание в древности и теперь» (Знание — сила. 1989, № 4).

Юрию Викторовичу как специалисту виднее, чем мне, какова разница между микенской и, скажем, архаической ионийско-дорической мифологией у греков. Пока мне ясно, что микенские греки в основном поклонялись тем же богам, что и греки позднейшие, — иначе говоря, имели те же *principia volentes* для основных социальных побуждений и отношений человека с природой. Что касается того, что росписи стен критских и микенских дворцов (где обитала исчезнувшая впоследствии бюрократическая знать) не имеют ничего общего со статуар-

ным искусством или искусством росписи ваз классического века греческой культуры, то само сравнение, уже ввиду различных социальных корней того и другого искусства, не представляется мне корректным.

Ю. В. А.: 2. В книге нет четкой картины исторического развития архаической мифологии, формирования ее основных элементов, ее генетических связей с мифологией раннеархаической (охотничье-собираательской) эпохи. Главные действующие лица мифов — боги появляются на сцене в полном смысле как *deus ex machina*, как персонализации простейших психофизиологических реакций (побуждений) первобытного человека. В книге либо обходятся, либо затрагиваются лишь вскользь важнейшие формы первобытных верований и обрядов, составляющих основу и источник архаической мифологии, в том числе тотемизм, магия, ведовство, культ предков, обряды духов-патронов инициаций, образы культурных героев, шаманизм и т. д. Без учета всех этих ранних форм религиозного сознания и связанных с ними мифов процесс генезиса архаической мифологии, а точнее, введенных автором в этот круг древних мифологий предстает перед читателем в крайне упрощенном и одностороннем виде.

И. М. Д.: 2. Упрек Юрия Викторовича не лишен известных оснований. Однако центр поднятой им проблемы заключается в имеющем солидную историю вопросе о том, что первично: миф или ритуал. Похоже, что Ю. В. считает первичным ритуал. С этим я не могу согласиться: мне представляется, что миф — в словесном оформлении, а ритуал — в оформлении действием отражают одно и то же метонимически-ассоциативное мышление. Вот почему, полагая (и, думаю, не без основания), что в краткой книге нельзя объять необъятное, я и счел возможным отвлечься в своем изложении от ритуалов, так как считал, что и мифы и ритуалы имеют общее происхождение и объясняются одними и теми же причинами. Кроме того, я возразил бы против приводимого Ю. В. перечня опущенных мною «форм первобытных верований», потому что, с моей точки зрения, они не являются однородными и однопорядковыми. Магия, как известно, есть совокупность способов воздействия на природные силы с помощью метонимически-ассоциативных средств и отражает точно то же состояние мышления, что и мифология; ее отдельное рассмотрение ничего не прибавило бы к нашим

выводам; что Ю. В. понимает под ведовством и чем оно отличается от магии, мне неясно; может быть, он имеет в виду гадания? Но в столь общем очерке архаической мифологии на гаданиях, ей-богу, останавливаться было необязательно.

Культ предков и образы культурных героев затронуты мною действительно лишь вскользь или вовсе не затронуты. Мне представляется, что эти предметы заслуживают особого исследования, которое вполне могло бы вестись в рамках предложенной мною методологии.

Затем шаманизм. Как таковой, он в изучаемых здесь мифологиях не представлен вовсе, а лишь гипотетически реконструируется исследователями для какого-то более раннего — может быть, охотничье-собираательского — периода истории данных народов. Не всегда эти реконструкции вполне убедительны — более других убедительна реконструкция раннего шаманского характера религии западносемитских народов. Нам кажется, что шаманизм в основном явление охотничье-собираательского общества, которым мы в данной книге не занимаемся, и притом, видимо, явление главным образом лесной зоны. Что касается тотемизма, то вопрос о нем нуждается в совершенно новом рассмотрении; в нашей литературе он обычно ставится в один ряд с анимизмом и фетишизмом — понятиями, с моей точки зрения, появившимися в науке в результате ложного истолкования имеющих данные и, во всяком случае, не представляющими собой неких «стадий» в развитии первобытного мышления.

Суть данного возражения Ю. В. Андреева, как мне представляется, состоит в том, что он против выведения мифологии из социально-психологических причин и полагает «формы первобытных религиозных верований» более первичными для создания мифов, нежели причины непосредственно психофизиологические. Я не уверен, что я правильно истолковал его позицию — она прямо Юрием Викторовичем не сформулирована, — но если она такова, то я могу только сказать, что, с моей точки зрения, она ошибочна. (Замечу, что несколько сходные возражения против моей концепции были высказаны мне В. К. Афанасьевой: она считает, что источник мифа надо искать в некоем «медитирующем сознании». Социально-психологическая сторона человеческой деятельности, по ее мнению, может быть выражена и разнообразно оформ-

лена лишь во вторичных, этиологических [«объясняющих»] мифах, нацеленных на материальную информацию.) В подобных случаях лучше всего сказать, как англичане: *let us agree to differ*, — согласимся в том, что мы не согласны.

Ю. В. А.: 3. Дефиниция (вернее, ряд дефиниций) мифа, являющаяся основой авторской концепции, вызывает чувство неудовлетворенности. Во-первых, такая дефиниция, на наш взгляд, может быть выработана только путем сопоставления мифологии с двумя смежными, близкородственными формами духовной деятельности первобытного человека — религией и искусством или поэзией. В книге это не сделано. Поэтому все варианты дефиниции мифа, предложенные автором, на наш взгляд, страдают известной ущербностью.

Во-вторых, автор постоянно подчеркивает тот очевидный для него факт, что мифологическое мышление есть воспроизведение (или объяснение) явлений окружающего мира и человеческой жизни с помощью ассоциативных образов, которые он называет тропами. В основе своей это довольно старая теория, восходящая еще к античной эпохе, развитая и усовершенствованная религиоведением XIX в. Ее сторонники сводили миф к иносказанию (аллегории), в условно-образной форме воспроизводящему явления внешнего мира. В концепции И. М. Дьяконова слова «аллегория», «олицетворение» заменены словом «троп» или его частными вариантами — «метонимия», «метафора» и т. д. Но в этом случае нужно было бы объяснить, в чем состоит различие между мифологическим и поэтическим или каким-нибудь иным тропом. В противном случае любой поэт или человек, использующий жаргонные выражения в своей речи, даже просто поговорки, должен быть признан мифически мыслящей личностью.

Кроме того, нельзя согласиться с тем, что миф — это система тропов, изъясняющая с помощью подмены понятий природные и всякие иные явления. Следуя логике автора, мы должны признать, что мифология представляет собой закодированную особым образом картину внешнего мира, в которой каждый феномен обозначается и, таким образом, объясняется с помощью одного или нескольких тропов. В действительности мифы не дают вполне адекватного воспроизведения (по принципу один к одному) естественных явлений, которые нужно уметь

только расшифровать. Как правило, мифологическое мышление далеко отрывается от непосредственно наблюдаемых первобытным человеком явлений, перерабатывая весь этот взятый из объективной действительности материал в фантастическую модель мира, построенную и развивающуюся по своим особым законам, близким к законам художественного творчества.

Вместе с тем автор, как нам кажется, недооценивает два момента, играющие важную роль в фабуле (т. е. в поэтической структуре) любого мифа. Это прежде всего логическое умозаключение, без которого построение мифического сюжета было бы невозможно (автор сам признает, что этот сюжет обычно основан на осознании определенного рода причинно-следственных связей), — но причинно-следственные связи, даже самые простые, невозможно постичь посредством чисто эмоционального вживания в предмет и его чисто образного (тропического) воспроизведения. Так, Зевс сверг и заточил своего отца Крона потому, что тот был кровожадным людоедом, пожирающим своих детей.

В то же время автор не уделяет должного внимания авантюрной интриге мифологического рассказа, без которой он опять-таки не может существовать, так как каждый миф — это прежде всего повествование о некоем приключении, в котором могут участвовать боги и герои и которое отнесено к древнейшим изначальным временам вселенной или где-то вскоре после акта творения.

И. М. Д.: З. Юрий Викторович пишет, во-первых, что «дефиниция [мифа] может быть выработана только путем сопоставления мифологии с <...> религией и искусством или поэзией». Другими словами, он исходит из того, что может отдельно существовать миф, отдельно религия и отдельно искусство; во-вторых, он возражает против нашего понимания мифа как «воспроизведения (или объяснения) окружающего мира и человеческой жизни с помощью ассоциативных образов, которые он [автор] называет тропами». Он утверждает даже, что я продолжаю старинное воззрение на миф как на иносказание или аллегорию и лишь заменяю слово «аллегория» словом «троп». С моей точки зрения, религия, т. е. вера, соединенная с известными обрядами и словесными формулами, неразрывно связана с мифом: ни миф не существует вне веры, ни вера вне мифа. Их поэтому нельзя ни проти-

вопоставлять, ни сопоставлять. Что касается искусства, то и оно на уровне архаического мышления неотделимо от мифа и обряда; искусство как таковое возникает, с моей точки зрения, только тогда, когда сформировывается неэмоциональный, логический способ обобщения. Моя точка зрения в корне отлична от типичных воззрений XIX в. (и более ранних), ибо я *не* вижу в мифе иносказания. Для того чтобы говорить о существовании *иносказаний*, нужно, чтобы существовал *неиносказательный* способ воспроизведения внешнего мира в сознании. Но такого способа, с моей точки зрения, в первобытном мышлении и нет. При господстве мифологического мышления никакого другого способа познания мира не существует. Неспособность мыслить абстрактными обобщениями в архаическую эпоху неопровержимо доказывается материалами надежно реконструированных праязыков (индоевропейского — V—IV тысячелетия до н. э., семитского — VI—V тысячелетия до н. э., общеафразийского — примерно VIII тысячелетие до н. э.). Если миф есть некое явление, сосуществующее с прямым, немифологическим познанием мира и относимое не к области познания, а к области чистого воображения, то должен существовать механизм немифологического познания мира рядом с мифологией. Но такого механизма, как ясно показывает историческое языкознание, в архаическую эпоху не существовало. Разумеется, логическое познание и осознание закона исключенного третьего возникло не внезапно в голове Аристотеля, а возникало исподволь. Тем не менее весь наличный материал говорит о существовании эпохи, когда единственным реальным, доступным человеку способом обобщения был метонимически-ассоциативный, т. е. мифологический, — эмоционально окрашенный, но, конечно, не сводящийся к одной эмоции. Такое познание и есть познание мифологическое, генерирующее мифологические построения. Осознание причинно-следственных связей (но не иерархической степени важности этих связей по сравнению с другими ассоциациями) не только не предполагает наличия логических умозаключений наряду с мифологическими, но, напротив, засвидетельствовано уже у высших животных, не обладающих второй сигнальной системой, т. е. средствами языкового выражения понятий.

Разница между мифологическим тропом и художественным тропом заключается в том, что художественный троп используется исключительно в искусстве, т. е. в познании нашего отношения к миру, где применение тропов вынуждено условиями шеррингтоновской воронки (в интерпретации Л. С. Салямона), но не используется для прямого познания объектов внешнего мира (как в науке), а мифотворчество, образование тропов есть вообще единственный способ познания как внешнего, так и внутреннего мира на уровне отсутствия обобщающих абстрактных понятий. Хотя это уже изложено в основном тексте книги, повторяем это здесь, ввиду того что разница (в нашей концепции) между мифологическим и художественным тропами осталась Юрию Викторовичу неясной.

Наша концепция мифологического мышления, как она видится автору, пытается дать ответы не только на вопросы «как» в области мифотворчества (что не без успеха делают структуралисты, несмотря на наши возражения относительно искусственности наложения структурального кода на отражения непосредственно наблюдаемой действительности), но и на вопросы «почему» в той же области. Наш ответ относится, однако, лишь к ядрам мифов, нуклеарным мифологемам; игра воображения при изложении «авантюрной интриги» мифа относится, с нашей точки зрения, к ведению другой науки — рассказоведения, занимающегося историей зарождения и развития сюжетов как таковых и их вариантности, возникающей в ходе рецепции и закрепляемой передачей.

Ю. В. А.: 4. Основной дефект авторской концепции мифа заключается в переносе центра тяжести мифологического рассказа с его религиозно-эстетической функции на функцию утилитарно-прагматическую (объяснительную). В целом автор разделяет взгляды тех весьма многочисленных исследователей, которые видят в мифологии прежде всего своего рода первобытную эрзац-науку или особым образом зашифрованный свод знаний о реальном мире, в котором каждый образ служит средством маркировки вполне реальных явлений природы и человеческой жизни. Между тем даже в понимании первобытного человека, твердо верившего в подлинность описываемых в мифе событий, это были происшествия из ряда вон выходящие, чудесные, чудовищные и т. д., т. е. очень дале-

ко отстоящие от обыденного человеческого существования и никак с ним не совместимые.

Миф всегда рассказывает о вещах небывалых, невиданных и неслыханных, даже если они могут быть мистически повторены в условной форме обряда. От повседневности мифические события отдалены, во-первых, хронологически (во всех мифологиях их место — в начале времени; многие мифы рассказывают о происхождении вещей, т. е. о том, что по природе своей повториться уже никогда не может) и, во-вторых, территориально, так как происходят в особой сакральной сфере, четко отделенной от сферы обыденной (профанной) жизни. Поэтому, как правило, содержание мифического повествования является в первую очередь предметом удивления, восхищения или, наоборот, отвращения, а также объектом веры, не нуждающейся ни в каких подтверждениях и доказательствах; и, следовательно, выполняет функции эстетические и религиозные, а уж после этого используется и как способ удовлетворения любознательности или как ответ на тот или иной вопрос, т. е. выполняет функции утилитарно-дидактические. Многие мифы таких функций вообще не выполняют, так как ничего не объясняют. Таков, например, миф об Эдипе. Было бы наивно думать, что целью «автора» мифа было внушить своей аудитории мысль о неопозволительности пролития крови отца и кровосмешения с собственной матерью (ведь Эдип, совершивший оба эти преступления, был в полном неведении о своих родителях). Единственное, что мог иметь в виду «автор» данной истории, — это, конечно же, чисто религиозная идея неотвратимости рока. Можно было бы возразить, что это уже не архаическая, а какая-то другая мифология. Но тогда где проходит грань, разделяющая две эти мифологии?

И. М. Д.: 4. Я не приписываю мифу объяснительной функции, а рассматриваю миф как форму познания; между познанием и «утилитарно-прагматической (объяснительной) функцией», на мой взгляд, существует большая разница. Я не считаю миф «особым образом зашифрованным сводом знаний о реальном мире» — чтобы был возможен шифр, необходимо, чтобы существовала его противоположность — клэр, а у первобытного человека не было познаний о мире, данных в клэре, и миф — как и язык — шифровал не нечто изложенное или могущее быть

изложенным на языке людей, а непосредственно феномены мира.

То обстоятельство, что миф обыкновенно рассказывает о событиях небывалых, чудесных и т. п., непосредственно связано с архетипическим характером мифологического события. Небывалое, оно повторяется в бывалом и сущем. Оно повторяется в ритуале — регулярно, в природе — всегда; и такова органическая сущность мифа. Говорить о мистике лучше не надо, ибо как понять, что такое мистика? Это нечто, свершающееся необъяснимым (или необъясненным) образом? Но тогда чем мистика отличается от мифотворчества? Мне кажется, что, вводя это понятие, мы лишь запутываем и так непростую проблему.

Эта принципиальная повторяемость мифологических событий, несмотря даже на то, что почти каждое мифическое повествование начинается ссылкой на «те, начальные времена», не позволяет безоговорочно утверждать, что эти события относятся только и исключительно к сакральному времени и сакральной пространственной сфере: как предмет веры, миф имеет самое непосредственное отношение к сиюминутному бытию человека. И разумеется, — это сказано всеми словами в нашей книге — миф совмещен с сильными эмоциональными переживаниями и является предметом веры, «не нуждающейся ни в каких подтверждениях и доказательствах». Из этого, однако, с моей точки зрения, отнюдь не вытекает, что миф сначала «выполняет функции эстетические и религиозные» и лишь затем может давать ответ на какой-то вопрос. Сказать, что миф выполняет прежде всего функции эстетические и религиозные, — это все равно что сказать, что миф выполняет функции мифа, потому что миф включает (в условиях первобытного мышления) и эстетическое познание, еще не вычленившееся от логического познания, и веру. Но миф дает ответ на побуждение, направленное на познание феномена мира, не «лишь затем», а одновременно, ибо другого способа познания, кроме мифологического, отдельного от мифологического, у первобытного человека просто не было. На это опять-таки указывают данные «лингвистической палеонтологии».

«Многие мифы, — шипит Юрий Викторович, — ничего не объясняют». Мифы вообще ничего не объясняют, это

форма познания мира, а не его объяснение. Менее всего архаические мифы несут функции дидактические, хотя они являются, между прочим, также и средством познания добра и зла.

Что касается Эдипа и вообще героических повествований, то это, конечно, не первичные мифы. Мало того, можно высказать сомнение в том, что это вообще мифы, а не сказки — сказки могут (так, например, почти повсеместно в Скандинавии) привязываться к вполне определенным предполагаемым «местам действия» и к определенным — если не историческим, то по крайней мере генеалогическим героям. Это не мешает тому, что и в сказках анализ обнаруживает переосмысленный мифологический материал, что не раз прекрасно показывал В. Я. Пропп. Что разделяет миф от сказки? То, что миф непосредственно раскрывает *principium volens* определенных актов в жизни космоса и социума и является предметом веры, а сказка не поддается столь прямому анализу и обычно (хотя и не всегда) рассматривается как вымысел. Правда, греки не рассматривали как вымысел Троянскую войну, а скандинавы — приключения нифлунгов, вельсунгов, Атли и Сигурда, Гудрун и Брюнхильд, однако героический эпос все-таки ближе к сказке, чем к мифу: его действующие лица не являются *principia volentes* каких-либо космических или социальных свершений.

* * *

Мы поместили как приложение настоящую дискуссию между критиком и автором не только для того, чтобы лишний раз подтвердить свою точку зрения. Это, в сущности, не имело бы даже смысла: и так ясно, что я останусь при своем мнении, Ю. В. Андреев — при своем, структуралисты — тоже при своем, и только следующее поколение ученых отдаст предпочтение тому из них или иному. Но нам представлялось небесполезным показать читателю, что на разбираемые в нашей книге вопросы возможны и другие точки зрения, в том числе и та, которую представляет Ю. В. Андреев.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

¹ См.: МДМ (там же очерк истории вопроса); МНМ.

² Прошу читателя заметить, что это не есть полное и окончательное определение мифа. Мы еще будем подходить к этому определению с разных сторон.

³ *Шибугани Т.* Социальная психология. М., 1969, с. 53–75.

⁴ Строго говоря, человек, ныне заселяющий Землю, классифицируется как разновидность *Homo sapiens sapiens*. Его предшественники, например неандертальский человек, тоже относились к виду *Homo sapiens*, однако о мышлении этих наших предшественников мы не имеем сведений; поэтому у нас будет идти речь только о *Homo sapiens sapiens*, засвидетельствованном в течение приблизительно последних 40 тысяч лет, а точнее, о сравнительно поздних его представителях — земледельцах и скотоводах, населявших Землю в догородской (доклассовой) период между IX тысячелетием до н. э. и I тысячелетием н. э. и оставивших в дальнейшем следы в письменных памятниках, преимущественно в наиболее ранних.

* Из этого мы должны заключить, что, чего нет в языке, того нет в специфически человеческом сознании. Л. С. Саламон предлагает обратное — считать, что чего нет в сознании, того нет в языке, — однако это просто само собой разумеется: бессознательные звуки и сочетания звуков к языку, конечно, не относятся. «Сознание, — говорит Л. С. Саламон, — ищет и не всегда находит способ выразить себя в формах языка». Но это значит лишь, что оно находит обходные способы выражения — тропы (о чем и пойдет речь в этой книге), а также изображения.

В. К. Афанасьева задает мне вопрос: «А как обстоит дело со зрительным образом? С отсутствующим объектом, возникающим в памяти?» — Зрительный образ запечатлевают в памяти и животные, и эта способность сохраняется и у человека. Но здесь речь идет о сознании как о явлении, специфически свойственном человеку. Вообще первая рефлекторная сигнальная система, выработавшаяся у высших животных, продолжает действовать и после выработки второй сигнальной системы, специфичной для человека, и различные целесообразные реакции вызываются и в виде прямого рефлекса, а не только путем вторичного словесного рефлекса. Однако человеческое сознание невозможно без словесной, второй сигнальной системы, и поэтому мы вправе сказать, что, где нет словесных сигналов, нет второй сигнальной системы, там нет и человеческого сознания.

3. Фрейд и многие психологи после него различают «бессознание» (Unbewusstsein), «досознание» (Vorbewusstsein) и «сознание» (Bewusstsein). Такая классификация нередко представляется полезной, но имеет тот недостаток, что существует в отрыве от физиологических механизмов, ответственных за различные типы рефлекторных ответов на раздражения, генерируемые вовне или внутри организма человека.

Само человеческое сознание видоизменяется и от возраста к возрасту, от исторической эпохи к эпохе, от одной социальной группы к другой. Но об этом пойдет речь ниже. Сейчас нас интересуют общие категории сознания.

Уже школа бихевиористов пришла к заключению, что «сознание есть форма неслышного лингвистического поведения», и из этого же исходит автор известной у нас в Союзе обобщающей монографии «Социальная психология» Т. Шибутани («сознание связано с лингвистической коммуникацией», с. 155; «Мышление... социально, потому что протекает на языке конвенциональных символов, установленных для значений, относительно которых существует высокая степень согласия...», с. 157–158). Мышление, говорит также и Шибутани, представляет собой беззвучное лингвистическое поведение, для предвидения же необходимо воображение — следовательно, добавим мы, введение эмоциональной сферы. Впрочем, оно не только беззвучное, но и «стенографическое», так как это процесс скоростной и морфосинтаксические связи слов не обязательно выражены в мысли эксплицитно.

⁶ Это совершенно не противоречит эмоциональному «поэтическому» познанию мира первобытным человеком. Художественное, «поэтическое» мышление не сводится к мышлению образами, поскольку тоже имеет словесный коррелят, относящийся ко второй сигнальной системе; в то время как словесно не оформленный образ относится к первой сигнальной системе.

⁷ Вопросы семантических связей в языке исследовались И. Шрёпфером в его «учении об обозначениях», а затем Оли (Ohly), Л. Гульковичем и др. В работах И. Г. Франк-Каменецкого и О. М. Фрейденберг наличие семантических рядов, пучков и полей постулировалось, но они увязывались с ошибочными лингвистическими построениями Н. Я. Марра.

⁸ Мифологемы — это сюжетообразующие персонажи и ситуации, определяющие общее содержание мифического сюжета и способные повторяться в семантически однородных рядах.

⁹ Известна ли эта игра младшим поколениям? Она состоит в том, что группа детей садится рядом и крайний передает своему соседу на ухо шепотом какую-нибудь короткую фразу, тот — своему соседу и т. д. Последний с другого края произносит вслух то, что ему удалось услышать от своего соседа. Обычно сходства с первоначальным сообщением мало или вовсе нет никакого. В принципе этот характер передачи относится и к информации мифической; но здесь имелись свои особенности, о которых мы скажем особо.

Впрочем, экспериментально установлено В. Андерсоном и проверено другими учеными, что феномен «испорченного телефона» не получается, если имеется несколько источников информации; ошибка в традировании одного источника до известной

степени компенсируется традированием других источников («закон самоисправления»).

¹⁰ Заметим, что человечество всегда имело и имеет игры, удовлетворяющие избыток общечеловеческой потребности в агрессии: борьба, гладиаторские игры, хоккей, футбол; а также и удовлетворяющие избыток других эмоциональных потребностей: зрелище, танец.

¹¹ Древний вавилонянин III–II тысячелетий до н. э., как раб, так и не-раб, но занятый тяжелым физическим трудом, нормально получал паек, состоявший из 2 л ячменного зерна на мужчину (ок. 4000 ккал), 1 л на женщину (ок. 2000 ккал) и 0,5 л на ребенка, способного производить работу (примерно от 5 до 12 лет – ок. 1000 ккал). Ячменное зерно (но не печеный хлеб) обеспечивало его большинством необходимых витаминов, кроме витамина С, для получения которого он должен был собирать дикий лук и чеснок или сажать его у своей хижины. Мясом люди (кроме рабов) питались, но изредка – в храме при заклании жертв на праздники. Размер всего пайка зависел не от величины производимого продукта, а исключительно от возрастного статуса человека. См. также примеч. 56 к главе II.

¹² См.: *Bottéro J. La plus vieille cuisine du monde.— L'Histoire. № 49, Octobre 1982, с. 82.*

¹³ Здесь и ниже мы будем рассматривать мифотворчество как вид социального поведения. Уже цитировавшийся нами представитель социальных психологов Т. Шибутани замечает (*Шибутани Т. Социальная психология, с. 23*), что профессионально они интересуются не всем, что делают люди; их внимание сосредоточено лишь на закономерностях человеческого поведения, которые обуславливаются фактом участия людей в социальной группе и поэтому действующих, в известном смысле, как единое целое. Социальная группа состоит из лиц, взаимодействующих в каких-либо (различных) совместных мероприятиях (там же, с. 19, 22, 23, 82, 153, 155 и др.). Само собой разумеется, что в основе психологии группы лежит психология отдельных интересов, обусловленных их физиологией; но их взаимодействие тоже является законным объектом исследования.

¹⁴ Интересно, что в древности – по крайней мере на древнем Востоке – можно было зарубить мужчину, мальчика, но не женщину; если уж приходилось убивать женщину, то только не оружием.

¹⁵ Хотя нередко он не представлял себе, чтобы между существованием по эту или ту сторону смерти существовало бы столь уж большое различие (как о том свидетельствует выдающийся путешественник и этнограф Кнуд Расмуссен, сам эскимос по матери).

¹⁶ Заметим, что так же поступали и первые философы: миропорядок – это «вечно живущий огонь, мерами вспыхивающий и мерами гасимый», «раздор есть отец всего, царь всего», «все течет, все меняется, на вступающего в те же реки натекают все разные и разные воды» (Гераклит); «мир создан из воды» (Фалес).

¹⁷ Эту историю рассказал мне И. Н. Винников, бывший директор Института этнографии в Ленинграде.

¹⁸ Справедливость требует заметить, что лучшие из этно-

графов, в особенности Э. Э. Эванс-Притчард, всегда понимали опасность информации, полученной через «человека с записной книжкой» — такое обозначение вовсе неуместно в отношении лучших из ученых-этнографов, как, скажем, Б. Малиновский или наши В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг и многие другие. С 50-х годов этнографы, миссионеры и практические работники, посылаемые в Африку или Новую Гвинею из США, проходят основательную языковую подготовку по методикам, разработанным школой дескриптивной лингвистики, и т. д. И все же полученный этнографический материал в целом остается очень разнородным и в количественном, и в качественном отношении и базируется на вторичных текстах — записях. Нам кажется, что архаические данные о первобытном мышлении, сохраненные первичными оригинальными письменными источниками, заслуживают отдельного и целостного рассмотрения, чему и посвящена эта книга.

ГЛАВА I

¹ С этим сталкивается и современный мыслящий человек; но в отличие от первобытного человека он научился создавать новые выражения для вновь возникающих общих понятий.

² Здесь мы не будем касаться сложнейшего вопроса о происхождении слов языка. В период складывания исторических языков (куда мы относим и языки, лишь реконструируемые методами сравнительно-исторической лингвистики) сложилось явление, чрезвычайно важное для всего дальнейшего языкового и, шире, духовного развития человечества: чистая знаковая связь слова, отсутствие (или утеря) его органической и формальной связи с обозначаемым (денотатом). Язык превратился в обширный, гибкий, богатый знаковый фонд для обозначения явлений — в код окружающего мира. Однако язык — код особого рода; двоичный код ЭВМ кодирует цифры, цифры могут кодировать, скажем, буквы, буквы кодируют элементы слова, знаки семафора кодируют слова и целые предложения — но только язык кодирует безграничный мир феноменов.

³ Словообразование бессознательно, а потому мало зависит от идеологии сиюминутности, не проходя ни цензуры, ни даже, по большей части, автоцензуры.

⁴ Поэтому часто говорят о полисемии (многозначности) древней лексики (см., например: *Lewandowski Th.—Linguistisches Wörterbuch*, 2³, 1959, с. 575: «Полисемия обычно считается... центральным свойством лексических единиц и основной структурной чертой языка»). Некоторые переносят понятие полисемии и на грамматические структуры (*Müller H.-P. Polysemie im semitischen und hebräischen Konjugationssystem.—Orientalia*. 55, 4, 1986, с. 365). Однако о полисемии древнего слова или грамматической категории можно говорить только относительно современных языковых систем; для древнего человека, например, латинское *dominium* с полисемическим значением *власть, владение, господство, собственность, суверенитет* — моносемично, ибо, с его точки зрения, «власть, владение, господство, собственность, суверенитет» — просто одно и то же. Тем более это относится к унитарным способам грамматического выражения того,

что с точки зрения современных языков является различными вещами, например вид и время, различные типы модальности и мн. др. Речь идет не о полисемии, а об определенных ассоциативно связанных семантических пучках.

⁵ Так обычно переводят это слово ассириологи. Но аккадский эквивалент этого шумерского слова — *aklu* означает просто *еда*, и не более ли вероятно, что в мисках помещались не хлебы, а каша?

⁶ *Милитарев А. Ю.* Происхождение корней со значением «творить, создавать» в афразийских языках. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока (ПППИКВ). XIX Годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). Ч. III. М., 1986, с. 63–79.

⁷ В своей работе, не случайно включенной в сборник «До философии», Г. Франкфорт пишет: «Спекулятивное мышление стремится закрепить (*underpin*) хаос непосредственного опыта, чтобы обнаружить черты некоей структуры — порядок, взаимосвязанность и смысл» (*Frankfort H. and H. A. Myth and Reality. — Before Philosophy. Harmondsworth, 1949, с. 11*); «Древнее мышление — мифотворческое, мифосозидающее мышление — допускало, одни наряду с другими, известные ограниченные прозрения (*insights*), которые одновременно считались действительными (*valid*), каждое в своем особом контексте, каждое в соответствии с определенным путем подхода (*avenue of approach*)» (*Frankfort H. Ancient Egyptian Religion. An Interpretation. N. Y., 1948, с. 4*); «[Мифы] проявляют известную значимую непоследовательность (*meaningful inconsistency*) и не бедность, а, напротив, сверхизобилие воображения. Если мы станем рассматривать их как неудачи, как доказательство неспособности... достичь интеллектуального синтеза, мы попросту ложно поймем их задачу» (там же, с. 19).

Однако справедливые рассуждения Г. Франкфорта ослабляются тем, что он склонен считать бинарность в осмыслении мира специфической чертой хамитских народов, и в частности египетского (*Frankfort H. Kingship and the Gods. Chicago, 1948, с. 350, примеч. 12*). Более правильно говорит Лич, что «бинарные оппозиции свойственны человеческой мысли» (*Leach E. Genesis as Myth. — Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism. Ed. J. Middleton. Austin-London, 1967, с. 3; цит. по: Troy L. Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History. Uppsala, 1986*).

Нечто аналогичное Г. Франкфурту говорит и М. Элиаде: «Через миф мир может быть воспринят как вполне членораздельный, постижимый и значимый космос» (*Eliade M. Myth and Reality. L., 1963, с. 145*). Однако этому положению Элиаде дает экзистенциалистское истолкование, которое не представляется нам приемлемым.

Но, например, Хорнунг ищет в египетской мифологии философию: «Если применять к египетской философской и богословской мысли двустороннюю логику, основанную на различении А и не-А и закона исключенного среднего, то это немедленно приведет к неразрешимым противоречиям... Либо мы отождествляем подлинно логическую мысль с двухвалентной логикой, и тогда египетское мышление неоспоримо „алогично“ или „дологично“, либо мы должны признать возможность существования друго-

го типа логики, которая может быть только „поливалентной“ логикой» (*Hornung E. Der Eine und die Vielen. Darmstadt, 1971, с. 235 и сл.*). Это рассуждение опровергается тем, что, как показывает сравнительное языкознание, архаический человек не умел создавать никаких общих непредметных понятий, и поэтому незаконно реконструировать для него некую «особую» философию. Все его обобщения были вынужденно метонимически-ассоциативными или тропическими, а не абстрактными, и поэтому мифологическое мышление — вообще не философия. Поэтому Дж. Бейнз справедливо возражает Хорнунгу: «Термин „логика“ сам употребляется различным образом, что придает различные значения объекту исследования. Прежде всего понятие „логика“, описывающее нечто хорошо известное в западном обществе, несомненно, не универсально, и было бы неуместным искать параллель такому понятию в древнем Египте» (*Baines J. Interpretations of Religion: Logic, Discourse, Rationality. — Göttinger Miszellen. 76 [1984], с. 29; цит. по: Troy L. Patterns of Queenship.*

⁸ Если миф возможен лишь в виде тропа, то отсюда, конечно, не следует, что каждый троп должен являться мифом. Оставя далеко позади мифотворчество, мы продолжаем пользоваться тропами, так как без них невозможно не только мифология, но и искусство, да и вообще в повседневном и даже научном мышлении нам часто необходимо прибегать к тропам. Заметим, что троп закономерно теряет эмоциональность от частого употребления («ручка двери», «закат солнца» и т. п.).

^{8a} Отделение «идеологизированных» мифов от мифов первичных произведено нами, конечно, «на глазок» — эта операция нуждается в проверке и подкреплении текстологическим и историческим анализом.

⁹ Заимствовано из: Словарь русского языка в четырех томах. 3-е изд., дополн. М., 1981–1984. Конечно, существуют философские разработки проблемы о том, что такое истина (например, как рассказывает нам Л. С. Саламон, такое определение: «Факт — это то, чего нельзя изменить никакими комбинациями мысли»). Но мы не будем вдаваться в сложности множащихся и часто взаимно противоречащих философских учений и здесь сознательно оперируем с понятиями, как они бытуют в нашем повседневном сознании.

¹⁰ Здесь можно было бы начать вдаваться в феноменологические и экзистенциалистские теории, от Э. Гуссерля и позже, но это завело бы нас далеко.

В настоящей книге мы исходим из следующего рассуждения. Восприятие объекта из внешнего мира создает в сознании некоторые образные представления, являющиеся субстратом для ассоциирующей деятельной реакции, а также и для воображения, т. е. для создания ассоциаций первоначально лишь внутри самого сознания. Необходимость целесообразно реагировать на объекты внешнего мира вынуждает к их обобщению, начиная от простейшего: «хорошо» — «плохо», «опасно» — «безопасно» и кончая много более сложными умозаключениями. Во второй сигнальной системе эти обобщения должны получать словесное оформление; но когда в языке отсутствуют обобщающие абстракции, оторванные от конкретной вещественности предмета, процесс обобщения, отходя от первоначального конкретного образа, вызывает другие образы,

ассоциативно связанные по тропическим рядам и создающие косвенное обобщение. Эти образы на известном, достаточно раннем этапе развития человека могут получать не только словесное кодирование, но и изобразительное отображение; последнее, однако, строго говоря, еще нельзя назвать искусством, как и высказывание в словесно выраженных тропах нельзя назвать наукой.

В наше понимание этого процесса специалисты по теории познания, психологии и физиологии, возможно, внесут свои серьезные коррективы; однако представляется, что наше описание архаического познавательного процесса достаточно для целей, которые ставятся в настоящей книге.

¹¹ Всякую информацию из внешнего мира древний человек получает либо непосредственно, либо через традицию. Если он получает ее непосредственно, тогда его реакция либо мгновенная и спонтанная, либо механическая (на основе собственного или группового опыта), либо требующая обдумывания. Обдумывание состоит в создании воображением ассоциаций с уже имеющейся информацией. Эта информация также может быть либо своя, т. е. уже бывшая у этого субъекта в ходу, либо опять-таки традированная. Информация традированная может быть либо случайной и потому менее ценной, либо типа «все говорят».

¹² Однако же связь по сходству, видимо, ощущалась как низшая в иерархии: так, в языке нередко встречаются однокорневые и даже идентичные слова, обозначающие функционально сходные феномены (например, гиену и коршуна, разные красящие растения), но почти нет слов, одинаково обозначающих предметы, сопоставимые только по внешнему их сходству (например, обозначающих гиену и жирафу по принципу пятнистости). О выделении первобытным мышлением причинно-следственных связей см. в следующей главе.

¹³ «Любой человек, зависящий от кооперации с другими, становится особенно восприимчивым к их взглядам» (*Шибугани Т.* Социальная психология, с. 80).

¹⁴ Я. В. Васильков замечает, что когда вера первобытная доверяет авторитетам, потому что просто не имеет противоречащих данных, то это еще не есть религиозная вера; последняя открыто выступает против логики (рассудка): *credo, quia ineptum est, certum est quia impossibile est* («верю, потому что нескладно, считаю несомненным, потому что невероятно»). Но такое утверждение религиозной веры предполагает уже наличие противостоящих ей логических средств познания, и тогда вера отстаивает свое право не считаться с ними: «Пускай наука утверждает что угодно (я знаю, что она не раз ошибалась), пусть опыт свидетельствует, что мертвые не воскресают, — я все же буду верить в уникальное воскресение Христа, потому что это дает мне смысл жизни и нравственные ориентиры». В первобытном обществе такой ситуации быть не может, она возникает только на грани поздней древности и средневековья. Однако верующий, конечно, и в первобытную эпоху постоянно отбрасывал предлагаемые более рациональные объяснения феноменов, но это происходило оттого, что вера опирается на коллективный авторитет предков, противостоящий домыслам пусть и логичным, но домыслам всего лишь отдельных лиц, а доминирует побуждение «делать как все». Кроме того, и в особых нравственных ориентирах, не заданных

в самом социальном сознании, первобытное человечество нуждается в незначительной степени.

Заметим еще, что мы имеем все время дело с социальной психологией, внимание которой сосредоточено лишь на «тех закономерностях человеческого поведения, которые обусловлены фактом участия человека в социальной группе» (*Шибугани Т.* Социальная психология, с. 23). Чувство взаимной общности (идентификация), возникновение групповой нормы обусловлено, конечно, не «коллективным разумом», оно базируется на своего рода взаимопонимании, на наличии у людей общей им всем картины мира (там же, с. 38).

¹⁵ Напротив того, сюжет сказки немифического содержания — занятый, хотя, быть может, и поучительный вымысел: «сказка ложь, да в ней намек: добрым молодцам урок». Конечно, сказка может и должна быть эмоциональной: эмоция не есть привилегия мифа; но миф и сказочный сюжет находятся в разных планах диахронии и различны по установке.

¹⁶ Ю. В. Андреев замечает на это, что троп необязательно эмоционален, например в идиоматических выражениях. Справедливо, хотя тут в большинстве случаев идет речь о тропах стертых, «лексикализованных». Но верно и то, что строго логическое, научное мышление не может или по крайней мере не должно быть эмоциональным.

¹⁷ Ю. В. Андреев справедливо замечает, что «человек, мифологически мыслящий, вообще не заинтересован в познании своего отношения к миру, которое предполагает недоступный ему очень высокий уровень рефлексии». Вот почему на архаическом уровне и существует лишь мифологическое мышление и нет разделения на мышление научное, направленное на объект, и на мышление художественное, направленное на наше отношение к объекту (который в принципе может находиться и внутри нас). Ср.: *Рунин Б. М.* Вечный поиск. М., 1964. Далее Ю. В. Андреев цитирует мое замечание на с. 11: «Кроме некоторых специфических обстоятельств, практический характер реакции [первобытного человека] на внешние импульсы преобладал, и интерпретативная сторона восприятия была необходима лишь в пределах нужд жизненной практики — или, в лучшем случае, на ее периферии». При этом он задает мне вопрос: «Стало быть, дикарь-философ, дикарь-поэт должны раз и навсегда уступить место дикарю-практику (охотнику, земледельцу)?..» Однако из изложенного выше видно, что архаическое («мифологическое») мышление содержит в зародыше и философию и искусство.

¹⁸ *Шеррингтон Ч. и др.* Рефлекторная деятельность спинного мозга. М., 1932.

¹⁹ Наиболее ясно — в посмертной работе, доложенной Вяч. Вс. Ивановым на симпозиуме в 60-х годах, см.: Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. Тезисы докладов. М., 1965. Ср. также: *Выготский Л. С.* Мышление и речь. М., 1934; *он же.* История развития высших психических функций. М., 1960; *он же.* Психология искусства. М., 1965.

²⁰ *Саллямон Л. С.* О физиологии эмоционально-эстетических процессов.— Содружество наук и тайны творчества. Под ред. Б. С. Мейлаха. М., 1968; *он же.* Элементы физиологии и художест-

венное восприятие.— Художественное восприятие. I. Под ред. Б. С. Мейлаха. М., 1971.

²¹ Для примера возьмем литературный аккадский (ассиро-вавилонский) язык: он различал цвета «теневого» (черный или черно-зеленый, salmu), «яично-белый» (resû), «красный» (темно-красный или коричнево-красный, du'âmu), «сердоликовый» (или розовый, sâmu), «лазуритовый» (синий, иссиня-черный, urû), «травяной» (желтый или желто-зеленый, warqu), «серебристый» (sargu). Заметим, однако, что число терминологически различаемых цветов соответствует практическим потребностям в их различении. Поэтому у эскимосов может различаться множество оттенков цвета снега и льда (У. Мазинг).

²² Саллямон Л. С. О физиологии, с. 286 и сл.

²³ Господство эмоции на этапе мифологического мышления не абсолютно: в любом случае действуют оба полушария головного мозга, и хотя в мифологическом мышлении нет абстрактных понятий, однако общие понятия предметного характера есть. Поэтому и на мифологическом этапе в мышлении имеются элементы рационального анализа и со временем все более начинает играть роль не только тропический, но и рациональный синтез. С другой стороны, когда человеческое познание разделяется на научное (рациональное) познание объектов мира и на преимущественно эмоциональное познание нашего отношения к объектам мира, само научное, логическое мышление не освобождается полностью от элементов эмоции и от применения тропов.

²⁴ Ср.: Рунин Б. М. Вечный поиск. М., 1964.

²⁵ Ср. Г. Франкфорта о «значимой непоследовательности» и «сверхизобилии воображения» в примеч. 7.

²⁶ Об эмоциях ср. также, например: Кеннон В. Физиология эмоций. М., 1927; Moles A. L'analyse des structures du message poétique aux différents niveaux de la sensibilité.— Poetics. Warszawa, 1961; Симонов П. В. Что такое эмоции. М., 1966.

²⁷ Так и в случае слов, начинающих уже приобретать абстрактное значение: еще во II в. до н. э. в библейской книге «Экклесиаст» встречаем: tûb *хороший, добрый, благой, счастливый, приятный, удачный*; gâ' *дурной, злой, больной, неприятный, тяжкий, злобный, несчастливый* и т. п.— Аккадское слово parištu (и шумерское zi) само по себе в значении *кровь* не засвидетельствовано, но такое значение засвидетельствовано в урартском для шумерограммы этого слова — ZIMES.

²⁸ Васильков Я. В., Невелева С. Л. Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») (в печати).

²⁹ См.: Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. М.—Л., 1927, с. 30, 39 и сл.

³⁰ Приведенные нами случаи переходов значения по семантическим рядам лингвисты пока не проверяли строгими методами, и теоретическое обоснование сложения и существования таких переходов не сформулировано. Вопросы семантики, конечно, изучались философами и психологами (Шрёйффер, Оли, Гулькович и др.), но их выводы, как нам кажется, практически неизвестны лингвистам. Мы вполне готовы допустить, что всестороннее исследование проблемы семантических рядов и полей внесет в нее

новое понимание, однако пока мы эмпирически исходим из обильного материала, собранного лингвистами-компаративистами.

³¹ См.: Freud S. *Die Traumdeutung*. Wien, 1900. Во фрейдистской психоаналитической науке этому вопросу посвящено огромное множество исследований. Помимо оказавших большое влияние на художественную литературу сексуальных «замещений» важное место занимают и другие (например, замещения смерти).

³² Разумеется, наука может изучать и отношение человека к объекту (искусствоведение, литературоведение), но тогда само это отношение есть объект, который не индуцирует или не должен индуцировать эмоций.

³³ В данном случае и во всех подобных мы имеем в виду религию как содержание веры, как убеждение, основанное не на логическом рассуждении, а на свободной опоре на авторитет «древних» или «всех». Следует отличать от этого позднейшую нормативную, идеологизированную, а в дальнейшем — догматизированную религию.

³⁴ Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»). Пер., ст. и коммент. И. М. Дьяконова (Литературные памятники). М., 1961 (послесловие); Дьяконов И. М. Образ Гильгамеша (К вопросу об отношении мифа и эпической поэзии). — Труды Государственного Эрмитажа. 2. Л., 1958, с. 5–72.

³⁵ Здесь и ниже материал индийской мифологии изложен по Я. В. Василькову.

³⁶ Матве М. Э. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, с. 54.

³⁷ См. рассуждения Г. Франкфорта, М. Элиаде и других авторов, цитированные выше, в примеч. 7. Мы вряд ли можем согласиться с определением Франкфортом архаического мышления как «спекулятивного», но в основном приведенные нами его заключения могут сейчас считаться принятыми в науке. Другое дело, однако, какие из этого делаются дальнейшие выводы. Так, мы не можем принять концепцию Э. Хорнунга, видящего в мифологическом мышлении логику — отличную от аристотелевской, но все же именно логику своего рода; нам кажется недостаточной «теория функций» Ж. Дюмезиля, нам кажется недопустимым привязывать те или иные особенности архаической мифологии к культурам народов специфически той или иной семьи языков; что же касается структуралистской теории К. Леви-Стросса, то к ней мы вскоре вернемся. Не все в ней для нас приемлемо. Неприемлемы для нас и многие другие существующие толкования явления мифа. Как пример можно взять интересную книгу: *Lana Troy. Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*. Uppsala, 1986. Согласно Лане Трой, в основе египетской религиозной и политической мысли лежит некая предсуществующая идея дуальности, проявляющаяся затем в виде символов на уровне космогонии, а затем уже — мифологии разных уровней, а также ритуала. С нашей точки зрения, архаическое мышление может раскрывать объективно существующую в мире бинарность, но идея (или символ) не может предшествовать прямому наблюдению.

³⁸ А не синкретическому; синкретизм — это исторически новый этап в развитии восточных религий, которого мы здесь не можем касаться.

³⁹ См.: *Archaeological Investigations in the Island of Failaka 1958–1964*. Kuwait, 1968, рис. 79.

⁴⁰ Мы еще будем говорить о вариативности даже самых первичных мифов. Вызываемая мифологической интерпретацией широкая ассоциативность тропических построений возбуждает воображение, иногда почти безграничное, уводящее в конечном счете от интерпретативной функции мифа. Здесь уместно подчеркнуть, что на протяжении всей этой книги мы говорим лишь о мифах собственно, в том смысле, как мы их определили на с. 9, 12, 28–34, 72, 84–85, 111. В популярных книгах, однако, по разряду «мифологии» зачисляются иной раз просто волшебные сказки (повествования с установкой на вымысел, лишь с некоторой мифологической окраской, вроде истории Леды и Лебедя или Данаи и Золотого дождя и многих других подобных, рассказываемых, например, Овидием). Нам кажется, что подобные сюжеты к мифам в том понимании, которому мы следуем в этой книге, уже вовсе не относятся. Ср. выше, примеч. 15.

⁴¹ *Levi-Strauss C. Anthropologie structurale. P., 1958; он же. La pensée sauvage. P., 1962.*

⁴² Такое посредничество обычно достигается по семантическому ряду, на противоположных концах которого могут находиться бинарно противопоставленные оппозиции: «жизнь —... [скажем] вода —...— смерть». Посредничество, однако, необязательно: оппозиция «небо — земля» может превратиться в семантический ряд, скажем «земля — дерево — небо», но может остаться оппозицией, если она не воспринимается как противоречивая, а потому вызывающая дискомфорт.

⁴³ См. также выше о ритме, с. 60.

⁴⁴ МНМ, т. 1, с. 393 и сл.; т. 2, с. 6 и сл.

⁴⁵ Это же отсутствие историзма показательно для мифологических толкований 30–40-х годов, предложенных О. М. Фрейденбергом. У некоторых психоаналитиков «историзм», парадоксальным образом, невременной и сводится к смене фаз биопсихологического развития индивида, человека «вообще».

⁴⁶ Так в МНМ, т. II. М., 1989, с. 422.

⁴⁷ *Завалова Н. Д. и др. Образ в системе психической регуляции деятельности. М., 1986, с. 14* (указано нам Я. В. Васильковым).

⁴⁸ Замечание Я. В. Василькова.

⁴⁹ Туранга имеет достаточно толстый ствол с мягкой, легко выскребаемой древесиной — идеальный материал для туловища барабана, точно так же как ее ветви — для барабанных палочек. Туранга растет во влажных местах на юге Ирака, но прежде была распространена и гораздо далее на восток. За эту сиравку Я. В. Васильков М. Э. Кирпичникову. — Оба больших аккадских словаря дают под вопросом перевод «дуб», что с ботанической точки зрения невозможно.

⁵⁰ Заметим, что эта «гора» (k u r) как бы перевернутая: под землей она существует как Преисподняя, но на земле как k u r обозначаются плоские возвышенные равнины Сирийской пустыни (местные лесистые горы на востоке называются h u r - s a n g). Если признать шумерскую Преисподнюю за «ось» (предположим, что это так), то это Мировая вертикаль... перевернутая вверх ногами!

^{50a} Более подробно точка зрения Е. М. Мелетинского на разбираемые здесь вопросы изложена в его книге «Поэтика мифа» (М., 1976); о структуре космоса см., в частности, с. 248–254.

⁵¹ Всеобщий характер тропа подтверждается тем, что он встречается и в неиндоевропейских языках, например в финно-угорских: эстонск. *rõhi dno*; север (замечание И. Г. Левина).

⁵² Но и «наш» центр необязательно жестко отождествим. В разных скандинавских мифах центр мира может относиться к «земле людей», к Асгарду и к ясеню Иггдрасиллю (*Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976, с. 39—40).

⁵³ Следует, однако, учитывать, что всякая бинарность проявляется в мышлении чаще всего не сама по себе, а как звено семантического ряда и поля.

⁵⁴ Примечательно, что представление о Мировом древе и о божестве, поднимающемся по нему, «висясь лозой», встречается, однако, в Полинезии — указывая, вероятно, на лингвистически точно установленное происхождение полинезийцев из лесистой Индонезии. Это божество — бог Тане, сын творца Ио, разделитель неба и земли, бог грозы, дождя и леса, податель жизни — скорее Тор скандинавов, чем Один с его Мировым ясенем.

Специально вопросу о Мировом древе посвящена статья В. Н. Топорова «О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией Мирового древа» (Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971, с. 9—62).

⁵⁵ Сюда не входят фалл, ср. египетский иероглиф *b*; *h* означающий *перед*, но несколько не вертикальный, и многочисленные итифаллические изображения греческих и египетских божеств.

⁵⁶ Вот еще пример, где космогоническая мифологема на самом деле выводится не из общей идеи, а непосредственно из наблюдаемых фактов. Творение обитаемого мира из яйца есть, конечно, ассоциативно-метонимическое обобщение наблюдаемого факта появления живого существа из яйца.

⁵⁷ История древнего мира. Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. [Кв. I]. Ранняя древность. Ред. И. М. Дьяконов. М., 1983, с. 79.

⁵⁸ *Саллямон Л. С.* Элементы физиологии (ср. примеч. 20). Ритмизованное художественное творчество предшествует прозаическому у китайцев, индоариев, шумеров и аккадцев, по-видимому, у египтян (см. работы И. Фехта), у греков. Лишь для скандинавов это берется под сомнение, но следует учитывать позднюю хронологию их памятников.

⁵⁹ См.: *Поэзия и проза древнего Востока* (Библиотека всемирной литературы). М., 1973, с. 383.

⁶⁰ *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. М., 1965, с. 78 и сл.

⁶¹ Даже та отрасль науки, которая изучает эмоциональные реакции человека как явление мира, сама по себе объективна и в принципе неэмоциональна, но она не отменяет искусство как автономный способ познания эмоционального отношения между человеком и миром.

⁶² Весь этот вопрос невозможно трактовать без учета биологических задач и социально-психологических побуждений человеческой особи (и вида), но об этом речь пойдет в этой книге ниже.

⁶³ Т. Шибутани подходит к той же мысли, когда он говорит, что «концепция „причины“ и „следствия“ есть, по существу, антропометрическая проекция на Вселенную представления о разум-

ном действии — впечатлении, которое возникает из специфических человеческих переживаний» (*Шибутани Т.* Социальная психология, с. 27).

⁶⁴ См. выше, примеч. 18—20.

⁶⁵ В сказке архаический миф обычно прослеживается с большим трудом, а то и вовсе не прослеживается. Заметим, что многие «мифы греков и римлян», взятые преимущественно из Овидия и других поздних авторов и изложенные в гимназических курсах и популярных книгах, — на самом деле именно сказки, если определять сказку как художественное произведение волшебного, авантюрного или бытового характера с установкой на вымысел, игру фантазии (*Э. В. Померанцева*), а не на познание явлений мира. Ср. также выше, примеч. 15.

⁶⁶ *Дьяконов И. М.* Послесловие.— Эпос о Гильгамеше, с. 123 и сл.

^{66а} Обратим внимание на широко распространенное явление циклизации, когда к одному громкому и памятному имени привязываются бродячие повествования и анекдоты, возникшие первоначально в совсем другой связи.

⁶⁷ *Стеблин-Каменский М. И.* Историческая поэтика, Л., 1978, с. 180 и сл.; *он же.* Мир саги — становление литературы, Л., 1984, с. 20 и сл.

⁶⁸ См.: *Güterbock H. G.* Die historische Tradition und ihre Literaturgestaltung bei den Babyloniern und Hethitern.— *Zeitschrift für Assyriologie. Neue Folge*, VIII (XLII), с. 1 и сл.

⁶⁹ *Tigay J. H.* The Evolution of the Gilgamesh Epic. Philadelphia, 1982, Tablet I. Мы приводим «Эпос о Гильгамеше», поскольку автор им специально занимался; случай этот, конечно, не уникален. Так, Пятикнижие «дано Моисею с горы Синай», хотя в нем описана смерть Моисея в обстоятельствах, не связанных с откровениями этой книги.

⁷⁰ Вот «экзотерический» вариант космогонического мифа дагонов: бог-предок Амма создал бесконечно малое семя. Заставляя его вибрировать, он превратил его в «яйцо мира», которое вовсе не яйцо, а матка с двумя плацентами; от каждой происходят две пары близнецов, мужского и женского пола. Но один из близнецов родился раньше времени и стал чудовищем, а его пара была отдана другому близнецу. В тщетных ее поисках злой близнец совокупляется с Землей (которая почему-то оказывается его матерью), и Земля высыхает. Тогда творец приносит в жертву доброго близнеца (ср. библейского Авеля) и разбрасывает его куски по Земле, которая прорастает деревьями. Добрый (воскрешенный в океане) близнец уплывает на Землю вместе с парами близнецов, становящимися предками людей, а затем уходит в океан в виде рыбы.

«Эзотерический» вариант еще длиннее и запутаннее и расходится с «экзотерическим» во всех сюжетных деталях, однако держится все время в пределах тех же семантических полей. Ядром мифа является космогоническая мифологема.

⁷¹ Сюда относятся териоморфность отдельных божеств, особенно в Египте, присвоение важнейшим божествам пантеона животных-атрибутов (бык у громовника и т. п.), сохранение в некоторых мифологиях Владычицы зверей в качестве варианта богини — «воительницы-девы», сохранение черт шаманизма.

⁷² Вероятно, сначала практиковалось наследование сыном се-

стры» в чистом виде, а затем цари могли перейти к женитьбе на сестрах, приспособив старый обычай к своему желанию видеть после себя на престоле кровного сына; обычай династийного брака брата с сестрой возник у разных народов, возможно, как результат компромисса между древним обычаем «наследования сыном сестры» и нарождающимся патрилинейным принципом. Наследование «сыном сестры» (при кросскузенном браке) практиковалось в Арате, т. е., видимо, в областях Пенджаба, где доживала позднеаравийская культура (язык этой культуры был, вероятно, эламо-дравидским); эта же форма брака характерна для дравидов Южной Индии (система «алия сантана») (Я. В. Васильков). По данным из Элама (где, возможно, наблюдались и кровнородственные браки), допустимо заключить, что эта система была характерна лишь для царского рода (она не практиковалась среди простых эламитов). Лишь позже, подобно другим собственно царским обычаям, не только наследование через сына сестры, но и браки сестры с братом стали распространяться шире.

^{72а} Функции божеств относятся к их месту в космосе, а роли — к их постоянному месту в божественном «социуме», аналогичном земному.

⁷³ Антес Р. Мифология в древнем Египте. — Мифы древнего мира. М., 1977, с. 70 и сл.

⁷⁴ Лишь сравнительно поздно засвидетельствован культ вообще мертвых (Среднее царство в Египте), хотя жертвы мертвым, несомненно, совершались и раньше.

⁷⁵ Заметим, что этимологически *Zéus* (<общееиндоевр. **diéus*) — бог не грома, а дня и дневного неба. В греческой мифологии (и латинской — *Juppiter!*) в нем соединены «дневные» и «грозовые» функции, но индийск. *Dyaus pita* (г) — это «Небо-Отец», но не громовник.

⁷⁶ Кроме имени Зевса индоевропейскую этимологию имеют лишь немногие имена греческих богов.

⁷⁷ Брахманы (ед. ч. *брахмана*) — ритуалистические комментарии к Ведам — архаическим текстам, содержащие также новый мифологический и легендарный материал.

⁷⁸ Наиболее архаичным ответвлением от индоиранской языковой и этнической общности, первым проникшим в горные области Средней Азии (согласно Г. Моргенштерне, Ж. Фюссману и др.), являются кафиры, или нуристанцы, обращенные в ислам менее ста лет тому назад. До тех пор у них сохранялась неиндуистская и незороастрийская мифология во главе с Имро (= Яма-раджа), своего рода «шаманским божеством», и Индром (= Индрой), громовержцем, победителем драконов и демонов. Братом Индра является Мара, хранитель Преисподней, связанный также с образом Камы, божества страсти, и т. п. См.: *Fussman G. Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes.* — JA. 265 (1977), с. 21—70; *Иеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986.

⁷⁹ М. Дрезден (МДМ, с. 353) высказывает весьма маловероятное предположение о происхождении Анахиты с запада и сравнивает ее с греческой Анаитис, или Анаитис, почитавшейся в Малой Азии. Однако Анаитис — просто транскрипция иранск. *Anahita*, а Анаитис — транскрипция имени богини того же типа, но западносе-

митской — 'Anat; последняя, кроме типологического сходства, ничего общего с иранской Анахитой не имеет.

⁸⁰ «Старшая Эдда» (СЭ) — сборник космогонических, гномических (дидактических) и отчасти эпических текстов, записанных в XIII в., но значительно более древних; «Младшая Эдда» (МЭ) — книга исландского ученого Снорри Стурлусона (1170—1241), содержащая мифологические и метрико-поэтические сведения, необходимые для сочинения поэзии скальдов. И «Старшая» и «Младшая Эдда» записаны в Исландии в эпоху формального введения христианства, сосуществовавшего, однако, с дохристианскими традициями. Скальды — норвежско-исландские поэты XI—XIII вв., сочинявшие стихи в восхваление или поношение воинских вождей и королей либо в связи с другими драматическими событиями общественного значения. Скальдическая поэзия должна была следовать особым сложным правилам метрики и мифологической образности.

Помимо этого, отрывочные данные о германской мифологии содержатся в различных произведениях древности и раннего средневековья, от римских до раннегерманских и раннескандинавских (Тацит, Саксон Грамматик, англосаксонский эпос «Беовульф» и др.).

⁸¹ См.: Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. I. Bern — München, 1959, с. 185. Ср. также западносемитское *'el- «бог» и 'El — имя собственное верховного божества (или одного из верховных божеств).

⁸² Она оплакивает золотыми слезами своего умершего (или уснувшего?) возлюбленного Ода, подобно тому как Артемиды — Эндимиона, а Исида — Осириса. Вообще же Артемиде и Аполлону в Скандинавии соответствуют сравнительно второстепенные божества: Скади, богиня-лыжница, и Улль, тоже бог-лыжник. Имя Улль этимологически соответствует индоиранскому Вртра, поэтому можно было бы подумать, что он бог бесплодный. Однако в родственных германских языках встречаем другие значения: готск. *wulthus великоление*, др.-англ. *wuldor слава*. Улль как-то связан со Скади. Скади (др.-исл. *skadhí вред* м. р.) — дочь йотуна и жена вана Ньёрда, владыки моря и ветров, но у него не ужилась; у западных германцев в роли пары Ньёрда (*Нерт) ее заменяет Нертус; Улль — пасынок громовержца Тора. Почему не сын? Можно осторожно высказать предположение, что Улль — бог мороза (как Вртра — засухи) и снежных туч (потому п а с ы н о к бога грозовых туч Тора), отсюда он — бог «великоленного» снежного покрова (?). Очень мало известно о богине-пахаре Гевьон, образовавшей острова Дании из отвалов своего плуга. Она — богиня-дева, и ей достаются умершие девушками, как юные воины — Фрейе.

⁸³ Название пятницы — англо-сакс. *Frigedæg*, др.-верхненем. *frīatag*, др.-норв. *frjádagr* — несомненно происходит от имени Фригг, др.-верхненем. **Frījā*, англо-сакс. *Frig*. Однако типологически латинская Венера (*Venus*) соответствует не Фригг, а Фрейе (<и.е. **prī-любить, быть приятным*); этимология этого имени от и.е. *prō перед* и т. п. кажется сомнительной, а в данном случае допустимо предположить контаминацию между Фригг и Фрейей.

⁸⁴ Меркурий здесь — позднеримский, уже синкретизированный с греческим Гермесом. Этот Гермес — бог странствующих и путешествующих, бог ночных дорог, перекрестков, разбойничьих набегов и странствующих торговцев. Он же умелец с чертами тригстера. Хотя осуществление связей с внешним миром было важной функ-

цией социума, однако столь отчетливый их *principium volens* известен, кажется, только в греческой мифологии (как Гермес) и еще у шумеров, где Хендурсанг — почти точная копия Гермеса (или, вернее, наоборот). Хендурсанг исчез, однако, в вавилонское время (может быть, в связи с переходом внешних сношений целиком к государству) и является уже, как Ишум (бог ночных огней?), вестником бога чумы Эрры, одного из божеств Преисподней. Последнее обстоятельство связывает Ишума-Хендурсанга с Гермесом Психопомпом, проводником душ в их странствиях к Преисподней.

⁸⁵ То же встречаем в некоторых горных обществах, особенно тех, которые контролируют международные пути, например у осетин. Здесь главным богом является воинственный бог-странник Уастырджи, а бог-громовержец и покровитель земледелия Уацилла стоит лишь на втором месте.

⁸⁶ Ср. Austr-vegr *восточный путь* — Прибалтика и Русь.

⁸⁷ Фрейр в своей ипостаси Ингви был божеством-предком также ингвеонов, группы племен, из которой вышли англы, фризы и саксы.

⁸⁸ О том, как мы определяем архаику, см. выше, с. 7, 30. Само собой разумеется, что архаика в оговоренном нами понимании могла в свое время быть инновацией.

ГЛАВА II

¹ Автор — историк и филолог — исходит из убеждения, что историческая наука не может разрешать полностью свои задачи, не пользуясь данными социальной психологии; мы стремимся привлекать их в меру своих сил и возможностей. Для более надежного вычленения всех встающих психологических и социально-психологических вопросов необходимо было бы участие психологов-профессионалов, и автор надеется, что его работа привлечет их внимание к поставленным проблемам (без ущерба текстологической основе исследований).

² То, что мы называем побуждениями, социальные психологи обычно называют мотивами (*motives*, см., например: *Шибутани Т.* Социальная психология, гл. «Мотивация»). Но поскольку мы оперируем литературными и изобразительными материалами, а в литературоведении и искусствоведении под «мотивами» (*motifs*) имеется в виду нечто совсем иное, то мы остановились на термине «побуждения».

³ Не следует забывать, что помимо позитивных побуждений («пусть произойдет то-то») есть неизбежно негативные побуждения («пусть не произойдет то-то»). Свои *principia volentes* имеют, конечно, не только благоприятные для социума феномены, но и неблагоприятные, вызывающие побуждение от них избавиться, например если есть богини-целительницы и богини-охранительницы, то есть божества (или демоны) болезни, чумы, смерти; наряду с божествами, движущими оживлением природы, есть божества, движущие умиранием природы. Далее мы не всюду будем это оговаривать, но этот род «бинарности» надо все время иметь в виду. Нередко тот же самый *principium volens* может, скажем, и целить и убивать, ибо это в его воле. Отсюда «амбивалентные» божества, т. е. такие, в основе чьего образа лежит напряжение меж-

ду двумя полюсами. Таковы все дравидские *amṭā materi*; это, как правило, богини холеры, оспы, желтой лихорадки, болезней скота и пр., но, будучи умиловивлены, они же и избавляют от этих болезней и вообще обеспечивают блага общины. «Двойствен» и тамильский Муруган: он юный бог любви и плодородия, но он же бог войны и разрушения. «Прото-Шива» на хараппских печатях также отмечен двойственностью: он изображен в итифаллическом состоянии, т. е. связан с плодородием, но он же сидит в позе аскета, подвижника. Ведический Рудра (возможно, уже отразивший субстратное влияние) также «амбивалентен»: насыляет болезни, но и исцеляет от них, вредит скоту, но он же и «Владыка скота»; внушает ужас, но к нему же обращаются с эпитетом, перешедшим позднее в имя: Шива, «Милостивый». В индуизме этой диалектике противоположностей в образе Шивы придается идеологическое оформление.

⁴ Перечень, который мы даем, условный: есть разные классификации побуждений; и сама их подача в виде каталога, и порядок их перечисления могут явиться предметом критики. Несомненно, что перечисленные побуждения могут быть обязаны своим существованием физиологическим структурам разных уровней. Но окончательно классификация побуждений будет возможна только после более точного выяснения места их возникновения в структурах мозга.

⁵ Шибутани считает всякое нарушение равновесия между средой и личностью дискомфортом и, следовательно, полагает, что всякий импульс вызывается дискомфортом. Мы же употребляем слово «дискомфорт» в более узком смысле, как дискомфорт психологический, но не физиологический.

⁶ Толкования мифов, делаемые Фрейдом на основании его теории, кажутся нам нередко чересчур прямолинейными, но их, конечно, надо учитывать.

⁷ Отдельность побуждения к половой агрессии от побуждения к «гнездовитию» и т. п. подчеркивается тем, что (как видно, например, по вавилонской Иштар, см.: *Cagni L. L'erorea di Egra. — Studi semitici*. 34. Roma, 1969, IV, 55–56) даже и гомосексуальные проявления половой агрессивности относятся к покровительству девы-воительницы.

⁸ «Родовым телом» мы будем здесь условно называть ощущение неразрывного телесного единства поколений в цепи прямого родства по отцу (по передаче семени). Это начиная с определенного исторического этапа, весьма важная психологическая черта архаического патриархального скотоводческого и земледельческого социума.

⁹ См.: *Протн В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.

¹⁰ См.: *Дубянский А. М.* О ритуально-магическом содержании образов древнетамильской лирики. — Восточная поэтика. Специфика художественного образа. М., 1983, с. 143–145. Этнографы с удивлением отмечают, что случаи рождения детей и даже беременности в результате таких добрачных связей практически не засвидетельствованы.

¹¹ PW, s. v.

¹² *Matsushima E.* The Sacred Marriage Rite in the 1st Millennium B. C. — *Oriente*. 25, 1983; *она же.* Le «lit» de Samaš et le rituel de mariage à l'Ebabbar. — *Acta Sumerologica*. 7. Hiroshima, 1985, с. 129 и

сл.; ср. также работы: *Diakonoff I. M. Women not under Patriarchal Authority in the Old Babylonian Period.*— JESHO. XXIV, 1985; *Kramer S. N. Le Mariage sacré* (с дополнениями Ж. Боттеро). Р., 1983. Обряд священного брака был, видимо, центральным для месопотамской религии.

В Индии институт дэвадаси, супруг бога («баядер» европейских путешественников; ср. также японских гейш), появился очень поздно, в средние века, и только на юге, у дравидов. У индоариев на севере издревле был распространен другой вид «сакрального брака» — царь (воплощение Индры) мыслился супругом Шри, богини растительности, процветания и «царской удачи», причем воплощением Шри, по-видимому, считалась царица.

¹³ Ср. в Библии: Быт. 16:1; 21:9–10; 30:3, 9–10.

¹⁴ *Lambert W. F. The God Aššur.*— Iraq. XLV, 1983, с. 82–86; *Łyczkowska K. Pozycja społeczna kobiety w okresie staroasyryjskim.* Warszawa, 1979.

¹⁵ *Harris R. Ancient Sippar.* Istanbul, 1975.

¹⁶ Известны первобытные матрилокальные общества, где функции мужского воспитания лежат не на отце, а на брате матери. Как это отражается на проявлении описанного социального побуждения, подлежит исследованию; в обществах, рассматриваемых в этой книге, это явление не наблюдалось. Оно, во всяком случае, не старше неолита.

¹⁷ О значении ритма см. выше, с. 59 и сл.

¹⁸ Это может быть божество прорицаний, о котором ниже пойдет речь особо. Соответственное нервное состояние могло возбуждаться и искусственно — экстатическим танцем, особым наркотическим напитком (амброзией греков, сомой индийцев, хаумой иранцев; напиток Хаума/Сома был обожествлен в качестве бога Месяца; у скандинавов таким напитком был «мед скальдства», исторически засвидетельствованный лишь как поэтическая метафора, но, согласно мифу, находившийся в ведении бога-провидца Одина). По И. М. Стеблин-Каменскому, хаума должна отождествляться с хвойником, или эфедрой (*Ephedra equisetina*); ее связывают также с мухомором (*Amanita muscaria*).

^{18a} Учителя миссионерских школ отмечали, что дети, не прошедшие инициации, учатся лучше, чем прошедшие. Это, видимо, объясняется тем, что последние уже усвоили традиционные ценности и тем самым стали менее восприимчивыми к нетрадиционному.

¹⁹ *Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика*, с. 151 и сл. (гл. «Апология смеха»).

²⁰ Локи — этимология имени неясна. Не известен ни его отец, ни какие-либо следы его культа; мать его Лаувейя, вероятно, из йотунов. Локи коварен, непочтителен, злобен, насмешлив, изменчив — способен менять обличья и даже пол. Его коварству обязан своей гибелью светлый и всеми любимый бог Бальдр. Среди наказаний, которые к нему пытаются применить асы, есть и приковывание к скале (ср., согласно А. Ольрику, Прометея, тоже не имевшего культа). Однако в своей амбивалентности Локи способен приносить и благо. Аналогов Локи искали в нартовском эпосе и в «Махабхарате».

²¹ Характер карнавальная разрядки имел и афинский трехдневный праздник Тесмофорий, о котором см. с. 160; ср. также римские

сатурналии, процессии вавилонской богини Иштар урукской (согласно «Эпосу об Эрре») и мн. др.

²² В данном случае под человекоподобием мы имеем в виду не антропоморфизм (человеческую внешность), а приписывание богам человеческих побуждений — безразлично, воображается ли *principiū volens* как человек или как медведь, черепаха, дракон и т. п.

²³ Бэс — не только трикстер: вызываемый им смех отвращает несчастье.

²⁴ Для греческой мифологии характерны целые племена сексуальных трикстеров — сатиров и силенов; ср. в скандинавской мифологии такую же множественность *principiū volens* агрессии — валькирий.

²⁵ См., например: *Held G. J. The Mahābhārata. An Ethnological Study. London—Amsterdam, 1935, с. 172—175.*

²⁶ В настоящей книге при упоминании мифологического персонажа, если нет иной сноски, предполагается отсылка к соответствующей статье в справочнике МНМ, а для греческого или римского — также на соответствующую статью в справочнике РВ.

²⁷ Тваштар (букв. «творец, изготовитель») — в ведической литературе бог, с которым связывался, по-видимому, особый («ремесленный») вариант космогонии. Тваштар создал все формы во Вселенной. В микрокосмическом плане он «оформляет» плод в утробе, наделяет людей красотой или безобразием. Им изготовлены важнейшие атрибуты богов: колесница и громовая дубина (ваджра) Индры, чаша для амрты («живой воды», питья богов). В литературе после Вед в функции умельца выступает Вишвакарман («Всесоздатель»), ремесленник, обслуживающий всех богов (см., например: *Macdonnell A. A. Vedic Mythology. Strassburg, 1897, с. 116—118; Hopkins E. W. Epic Mythology. Strassburg, 1915, с. 81.*)

²⁸ В вавилонском храме божество (идол) укладывали спать, будили, одевали, «кормили», водили в гости к другим богам и т. п. В этой обстановке обряд «священного брака», разыгрывавшийся (как можно думать после исследований Э. Мацусимы) во всех храмах, мог помимо своего ассоциативного («симпатического», по Фрэзеру) благоприятного воздействия на плодородие играть и чисто натуралистическую роль удовлетворения сексуальной потребности почитаемого божества.

²⁹ Ср.: *Тменов В. Х. Город мертвых. Орджоникидзе, 1979, с. 73; Магомедов А. Х. Общественный строй и быт осетин XVII—XIX вв. Орджоникидзе, 1974, с. 311 и сл.* Привлечение материала из обществ горного Кавказа оправдывается тем, что они сохраняли черты дофеодального (древнего) строя общества вплоть до XIX в.

³⁰ В народной мифологии индийского эпоса есть бог-патриарх Брахма, скорее всего представляющий в «социуме богов» возрастную класс мудрых старейшин, которые, по-видимому, и несли в архайке, а также в народной среде более позднего времени функцию отправления общественной обрядности. Ведический и эпический Брихаспати, жрец богов, — персонаж едва ли архаический; такой образ мог сформироваться только в условиях развитого ведического культа, при четко определенном месте в обществе жрецов-профессионалов, после возникновения строя варн или даже кастового строя.

³¹ Сословно-правовая терминология индоариев и восточных иранцев во многом либо аналогична, либо прямо совпадает, а по-

тому должна датироваться эпохой до их разделения между собой. — И у кельтов наблюдались замкнутые жреческие корпорации, однако скорее профессиональные, чем сословные.

³² Посейдон не всюду был богом моря; он был также богом коней и т. п. Локальным богом он был в Аркадии, Коринфе и др.

³³ Исконная связь Фрейи с замужеством и деторождением кажется нам неочевидной (*Ellison Davidson H. R. Gods and Myths of Northern Europe. Harmondsworth, 1964, с. 114–124*). Мы уже отмечали, что у южных германцев Фригг контаминировалась с Фрейей.

³⁴ Ср. библейские генеалогии «от Адама» (в конечном счете — от бога-творца), «от Ноя», Быт. 4, 5, 10. Аналогичны аморейские генеалогии (см.: *Diakonoff I. M. Father Adam.— Archiv für Orientforschung. NF. 19, 1982, с. 18–24*). Ср. также шумерский «Царский список» от сотворения мира с его «династиями»: *Jacobsen Th. The Sumerian King List.— Assyriological Studies. II. Chicago, 1932*. Это явление засвидетельствовано у ранних семитов и индоевропейцев, как земледельцев, так и скотоводов. Более глубокая его древность требует проверки.

³⁵ *Jacobsen Th. The Harps that once... Sumerian Poetry in Translation. New Haven — London, 1987, с. 151 и сл. («The Birth of Man», «Enlil and Ninhursag»).*Ср. с. 119.

³⁶ Привычнее было бы сказать «к одной языковой территории». Однако язык как некое стабильное единство может существовать только как письменный, литературный язык. Применяется также термин «праязык», но и это означает некий диалектный континуум, в данном случае реконструируемый на момент утери контакта между отдельными диалектами.

В данном случае мы имеем в виду общий диалектный континуум на одном определенном диахроническом уровне. Поэтому не имеет значения, что те или иные имена божеств уже к этому времени не этимологизируются — для их отождествления между собой важно их функциональное сходство в мифологической системе.

³⁷ Артемида не столько воительница, сколько охотница и как таковая — потомок «Владычицы зверей» на охотничье-собираательской стадии общества. Соотношение «владычицы зверей» с позднейшей «богиней-воительницей» и другими типами богинь — например, с богиней-родовспомогательницей — подлежит дальнейшему исследованию.

^{37a} *Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика, с. 152.*

³⁸ *Джеймсон М. Г. Мифология древней Греции.— МДМ, с. 268.*

³⁹ Поэтому нет безоговорочно «воскресающих» богов: это разрушило бы миропорядок. Каждая смерть компенсируется новым рождением (это представлено наиболее, пожалуй, отчетливо в древнеиндийском представлении о переселении душ), но и в месопотамской мифологии каждое «воскресение» возможно только ценой поддержания равновесия в виде ухода в Преисподнюю некоей «замены» (*Afanasiëva V. Vom Gleichgewicht der Toten und Lebenden.— ZA. 70/II (1980), с. 161–169; она же. Das Mythologem des Lebens und das Leben des Mythologems in der Literatur Mesopotamiens.— AfO. Beiheft 19 (1982), с. 348–362*).

Заметим, что в отношении шумерского бога Думузи часть ассириологов сейчас придерживается мнения, что он считался умершим и невоскресшим; песнь о спуске за ним в Преисподнюю его сестры Нгештинаны Т. Якобсен в своем издании шумерских мифов

так и называет «Тщетный призыв» (*The Harps that once...*, с. 53–55). Однако такой тщетный акт как будто противоречит мифологическому ходу мысли, и нам кажется, что заключительные слова Думузи к сестре: «Пусть ее (матери) имя освободит меня от *galla*» — означают, что Нгештинана все же будет сменять его в Преисподней. («Гала» — это демон Преисподней, хотя Якобсен странным образом переводит это слово как *ranger*, т. е. *лазутчик, диверсант*.) Также и следующую песнь в сборнике Якобсена («В пустыне у ранней травы», с. 82–84) надо понимать как говорящую о вырубке Думузи из Преисподней путем его замены. В другом тексте установление такой замены — приказ Инаны, ср. с. 229¹²⁹.

⁴⁰ Inanna's Descent: *Jacobsen Th. The Harps that once...*, с. 205.

⁴¹ Другой хороший пример — скандинавский устроитель мира людей и страж богов (асов) Хеймдалл, рожденный девятью сестрами.

⁴² Во время всемирного потопа боги-ануннаки поднимаются на небо и спасаются у стен города иггив: Эпос о Гильгамеше, XI, 114–115.

⁴³ К ванам принадлежали бог Ньёрд (<*Нертс) и богиня Нертус у южных германцев (первоначально пара близнецов?) и их дети-близнецы — бог плодородия Фрейр (Ингви) и богиня-дева Фрейя. Они относятся к «взаемным» богам, но не к богам Преисподней. Тем не менее супруги как Ньёрда (Скади), так и Фрейра (Герд) происходят из мира йотунов — гигантов, обитающих внутри земли, точнее, внутри гор (хотя не в Преисподней) и соответствующих титанам греков и ануннакам вавилонян. Асам и ванам посвящена специальная глава в работе: *Dumézil G. De nordiska gudarna*. 2 ed. Stockholm, 1966, с. 28. Однако он отождествляет противопоставление асов ванам — и даже войну между ними и их примирение — с социальным противопоставлением господ и крестьян, что не соответствует действительности, являясь несомненным анахронизмом и модернизацией. Древнескандинавское общество, бывшее до XII в. н. э. типологически древним (дофеодальным), включало знать и крестьян в одно сословие свободных.

⁴⁴ Почитание конкретных дэвов (не прилагая к ним этого сводного обозначения) стало возможным в позднем зороастризме потому, что Заратуштра в своих проповедях («Гатах») проклинал и осуждал вообще дэвов, ни одного из них не называя по имени — очевидно, чтобы называнием не призвать их.

^{44a} См. поэму о поколениях богов, по-видимому аморейских: *Jacobsen Th. The Harab Myth. — Sources from the Ancient Near East*. II, 3, Malibu, 1984.

⁴⁵ Варуна представлялся как действующий совместно с Митрой, который в других ситуациях был световым богом, однако, согласно данной космогонии, Солнце возникло позднее, а Митра выступает как покровитель вообще добра, мира, доброты, дружбы.

⁴⁶ Ушас (*Uśās*) и по имени, и по сути равна греческой Эос (*Eōs* <**ewsos*) и латинской Авроре (<**auzōzā*, **ausōsā*), но в отличие от них Ушас играет большую роль в мифологии и в культуре.

⁴⁷ Вртра называется также Данавой, т. е. потомком Дану. У. Норман Браун производит это имя от глагола *da-* и переводит как *стеснение*, что нам представляется слишком абстрактным. В родственных санскриту восточноиранских языках (в скифском)

*Dann- означает река, воды (ср. осетин. «дон» река, русск. «Дон» и др.). Вртра, конечно, не был божеством вод (а наоборот — засухи), но тем самым и непролившихся туч, и именно из его брюха изливаются воды. Ср. Змея, стерегущего воду, в разных мифологиях.

⁴⁸ Иранский Вртрагна не отождествлялся с Индрой (последний тут считается одним из злых демонов). В Армении поздней древности — раннего средневековья Варахран (<Вртрагна) занял место хуррито-урартского громовержца Тейшебы-Тешшуба (в Коммагене он или его лувийская ипостась Тархунтс, армянский Торк', был еще раньше отождествлен с Зевсом Долихеном); урартский Халди был, видимо, отождествлен с Митрой. Урартская скальная надпись типа «двери бога» (Мхери-дур/Мехер-Капусы), посвященная Халди, в последующие времена считалась посвященной Мхеру (= Митре), в культуе которого существовал ритуал ухода бога в гору.

⁴⁹ Keilschrifttexte aus Boghazköi. I, 3+Keilschrifturkunden aus Boghazköi. III, 17 (Friedrich J.— Archiv für Orientforschung. 2, 1924).

⁵⁰ См.: Хачикян М. Л. Хурритский и урартский языки. Ер., 1985, —šši: с. 64 (2.2.1); —па, —I': с. 73 (3).

⁵¹ См.: Morgenstierne G. Languages of Nuristan and surrounding regions.— Beiträge zur Südasien-Forschung, Südasien-Institut der Universität Heidelberg, 1. Culture of the Hindukush. Ed. K. Jettmar and L. Edelberg. Wiesbaden, 1974, с. 1; Lentz W. Parallels to the Deeds of Imro.— Там же, с. 37; Fussman G. Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes.— JA. 265 (1977), с. 21—70; Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986, с. 49—121.

⁵² Эдельман Д. И. Дардские языки. М., 1965. Числительные взяты из трактата о коноводстве, написанного хурритом Киккули для хеттов, см.: Kammenhuber A. Hippologia hethitica. Wiesbaden, 1961.

⁵³ Я. В. Васильков замечает также, что у индолога при ознакомлении с материалами кафирской мифологии, собранными в книге Йеттмара, складывается впечатление, что тут присутствуют, возможно, и доиндоевропейские и индоиранские элементы и целый ряд последовательных индийских наслоений: раннее индоарийское (ведическое), буддийское, разновременные индуистские. Поэтому для реконструкции архаической мифологии индоиранцев кафирская мифология может привлекаться лишь в некоторых ее глупбинных слоях, которые еще предстоит обоснованно вычлнить.

⁵⁴ Генеалогии, конечно, могут подгоняться и подгоняются под желаемые структуры в чисто идеологических целях.

⁵⁵ О возрастных классах как о признаке способности архаического мышления к абстрагированию писал Гулькович. Однако типичное архаическое мышление может отличать и выделять общие предметные понятия («земля», «вода», «старый», «молодой»), но не абстрактные непредметные понятия. Возрастное деление все-таки тоже базируется на прямом наблюдении явлений.

⁵⁶ Так, у древних германцев возрастные группы как будто не были институционализованы, но ср. скандинавский миф о яблоках богини Идун, сохраняющих каждому его возраст. В некоторых дорических греческих общинах (например, в Спарте) возрастные классы четко выделялись. В Афинах и других недорических греческих городах существовал институт эфэбов — юношей, подлежащих специальному смотру (докимасии) и отделившихся после этого как от подростков, так и от зрелых мужей. Они проходили

главным образом военную подготовку, хотя существовали и известные специфические культовые обязанности эфеев. В Египте подобный смотр юношей (начиная по крайней мере со Среднего царства — с распределением их по военным и мирным профессиям) осуществлялся в отношении юношей зависимого (илотского)словия. См.: Берлев О. Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего Царства. Социальный статус «царских» hmw. w. М., 1977. Вполне четко возрастные группы существуют в индийской традиции. В древнем Шумере они прослеживаются по системе кормлений (существовали твердые пайки для каждой возрастной группы, не зависевшие от выработки; это хорошо прослеживается в отношении зависимых людей, но есть данные, что не иначе обстояло дело и с кормлением свободных), см.: Gelb I. J. Ration System in Ancient Mesopotamia. — JNES. 24,3 (1965), с. 230—243; Козырева Н. В. Древняя Ларса. Очерки хозяйственной жизни. М., 1988, гл. 9. У хурритов тоже различались (помимо стариков) возрастные группы взрослых (мужчин и женщин), подростков и детей (мальчиков и девочек). Половозрастные классы были четко стандартизованы по размеру причитавшихся им постоянных продовольственных выдач, причем это касалось не только илотов, но и всего вообще населения. Если принять «взрослый» мужской паек за 100%, то юноши и взрослые женщины получают 66%, подростки — 40% и дети — 33%, независимо ни от выработки, ни от действительной продолжительности труда. См.: Wilhelm G. Das Archiv des Silwa-Teššur. Hf. 2. Wiesbaden, 1980, с. 22 и сл. (таблицы).

⁵⁷ Ср.: Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика (гл. «Звери, боги и герои»).

⁵⁸ По законам «мифологического реализма», по М. И. Стеблин-Каменскому.

⁵⁹ Мы говорим о мифе как повествовании, имея в виду лишь мифологический сюжет, но не форму его словесного или письменного выражения. Следует всячески подчеркнуть, что миф — не жанр (якобы противостоящий эпосу, сказке и т. п.). Точно так же литературный сюжет может проявиться в романе, повести, рассказе, поэме, но сам он не является жанром. Распространенное употребление термина «миф» как особого жанра, противостоящего эпосу, сказке и т. д., вносит путаницу в понятия: здесь мы лучше употребили бы термин «мифическое повествование». — Сравнительно более поздние авторы, например греческие историки, «подверстывают» мифологические события к последовательному изложению человеческой истории и тем самым приписывают им некую конкретно мыслимую дату, — но это, в плане развития идей, не архаичное явление. Относясь к общим феноменам мира, мифы в принципе безвременны и могут ежегодно повторяться в виде ритуалов. Это не значит, конечно, что каждый данный миф не может иметь свое конкретное происхождение в историческом времени и пространстве.

⁶⁰ Это «синкретическое» изображение Неба не является раним, но показывает, что мифологическое мышление продолжало существовать и в более поздние периоды развития египетской религии, давно уже идеологизированной.

⁶¹ Правда, казалось бы, самый миф о сотворении мира дол-

жен был бы предполагать существование некоего «ничто» до акта сотворения. Но на самом деле мыслилось не «ничто», не «небытие», а неупорядоченное бытие (хаос), в котором могли уже до творения существовать первичное яйцо, снесенное Великим Гоготуном (как у египтян), первичные реки (как у скандинавов), начальные воды и плавающая поверх них «Мировая гора» (у индийцев, см.: Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 28 и др.); и, что любопытно, также у шумеров, в историческое время обитавших в совершенно плоской Месопотамии, есть к и г гора, но она же и «перевернутая» гора, Преисподняя.

⁶² Мы имеем в виду ограниченность области практического познания. «То, чем древний человек занимался, он знал гораздо лучше нас: и погоду мог предсказывать, и урожай и неурожай, и какое зерно выбирать, и какое дерево рубить, а какое сохранить», — говорит В. К. Афанасьева, ссылаясь на прославленную книгу «Дерсу Узала» В. К. Арсеньева (1923). Однако эти по-своему достаточно богатые практические познания носили чисто прагматический характер: констатировалась закономерность последовательности явлений, но их причинно-следственные связи если и воспринимались, то лишь чисто интуитивно. Это и означает ограниченность практики древнего человека как критерия познания причинно-следственных связей.

⁶³ Любопытно, что, хотя многие социальные и правовые термины в пра-восточноиранском и в индоарийском одинаковы, это не относится к названиям «варн» (сословий): индоарийск. *brahman жрец*, *kṣatriya- воин* (букв. *властный*) и *vaiśiya крестьянин*, восточноиранск. *ātharvan жрец огня*, *rathācēstar колесничий* и *vāstryōfšūyant земледелец-скотовод*. Термин *brahman* (или основу **brag'h-*) пытались проследить и в других индоевропейских языках, однако лат. *flāmen определенный вид жреца* (не сословие!) восходит к и.-е. **bhlaH-*, а сканд. *Bragi* (<**bhragh-*?) означает поэзия или имя мифического первого скальда — ни из того, ни из другого не получается названия жреческого сословия, да его и не могло быть в позднем неолите, к которому относится общеиндоевропейский диалектный континуум.

⁶⁴ Можно отметить у Дюмезиля еще много искусственных построений. Например, если индийский громовержец Индра хорошо согласуется со скандинавским Тором, то индийский Варуна («бог-правитель») очень плохо согласуется со скандинавским Одином, который к тому же не первоначальная глава германского пантеона. А у греков Зевс-громовержец оказывается не «богом-воином», как у индийцев и скандинавов, а «богом-правителем» и уж никак не сопоставим с Одином (а по имени совпадает этимологически с Тюрор). Богами плодородия, по Дюмезилю, у индоариев были близнецы Ашвины (или Насатьи), а у иранцев — Хаурватат и Амратат, — но Ашвины, как сказано, скорее божества утра и вечера (как хурритские быки Хурри и Шери), а Хаурватат и Амратат, во-первых, относятся не к исконной индоиранской мифологии, а ко вторичной, идеологизированной мифологии зороастризма; а во-вторых, они и в ней входят не в триаду высших божеств, а в семерицу «Бессмертных святых» — остальные пять неправомерно исключены Дюмезилем. У скандинавов близнецам Ашвинам соответствуют близнецы (но разного пола) Фрейр и Фрейя, но у греков параллельная пара близнецов — Диоскуры Кастор и Полидевк —

низведены до уровня героев и не входят ни в какую триаду, а брат и сестра Аполлон и Артемида — не божества плодородия.

⁶⁵ Символ — не тот троп, который возникает в познании: он содержит в себе некую абстракцию. Аллегория вообще не троп.

ГЛАВА III

¹ На это И. Г. Левин возражает, что миф — не сюжетная единица: сюжет есть нечто конкретное и завершенное. Однако так же как сюжет может быть развернут в совершенно различные повествования (песнь, эпос, новеллу и т. п.), так и миф. И. Г. предлагает трактовать божество в мифе как персонаж; персонажи, как мотивы, можно классифицировать, но их классификация еще не ведет за собой классификации сюжетов по типам. Рассказ может быть «мифом», если его используют сакрально, как источник познания и т. п. Однако, нам кажется, в том и состоит разница между мифами и сюжетом, что миф не только определяется тем, о чем ведется повествование, но сам непосредственно возникает из акта познания; а если мифотворчество есть акт познания, то мифы могут классифицироваться по предметам познания: ими могут быть и боги как побуждения.

² «Три они, что чудны для меня, и четыре, что я не постиг: путь орла в небесах, путь змеи по скале, путь корабля среди моря и путь мужа к деве» (Библия, Притч 30:18–19).

³ Следует заметить, что греческая мифология — вся вторичная или даже третичная, результат смешения домикенских, микенских и позднейших традиций; сходство мифологии Гесиода с хурритской настолько велико, что его трудно объяснить одной лишь общностью типологии; в целом декодировать греческие мифы чрезвычайно трудно; недаром Ж. Дюмезиль и многие другие теоретики обходят греческий материал.

⁴ Хотя часто предполагавшееся влияние христианства на эддические песни очень сильно преувеличивалось, нельзя сбрасывать со счетов тот факт, что скандинавские источники записаны в эпоху (формальной) христианизации Норвегии и Исландии.

^{4a} Ниже возрастные классы характеризованы обобщенно; они разнятся по культурам. Иногда все возрастные классы составляют «set» из подвижных во времени, но однородных по эпохе рождения возрастных «когорт».

⁵ Между тем и другим резкой грани нет, поскольку сотворение космоса входит в один семантический ряд с созданием (зачатием) человека.

⁶ Производным является аккадское слово 'awil- *полноправный свободный, мужчина*, букв. *относящийся к [родовому] телу* ('äl-). См.: *Diakonoff I. M. From a gentile dwelling to a city.* — *Oikumene*. 5 (1986), с. 35 и сл.

⁷ О роли богини Хатхор (матери-родительницы) как представляющей старшую царицу (мать-воспитательницу) в противоположность богине Ма'ат (матери-возродительнице) как представляющей молодую царицу (мать-зачинательницу) см. подробно: *Troy L. Patterns of Queenship*. II, 2; 4, 1.

⁸ Из народов, чьи мифологии рассматриваются в этой книге, обрезание практиковалось у южных и западных семитов и у егип-

тян. Оно было не известно ни в Месопотамии и горном поясе Ближнего и Среднего Востока, ни, насколько полагают, в Европе. Однако, согласно египетским данным, оно практиковалось у $\{k\}w\check{s}$, т. е. у микенских греков-ахейцев. См.: *Breasted J. H. Ancient Records of Egypt*. Chicago, 1927, sect. 574, 579, 588.

⁹ Ср. аналогичные обычаи у южных банту (например, зулу-сов) и у ряда других ранних скотоводов и земледельцев.

¹⁰ Юноши-эфебы при этом часто живут обособленно от остальных соплеменников; в их «общем доме» («мужской дом», «дом неженатых юношей») культивируются особые искусства (ритуальные танцы, песни и др.), в том числе и военное. У многих племен вместе с юношами в «общих домах» живут и незамужние девушки. Эти юношеские «братства» совершают обычно ритуальные «набеги» на соседние деревни, набеги игровые, даже театрализованные, но подчас балансирующие на грани подлинных военных действий. Такие сообщества часто составляют основную военную силу племени, опираясь на которую военный предводитель может, как свидетельствуют этнографы, ограничить или свергнуть власть старейшин, покорить соседние деревни и даже основать некую значаточную форму государства (chiefdom). См.: *Vasilkov Ya. V. Draupadi in the Assembly-Hall, Gandharva-husbands and the origin of the ganikās*. Paper read at the VIIth World Sanskrit Conference. Leiden, 1987 (preprint).

¹¹ Термины *gañā* и *sabhā* получили, по-видимому, затем более широкое значение *общины* (вообще) и *собрания*.

¹² У некоторых народов имена богинь не могут входить в состав теофорных имен мужчин (так, например, у вавилонян; хурритов, по крайней мере у части индийцев). Однако делается исключение для имен богинь — дев-воительниц: имена Иштар (и богини — воительницы и целительницы Гулы), Шавушки, Кали могут входить и в состав мужских теофорных имен. У скандинавов в мужские теофорные имена входили имена только богов: Тора и реже Фрейра-Ингви. Греки и шумеры не знали этих ограничений.

¹³ Ср.: *Cassin E. Le semblable et le différent*, ch. 13; *Virginité et stratégie du sexe*, с. 338 и сл. Мы не можем полностью согласиться с построениями Элены Кассен, однако она правильно указывает на то, что требование девственности от жены и невесты — относительно позднее и связано с концепцией собственности мужа или отца на женщину в обществе, уже далеко не первобытном.

^{13а} С этим связан обычай обручения девочек до достижения ими половой зрелости, т. е. тем самым введения их из второго возраста сразу в четвертый, минуя возраст добрачной свободы.

¹⁴ Характерно, что шумеро-вавилонский бог заклинаний против демонических сил Асаллухи (позднее отождествленный с локальным, а затем верховным богом Мардуком) не может действовать самостоятельно без специального каждый раз разрешения своего отца Энки (Эйи). Энки — один из триады верховных богов — не вступает в прямые сношения с людьми.

¹⁵ На своеобразной мифологии Египта мы в этой книге вынуждены останавливаться лишь очень бегло.

¹⁶ В том числе, безусловно, и у славян, как наглядно показано В. Я. Проппом (Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 115 и сл.). Пропп показал также, что аграрные обряды могут рассмат-

риваться как космические, вневременные, а потому не обязательно являются, например, весенними. Однако они все же связаны с поворотными пунктами года (космического и земного. У славян они включают обряды пасхальные, троичные, купальские, святочные и т. п.). Они приурочены к солнцеворотам, солнцестояниям, повороту от зимы к лету — или, как в Месопотамии, наоборот — от лета к зиме, так как здесь сезон смерти — лето; считается, что они связаны с «сожжением года» — или космического «века», с прощением его нечистоты и очищением минувшего года. Сжигается обыкновенно особая деревянная конструкция, часто с шестом или деревом в основе, либо чучело («умирающего бога»). С огнем очага эти праздники или вовсе не связаны, или только тем, что огонь берется с очага. Как полагают, вестник домашнего очага может быть ходатаем перед богами, вестник ночных огней — провозжатым мертвых (шумерский Хендурсанг, аккадский Ишум, греческий Гермес). Литература обширна, но, к сожалению, частично устарела. О праздниках зажигания огней в Месопотамии см.: Дьяконов И. М., Дандамаев М. А., Лившиц В. А. Месяцы в древней Передней Азии; Бикерман Э. Хронология древнего мира. М., 1975, с. 308—309 (месяц *izi-izi-ngar-га* *выставление всех огней*, июль—август). К числу обрядов, предназначенных стимулировать плодородие, следует отнести и египетский хебсед — праздник и обряд возобновления мужских сил состарившегося фараона: видимо, предполагалось, что половая жизнь царя (у египтян — всегда обожествленного) сама по себе стимулировала плодородие страны. Ср. ниже о «священных браках» у других народов и ср., например, подобные же обряды в Индокитае, см.: Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитае. М., 1978.

¹⁷ Огонь — могучая сила, с которой, вполне очевидно, надо обращаться в величайшей ритуальной чистоте, поэтому хранительница очага если не безлична (как греческая Гестия), то девственна (как римская Веста). Культа собственно Огня у греков и римлян, видимо, не было. У индийцев Агни — бог очага и жертвенного, а также погребального костра, вообще бог жертвоприношений, важнейший посредник между миром богов и людьми. Еще важнее иранский Огонь — Атарш, представляющий важнейшую из чистых стихий (наряду с водой и плодородной землей; здесь огонь нельзя осквернять трупом. Огонь здесь как бы «тело» и проявление верховного божества). Хеттский огонь Паххур имеет лишь второстепенное значение; хеттское божество Акнис связано с аккадским Нергалом и вообще с подземным миром, и его созвучие с индийским Агни, вероятно, случайно — это, видимо, не божество огня. У вавилонян бог огня Гируу, несмотря на свое древнейшее имя, имел ограниченное значение, будучи связанным главным образом с очагом и с плавильным делом; общинного (храмового) культа он не имел. У скандинавов Мир огня — Муспелльхейм стоит в одном ряду с Миром людей, Миром богов и т. п. Он расположен на крайнем юге — на полудне или же на восходе солнца; перед космической катастрофой «сыны Муспелля» сожгут богов и людей (МЭ, с. 15, 16, 18, 20, 36, 40, 52, 58, 122). Несмотря на (довольно поздний?) обычай трупосожжения у германцев, огонь не почитался как божество; однако солнце — искра от Муспелля. Отсутствие культа огня у скандинавов видно и из характе-

ра кеннингов огня у скальдов (см. там же, с. 69; о кеннингах см. ниже, примеч. 19).

¹⁸ Odhinn, Wotan — к лат. *vates прорицатель*, др.-норв. *óðhr поэзия*, *odhr безумный*, др.-англ. *wōð голос, страсть; лепетание, песнь*. См.: *Thieme P. Die Wurzel vat-*. — *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*. Lpz., 1954, с. 656—666. Заметим, что общеиндийского бога под этим именем не было.

¹⁹ *Yggdhrasil* — буквально *Игга (=Одина) конь (=виселица)*: Один повесился на «Мировом» ясене (повешение — распространенный у германцев вид жертвоприношения); полагают (хотя это не очевидно), что этот поступок Одина — метонимия подъема по Мировому дереву в Верхний мир и спуска в Нижний мир. По крайней мере не менее вероятно, что это — случай принесения богом в жертву самого себя, о чем еще будет речь. Название дерева представляет собой скальдический кеннинг и поэтому не может быть очень древним (скальдическая поэзия не прослеживается ранее IX в.). Кеннинг — по происхождению двучленная метафора («основа» + «определение» в родительном падеже), нередко восходящая к конкретным мифологическим сказаниям: «конь моря» = корабль, «тропа китов» = море, «ясень битвы» = муж (ср. миф о происхождении мужчины и женщины из ясеня и ольхи). Кеннинги приобретают особое распространение в поэзии скальдов. Здесь широко применяются ассоциативные замены обоих компонентов: «конь» → «скакун», «жеребенок», «одер» и, далее, «вепрь», «медведь», «слон» и т. п.; «ясень» → «дуб», «тополь», «ствол», но также «столб», «жезл», «пень» и любой вертикальный предмет мужского рода, ассоциируемый с деревом. Подобные замены позволяют бесконечно варьировать словесное выражение кеннинга и вместе с тем совершенно затемняют их первоначальное метафорическое содержание. Основа скальдического кеннинга, таким образом, относит называемый предмет к некоему весьма широкому общему классу, а определение указывает на его столь же обобщенную денотативную сферу. Так, в кеннингах «женщины» типа «Хильд ожерелья» имя валькирии является основой (существо женского пола) и может быть заменено, например, именем любой другой богини («Фринг пива»), в то время как в кеннингах «оружия» (типа «колкак Хильд» = шлем) то же самое имя является определением и относит метонимически называемый предмет к «военной» сфере: «пир секир» или «праздник перегородки пасти дракона Фафнира» = «праздник меча» = битва. Основа в кеннинге может быть только одна, а определения могут нанизываться одно на другое.

²⁰ Так именно переводить, а не *дочери людей и сыны богов*.оборот со словом **bin сын* — обычная идиома для выражения обобщения и включения в общую категорию. Gen. 5 относится к «элохистскому» источнику Книги Бытия, Gen. 6 — к «яхвистскому».

²¹ *Shaffer A. Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgameš. Diss. University of Pennsylvania, 1962.*

²² *Frankfort H. Ancient Egyptian Religion. An Interpretation. N. Y., 1948.*

²³ Это особенно четко видно по описанию «Гибели богов» (*Ragnarök*) в эддической песни «Прорицание провидицы»: она начинается с того, что из-под ясеня Иггдрасиля (но не из Прешподней) вырывается волк, появляются разные чудовища, корабль из ногтей мертвых. Затем являются сыны огненного мира Муспелль во главе

с Черным великаном Огня; рушатся горы, небо и Преисподняя раскалываются; гибнут великаны, люди и — в сражении с чудовищами — боги. Все гибнет в огне, но затем земля вновь появляется из глубин морских; начинается золотой век изобилия; возрождаются из мертвых бог Бальдр и «дружины верные», вновь рождающиеся после космического испытания. «Прорицание провидицы» — не ранний текст, но в этом роде мыслится гибель нашего космоса и в других мифологиях.

²⁴ Таковы, быть может, предшествующие творению битвы шумерского бога-творца Нинурты (Нингирсу) с Азагом, царем растений (?), которые после его поражения превращаются в камни. Победив, Нинурта получает «новое имя», и начинается эра благополучия (*Jacobsen Th. The Harps that once...*, эпос Lugal-e, с. 203—272). В довольно поздней вавилонской поэме о сотворении мира «Энума элиш», прежде чем доверить Мардуку истребление злых сил, его подвергают испытанию (Я скажу тебе сокровенное слово. М., 1975, с. 65 и сл.). Заметим, что как Нинурта, так и Мардук — боги молодого поколения.

²⁵ См.: *Иванов Вяч. Вс.* Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции. — Индия в древности. М., 1964, с. 85—94. Ср.: Быт. 2:19—20.

²⁶ Наряду с лепкой из глины (замешанной на крови или со вдвудой в нее божеством «жизнью») в лесном окружении известно создание первочеловека из дерева — тоже испытанным способом вдыхания в него души. У скандинавов вместе с созданными таким образом перволюдьми прорастает и Мировое древо Иггдрасиль («Прорицание провидицы», 17—19; СЭ, с. 10—11).

²⁷ См. об этом: *Матъе М. Э.* Древнеегипетские мифы. М. — Л., 1956, с. 85, 141 и мн. др. Око Ра' неоднократно появляется в египетской мифологии как самостоятельно действующее и могущественное начало. Согласно Л. Трой (*Troy L. Patterns of Queenship*, с. 21—25), глаз солнца, с одной стороны, есть утробный диск, в котором находится (божественное или царственное) дитя, а с другой — связан с фаллическими символами — уреем и лучами; поэтому в целом он имеет андрогинный (двуполюсный) характер, типичный для Творца, в частности бога Атума. Хотя эта концепция опирается на иконографический материал, нам она представляется слишком абстрактной для архаической мифологемы, и если подобные построения можно вообще считать действительными, то в них следует видеть лишь черты богословской конструкции, обособивающей «изначально» всеобъемлющую царскую власть.

²⁸ «Прорицание провидицы», 31—33; «Сны Бальдра» — СЭ, с. 12, 158—159.

²⁹ Ср. индийский (поздний) сюжет, указанный нам А. В. Парриком: царь Шиби пожертвовал просителю глаза и обрел всеведение (джатака № 499). Один из героев «Махабхараты», царь Дхритараштра, слепой, но мудрый, наделен постоянным зрением *rajānāsaurus tot, кому мудрость [заменяет] зрение*. Ср. традицию о слепоте Гомера. Заметим в скобках, что, хотя семантические поля, пучки и ряды строятся на реальных лингвистических и историко-мифологических наблюдениях, они нами не подвергались классификации, и пока мы работали с ними «на ощупь».

³⁰ См. шумерский эпос «Энки и Нинхурсанг» выше, с. 119.

³¹ Лишь в поздней древности (у Гиппократа?) появляется

ученое понятие о «женском семени», хотя сущность его оставалась совершенно непонятой.

³² См. иранское пророчество о рождении Спасителя (Саошьянта, см.: *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940, с. 536; *Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. М., 1987, с. 54) и индийский миф о рождении Ришьяшринги (*Васильков Я. В.* Земледельческий миф в «Махабхарате» [Сказание о Ришьяшринге].— Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979, с. 105, 127). Оба персонажа зачаты матерью после купания или питья из водоема, в который попало семя святого. Ср. буддийскую джатаку № 523 (Аламбуса-джатака): антилопа забеременела от того, что паслась и пила воду на том месте, где мочился подвижник, а к моче подмешалось семя. Впрочем, добавляется: это произошло потому, что она любила подвижника (А. В. Парибок).— Афродита рождается «из пены морской» лишь в позднейшем поэтическом переосмыслении: архаическая Афродита родилась в море от семени (или крови) бога небес Урана, когда боги следующего поколения отрезали ему над морем половые органы (очевидно, чтобы пресечь дальнейшее параллельное творение — как в мифе об Улликумми у хурритов).

³³ См.: *Briffault R.* The Mothers. Vol. 2. L., 1927, с. 152; vol. 3, с. 56; *Чаттападхья Д.* Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961, с. 320. Так же греческая Даная зачинает от золотого дождя, в который обратился Зевс.

³⁴ Семантические ряды не следует толковать слишком прямолинейно. Как показывает лингвистический материал, с мужским семенем (шум. *pušun*, семитск. **zāg'*, и.-е. *sē-men*) не только ассоциируется, но прямо отождествляется не дождь, а «семья-зерно». Это, однако, не снимает метонимию дождя (и соответственно слезы) как оплодотворения Земли Небом. И не только слезы, но даже и пота — ср. Хоу Чжи, мать китайского божества проса, забеременевшую от следов ног существа мужского пола.

³⁵ Засвидетельствовано у греков, финнов, американских индейцев, см.: *Hartland E. S.* The Legend of Perseus. I. L., 1894, с. 135 и сл.; *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика, с. 536.

³⁶ *Матъе М. Э.* Древнеегипетские мифы, с. 14, 18. Заметим, что в ряде египетских мифов появляется мотив создания яйца от мужского семени; под яйцом, возможно, имелась в виду плодная оболочка (?).

³⁷ В отдельных мифологиях может появиться и специальное божество, отличное от бога оплодотворения и имеющее функцию правильно «установить» плод в утробе, без чего зачатие не возымеет желаемого действия (у индейцев — бог Дхатар-«Установитель»).

³⁸ «Трава» или «зелье», ср. вавилонский «Эпос об Этане» (*Pritchard J. H.* (ed.).— ANET, с. 117) и недавно найденный в Урарту эламский культовый текст, связанный с Гильгамешем. Здесь «зелье» — синоним «лекарства». Камни также предполагались имеющими целебные свойства.

³⁹ Ср. лат. *homo человек* — вероятно, к *humus земля*, фригийск. *zemelis человек, раб* — к *zemos земной*, др.-евр. *'Adām человек* — к *'ādāmā глина*. Ср. гл. I, с. 28, пункт Г. Ср. выше, с. 27, № 6 в перечне афразийских метонимий творения, корень, **ysr*.

⁴⁰ Быт. 2:7.

⁴¹ Например, жертвоприношение Пуруши в «Ригведе» (10, 90) у индийцев, бога Кингу в вавилонской мифологии и т. д.

⁴² Например, в тольтекской мифологии (Мексика); см.: Леон-Портилья.— МДМ, с. 438. Ср. выше об Одине у скандинавов. Интересно, что космогоническое значение самоповешения Одина стерлось в скандинавской мифологии и остается ничем не оправданным и необъясненным.

⁴³ Индийский Пуруша — определенно мужчина (создание женщины — нередко особый акт, ср. Быт. 2:21—23), но скандинавский Имир, возможно, двуполый (<др.-герм. *imijaz <и.е. *jemo-близнец). Ср. также близнецов Yama и Yamī в индийской мифологии, тоже первоначально перволюдей (Яма должен умереть и стать «первым мертвым» и главой Преисподней); ср. также тольтекского «двуногого бога-творца и т. п.

⁴⁴ ANET. VI, с. 68, 29—33.

⁴⁵ В скандинавской мифологии (МЭ, с. 30, 63), наоборот, девять сестер рожают одного ребенка — бога Хеймдалла, создателя людей (по «Прорицанию провидицы», 1), а Хеймдалл зачинает предков разных социальных положений (по «Песнопению о Риге» — СЭ, с. 9, 159 и сл.). Имя Хеймдалла, возможно, означает «делающий мир (heim-) пышным, обильным» (?) — корень сказуемого в германских языках вымер (по ср. греч. thalō). В поздней скандинавской традиции (уже в песнях СЭ) Хеймдалл — лишь нечто вроде привратника мира богов. Его женским парэдром, видимо, являлась богиня Мардёлль («делающая обильным[?] море») — позже она отождествлялась с Фрейей.

⁴⁶ Леон-Портилья (МДМ, с. 439).

⁴⁷ В дошедших до нас вариантах мифа они сведены до статуса героев-предков; Елена, которую они освобождают, — как известно, «дубль» Афродиты (и Персефоны? Как известно, у шумеров Инана — «дубль» Эрешкигали).

⁴⁸ См. в СЭ «Прорицание провидицы», 32—33; МЭ, с. 34.

⁴⁹ Быт. 4 (текст «Яхвиста»). Здесь Каин — землелашец; что он — кузнец, вытекает отчасти из этимологии его имени, отчасти из его «неоседлости» (Быт. 4: 14—15), отчасти по наличию варианта Каина — кузнеца Тубал-Каина (Быт. 4: 22).

⁵⁰ *Матъе М. Э.* Древнеегипетские мифы, с. 95.

⁵¹ Там же, с. 117. Заметим, что «оживляемый» Осирис изображается все же в виде запеленатой мумии, хотя и итифаллическим (например: *Troy L. Patterns of Queenship*, с. 27, рис. 10). Еще см. ниже, примеч. 155.

⁵² *Матъе М. Э.* Древнеегипетские мифы, с. 103 и сл.

⁵³ Там же, с. 57, рис. 31; в той же книге библиография ко всем упоминаемым ниже иллюстрациям; есть изображение Осириса, сделанное из зелени, прорастающей из земли, с. 56, рис. 30; гробница и трон его окружены растительностью, с. 55—56, рис. 27—29.

⁵⁴ Весь этот комплекс вопросов подробно разобран в книге: *Troy L. Patterns of Queenship*. Заметим, что *mit* означает *истина, справедливость*.

⁵⁵ Ноатун, обиталище морского вана Ньёрда, — не мир его, а «двор» или «хутор» (букв. «двор ладей»). Однако и Асгард,

обиталище асов, одновременно и дом (или двор), и один из миров.

⁵⁶ «Девять миров» («Прорицание провидицы», 2) нигде не перечислены поименно. Из разных источников известны разные миры, например *Gorhheimr мир богов*, *Mannheimr мир людей* («Сага об Инглигах») и *Niflheimr мир мертвых*. Небо может называться *Uppheimr Верхний мир* (в противоположность *undirheimar нижним мирам*; есть и *Urphiminn Верхнее небо*), *Vindheimr мир ветра*, *Sólheimr мир солнца* (или *подсолнечный мир?*); по отношению к обитателям Срединного мира различаются *Midgardhr Срединный двор* и *Utgardhr Наружный двор*. По обитателям различаются *Asgardhr двор асов*, *Nóatún двор ладей*, обиталище ванов, *Jótunheimr мир йатунов*, *Alfheimr мир альвов*, *Muspellheimr огненный мир* и *Hel Присноподия, смерть*. Правильнее сказать, что число «миров» неопределенно и число «девять» — магико-поэтическая условность.

По-видимому, божественные триады, семерки, девятки, дюжины имеют какое-то особое значение; по этому вопросу существует обширная литература, но, как кажется, вполне убедительного объяснения нет. Так, по одному из объяснений, священное число «семь» истолковывается как сложение трех миров (которых, однако, как мы видели, может быть и четыре и даже девять) и четырех сторон света, т. е. явлений, однопорядковость которых не очевидна.

Однако Я. В. Васильков замечает по этому поводу, что существует такой архаический культурный контекст, в котором четыре стороны света и три вертикальных деления мира выступают именно как однопорядковые элементы. Этот контекст — те самые ритуалы при центральном столбе, о которых см. главу I, с. 52. В архаическом обряде ваджапея древнеиндийский царь поднимался по трем ступеням лестницы на вершину столба (прочто ассоциировавшегося в сознании индийцев с трехчленным вертикальным делением мира при его сотворении — «тремя шагами Вишну») и там обращал лицо последовательно к четырем сторонам света. В эпическом повествовании, имплицитно отражающем подобный же обряд («Махабхарата» III, 39—45), герой Арджуна, последовательно поклонившись божествам сторон света, возносится затем в небесный мир Индры. Во множестве архаических обрядов круговой обход центрального столба сочетается с подъемом на его вершину. Это, по-видимому, обрядовая универсалия, связанная с архаическими представлениями о строении космоса и метафорически выражающая идею «подчинения» себе «всего мироздания». Я. В. Васильков замечает также, что обряд, содержащий восхождение на три ступени и поклоны на четыре стороны света, существует и в других культурах, весьма отдаленных от древней Индии. Приводимые им факты показательны, но, как и другие предлагавшиеся интерпретации, все же до конца не разъясняют загадку «священных чисел». Священное число «семь», во всяком случае, очень часто встречается в мифологических и фольклорных сюжетах, которые трудно увязать со структурой мироздания. «Священная» семерка — явление, видимо, настолько древнее, что вряд ли правильно связывать ее и с семью планетами, тем более что большинство мифологических семерки не имеет отношения и к астральным явлениям. Кроме того, как без натяжки истолковать магическое значение чисел «9» и «12»? Как «3×3», «3×4»? Почему они должны

умножаться? И. Г. Левин указал нам на большую литературу вопроса, но ее рассмотрение должно быть отдельной задачей.

⁵⁷ Та же судьба постигает бога неба Ану в хурритской (но не в вавилонской) мифологии.

⁵⁸ «Открывание» в одном семантическом ряду с «оживлением» — ср. выше об «отверзании уст» (или глаз).

⁵⁹ ANET, с. 120 и сл.; Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. М., 1971. К сожалению, в переводе-пересказе Вяч. Вс. Иванова лакуны оригинала не обозначены.

⁶⁰ Güterbock H. G. The Song of Ullikummi.— Journal of Cuneiform Studies. 1951, V, с. 135 и сл.; 1952, VI, с. 8 и сл.

⁶¹ Эта обувь, напоминающая обувь Гермеса у греков, — главное средство передвижения хеттско-хурритских богов наряду с колесницами, запряженными быками.

^{61a} В Египте, где нет дождя, богиня неба Нут возлежит на боге земли Гебе.

⁶² В хурритской космогонии Ану, принадлежа не к древнейшему, а ко второму поколению богов, соответственно должен занимать второе, а не самое отдаленное небо.

⁶³ Он был покоящимся до ахеменидского периода; до тех пор его храм в г. Уруке, Э-Ана, был фактически посвящен его дочери, деве-воительнице Инане (Иштар). Но около второй половины ахеменидского периода (VI—IV вв. до н. э.) Иштар с ее оргиастическими культами, попытки отменить которые упоминаются уже в «Эпосе об Эрре» (XI в. до н. э.; *Cagni L. L'Érorea di Egga. Roma, 1969, IV, 52*), была из Э-Аны переведена в другой, новый храм Бит-Реш, а культ небесного бога Ану был сделан главным. К тому, видимо, были политические побуждения: как верховный Бог Неба, Ану мог полуофициально отождествляться с верховным богом владевшей тогда Ближним Востоком ахеменидской династии, Ахурамаздой. Так же и еврей, для которых имя их единственного бога, Яхве, было к тому времени табуировано, в официальной переписке с ахеменидскими властями называли его Элах-шемайа — «Бог небес».

⁶⁴ Ср. «...все те, кого мы называем родом асов и кто населяет древний Асгард и соседние страны» (МЭ, с. 19); «Нет на земле дома больше и лучше построенного, [чем Асгард]» (там же, с. 21); «Идавёлль — поле, где прежде был Асгард» (там же, с. 54).

⁶⁵ Угаритский громовержец Хадду (он же Хадад, Адад у других семитов) отождествляется с «Господином» (Ba'lu, Ваалом) и выступает как победитель Муту (см. ниже), а также чудовища-Моря (Йамму; содействует аккадской Тиáмат и принадлежит к богам старшего века. См.: *Шифман И. III. Культура древнего Угарита. М., 1987, с. 59 и сл.*). Угаритяне и вообще западные семиты жили в присредиземноморской плодородной и лесистой зоне, между морем на западе мира и горами, а затем сухой степью — на востоке. Мертвым сезоном была летняя засуха.

⁶⁶ Др.-герм. Thunor, др.-исл. Þórr, др.-верхненем. Donar *гром*; божество этого имени было известно и у галлов (кельтов).

⁶⁷ МЭ, с. 31, 53; gandr значит просто *палица, жезл*, а эпитет Jörmin каким-то образом связан с этнонимом германского племени (H)ermaniones (?)

⁶⁸ Станным образом громовержец, кажется, не прослеживается и в дравидских мифологиях.

⁶⁹ Оттесненный, впрочем, с положения верховного божества династическим богом Халди. Как показано Г. А. Меликишвили, Халди был локальным божеством Муцацира-Ардини, откуда происходила династия, правившая в Урарту; см.: *Melikišvili G. Die Götterpaartrias an der Spitze der urartäischen Pantheons.— Orientalia. 34/4 (1965), с. 441–445.*

⁷⁰ Славянского Перуна и древнелитовского Перкунаса, так же как хеттского Пирву, предлагают увязать с эпитетом индийского Индры — Парджанья; однако этимология требует более тщательно обоснования.

⁷¹ *Шифман И. Ш.* Культура древнего Угарита, с. 88.

⁷² В восточноеврейском *l'im* — имя божества и в то же время *l'im-um тысяча, множество*, отсюда в древнееврейском *l'um*, *l'umim народ, толпы*; нет ли и здесь реминисценции «общего дома» архаических племен? *Batül-, batül-t-* — термины, как отмечает Элена Кассен, имевшие первоначально чисто возрастное значение; смысл *дева, девственница* придан второму из них поздно (*Cassin E. Le semblable et le différent, с. 339 и сл.*).

⁷³ О причинах возникновения этого обряда см.: *Diakonoff I. M. Cybele and Attis.— Acta Antiqua Ac. Sc. Hungariae. XXV, 1–4, 1977.*

⁷⁴ Наряду с этим встречаются и богини Солнца. Так, в Малой Азии бог-громовержец и глава пантеона Тархунтс (ликийский Тррк, армянский Торк') имеет рядом с собой в качестве супруги богиню Солнца, и при этом вся структура пантеона — вероятно, за счет смешения индоевропейских (хетто-лувийских), хаттских (западнокавказских) и хурритских (восточнокавказских) мифологических традиций — сложна, неоднородна и выпадает из общей схемы. Важное место занимает богиня Солнца у хеттов (хаттская «богиня города Аринны»; ср. различных солнечных богинь у западных кавказцев). Ср. также в угаритской мифологии солнечную богиню Шапш, у южных семитов — Шамс, но и, например, в японской мифологии мы встречаем солнечную богиню Аматэрасу. В индийской мифологии наряду с богом Сурьей-Солнцем фигурирует и его дочь, тоже Сурья. В скандинавской мифологии Соль (Солнце) — богиня, но в латинской и греческой мифологии Соль и Гелиос — боги; однако культа они практически нигде не имеют. Индийский Сурья, скандинавская Соль и греческий Гелиос мчатся по небу на колесницах. Все три имени однокорневые: из и.-е. *säuc/ol-(io-); *sül-(io-).

⁷⁵ См.: *Keith A. B. Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge (Mass.), 1925, с. 107–108.*

⁷⁶ *Tacitus. Germania XL.* Нертус — сокровенная мать-земля, образ которой губителен для увидавшего.

⁷⁷ У индийцев световые божества, адитьи, тоже по происхождению своему — «титаны», т. е. асуры, но, согласно реконструкции Ф. Б. Я. Кёйпера, в канун Нового года, когда возобновляется, по ранневедическим представлениям, соперничество богов-дэвов с асурами, адитьи принимают сторону последних. Характерен миф о битве главы богов Индры не только с Вртрой, но и с Сурьей-Солнцем. Культ Сурьи, игравший некоторую роль в Индии во все времена, связан с различными магическими обрядами. К культу италийского Соля см.: *Штаерман Е. М. Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987, с. 32.* Ср. выше, примеч. 74.

⁷⁸ См замечание И. М. Стеблин-Каменского к статье М. Дрездена в МДМ, с. 364.— От иранского Митры следует отличать эллинистического Митру, имеющего с ним сравнительно мало общего, кроме имени. По-видимому, во времена всеобщего религиозного синкретизма, в преэллинистическую или эллинистическую эпоху, Митра был отождествлен с каким-то из анатолийских богов, победившим, подобно Митре, быка и связанным с верой об уходе в скалу и выходе оттуда,— возможно, с урартским Халди; место бывшего поклонения Халди — отвесная обтесанная скала в виде двери — до сих пор называется «Мхери-дур» или «Мехер-капусы», т. е. «дверь Митры», точнее, «дверь Мхера» (Мхер <*Mihr< *Mithra — отражение Митры в армянском эпосе, где он, однако, имеет мало общего с индоиранским Митрой). Так же как урартский Халди был отождествлен с Митрой, урартский Тейшеба был отождествлен с Вртрагной.

⁷⁹ См.: Дьяконов И. М. Люди города Ура. М., 1990, последняя глава.

⁸⁰ У западных и южных семитов имелись богиня 'Астарт и бог 'Астар; как уже упоминалось, возможно, они обладали помимо более важных обязанностей функциями Утренней звезды и Вечерней звезды (лат. Люцифер). Предполагалось отождествление 'Астара с западносемитским умирающим богом плодородия 'Адон — но это лишь догадка.

⁸¹ Позже это эпитет был перенесен на верховного бога Вавилонского царства Мардука, первоначально очень второстепенного светового бога, локального божества города Вавилона,— пример «идеологизированной» мифологии.

⁸² Так, Ламашту, богиня смерти младенцев,— «эламитка», стало быть, порождена каким-то чужестранным отцом.

⁸³ ANET, с. 104.

⁸⁴ Первоначально Преисподней («Западом», т. е. Пустыней) правил бог-шакал Анупис.

⁸⁵ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники, с. 115 и сл.

⁸⁶ Ср. в Месопотамии Думузи, бога животного плодородия, его сестру Нгештинану, богиню виноградарства (?), и греческие виноградарские культы, связанные с Дионисом.

⁸⁷ Теофорными именами называются включающие имя божества, например Богдан, Геродот («данный богиней Герой»), Ашшур-бананал («бог Ашшур — создающий наследника») и т. п.

⁸⁸ Stadelmann R. Syrisch-palästinische Gottheiten in Ägypten. Leiden, 1967.

⁸⁹ ANET Suppl., с. 83/519.

⁹⁰ Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита, с. 9. Автор считает, что совпадение этого названия с названием североарабского племени является случайным (с. 171), с чем трудно согласиться. Древнесемитские племена и говоры в III тысячелетии до н. э. составляли сплошной континуум, и угаритский язык, безусловно, был еще достаточно близок к древнеарабскому, насколько он может быть реконструирован.

⁹¹ Все мифологические тексты Угарита в удобно обозримой форме изложены у И. Ш. Шифмана (там же, с. 56 и сл.), за которым мы в основном и следуем. Однако мы несколько расходимся

в транскрипции имен собственных; в частности, нам кажется, что они по большей части не склонялись (им. п. -и и т. п.).

⁹² Перечень местных общин и их божеств см. у И. Ш. Шифмана (там же, с. 57).

⁹³ В сопоставительных списках богов, приведенных И. Ш. Шифманом (там же, с. 83), в аккадском тексте во второй строке должно бы читать Ану вместо Илу (пишется тем же клинописным знаком).

⁹⁴ R_hmu. Перевод *Дева* (например, у И. Ш. Шифмана) — условный; r_hm означает *детородный орган, утроба* (Исайя 46:3; Езекиил 20:26; ср. Судей 5:30, где это слово употреблено как пренебрежительное обозначение пленных женщин); -у здесь, вероятно, архаический морф женского рода. Возможно, имеется в виду та же 'Асират, а возникновение ее «отдельного» дублета объясняется обязательным в древнесемитской поэзии параллелизмом: в первом полустихии основное имя, во втором — равноценное или равнозначное имя или же эпитет к основному имени.

⁹⁵ 'Асират (у древних евреев «ашера») кроме антропоморфного образа (например, кормящей матери Шахару и Шаламу) изображалась еще в виде столба с ветками или небольшого дерева; для сопоставления этого образа с Мировым древом, на наш взгляд, нет убедительных аргументов.

⁹⁶ Заметим, что западносемитский Ваал (Ба'ал, Ба'лу) отождествляется в Угарите в семи ипостасях с семитским Ададом (Хададом, Хадду), а также с хурритским Тешшубом; 'Анат отождествляется с хурритской Шавушкой, а позже у греков ее различные аспекты отождествлялись с Афиной, Артемидой и Афродитой.

⁹⁷ Вавилонский миф, возможно, западносемитского (аморейского) происхождения; он не имеет шумерского прототипа.

⁹⁸ Сам 'Иль в свой собственный век тоже побеждал род титанов — «Пожирателей». Это напоминает известную хурритскую мифологию о последовательной смене поколений богов в борьбе с последовательными сериями чудовищ (ср. у греков титанов и гигантов). У хурритов Ану ('Иль) принадлежит к старому, но не старейшему поколению богов: ему предшествовал Алала — возможно, Halal угаритян?

⁹⁹ Ее точные (по индоевропейской этимологии) тезки, греческая Эос и латинская Аврора, большой культовой роли не играли. Ушас играла гораздо большую роль. Как богиня Утренней зари, она сопоставима с месопотамской Инаной/Иштар, богиней Утренней звезды, а культ Инаны может быть увязан с началом сельскохозяйственных работ и тем самым плодородия. — Для связи Утренней звезды с Утренней зарей характерны данные славянских языков: рус. «заря», «зорька» (<*«зоря») *рассвет*, «зарница» (<*«зорница») *отблеск молнии*; украинск. «зірка» *звезда*, «зірниця» *утренняя (или вечерняя) звезда*. Ф. Б. Я. Кёйпер предполагает скорее космологическую роль Ушас как первой зари Нового года, что, конечно, не противоречит сказанному. Об Ушас см., например: *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* О древнеиндийской Ушас (Uśās) и ее балтийском соответствии (Ūsinš). — *Индия в древности*. М., 1964, с. 66–84; *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 51–70.

¹⁰⁰ Я. В. Васильков замечает, что и Ушас и апсары мифологи-

чески связаны с определенными ритуалами (словесное состязание, игра в кости), происходившими в так называемом «(доме) собрания» (*sabhā*), который, как показал Г. Й. Хельд, в истоках является не чем иным, как «мужским» или «общим» домом поколения юношей.

¹⁰¹ *Cagni L. L'erorea di Egga, IV, 55.* На самооскопление в эпосе — только намеки (участники процессии несут ножи и бритвы, и в числе их гомосексуалисты и евнухи).

¹⁰² Я. В. Васильков замечает, что в некоторых обществах архаического типа нагота является характеристикой девушек, живущих в «общих домах»; так, у древних индоариев *paṅṅā naḡāyā* обозначает, видимо, представительницу юного половозрастного класса; глава его — *Mahānaḡṅā Velikāyā naḡāyā*. Уменьшительное *paṅṅikā* сохранилось в классической индийской культуре как обозначение девочек класса детей.

¹⁰³ См. «Перебранку Локи» в СЭ, с. 53.

¹⁰⁴ Эту черту гесиодовской мифологии поздней считать нельзя, так как его Эрос, видимо, соответствует фаллическому персонажу хурритского мифа об Улликумми, архаичность которого никак нельзя подвергнуть сомнению.

¹⁰⁵ Один, бог, странствующий по земле, может тоже в том или ином облике являться людям, предвещая им смерть, — но только своим потомкам — героям из родов, возводящих себя к самому Одину.

¹⁰⁶ *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Становление литературы. Л., 1984, с. 149.

¹⁰⁷ Поэтому валькирии связаны также с пряжами судеб — норами (ср. мойры у греков, парки у римлян).

¹⁰⁸ МЭ, с. 155–156; Древнеанглийская поэзия (Литературные памятники). Под ред. О. А. Смирницкой и В. Г. Тихомирова. М., 1982, с. 249 и сл.

¹⁰⁹ «Вторая песнь о Хельги убийце Хундинга», 29 (СЭ, с. 88).

¹¹⁰ См. выше, примеч. 19.

¹¹¹ В Индии фаллический элемент присутствует в образе уже ведического Индры (его орудие, громовая дубина, по некоторым данным, трактовалась как фалл, причем это относилось именно к аспекту Индры как бога дождя и плодородия; см.: *Liebert G. Indogermanica. — Orientalia Suecana. Vol. XI, 1962, с. 148; Огибенин Б. А.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968, с. 96–97). Но наиболее известен фаллический символ верховного индуистского бога Шивы — лингам, являющийся объектом особого почитания. В классическом индуизме лингам рассматривается как символ деятельного мужского начала в мироздании; однако народная религия связывает с ним некоторые обрядовые действия архаического типа; например, женщины касаются лингама, чтобы избавиться от бесплодия. Полагают, что символ лингама унаследован индуистским Шивой от какого-то субстратного божества, растворившегося в синкретическом образе этого бога, либо от «бога растительности, индийского Диониса» (*Keith A. B. Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, с. 150*), либо от бога — покровителя стад (ср. известный эпитет Шивы *Raṣupati владыка скота*).

¹¹² Вполне вероятно, что подлинным именем этого божества было именно Ингви, а Фрейр было его эпитетом как брата-близнеца Фрейи (Греуа, к и.-е. *p̥r̥i-, *p̥r̥ei- *любить, желать*, ср. санскр.

ргіті любовь, дружба, рус. «приязнь» и т. п.). Только от Ингви-множество антропонимов, в том числе наше Игорь (<Yngvar принадлежавший Ингви), и этнонимов (ингвеоны, инглинги).

¹¹³ «Поездка Скирнира» (СЭ, с. 47 и сл.). Герд обещает Фрейру, однако, не брак, а свидание в роще Барри (может быть, в «ячменной роще»? Эпитет не вполне ясен). Значит, Герд не уходит в мир асов.

¹¹⁴ *Норман Браун У.* Индийская мифология. — МДМ, с. 314 (со ссылкой на поздний текст — «Шивамахимнастава», 9, 24).

¹¹⁵ Там же, с. 286.

¹¹⁶ Бог-громовник — везде победитель чудовищ и великанов; в Египте эти функции по экологическим причинам переданы богу Солнца, но ср. также в Вавилонии змеборца Мардука («дитя света»). Что касается подвигов Индры, то они могли быть унаследованы из общеиндоиранской эпохи, когда могли иметь и другую сезонную интерпретацию, например, как полагает Я. В. Васильков, громовержец мог содействовать своим актом Солнцу в борьбе с демоном зимы. Недаром этот миф еще в раннем слое «Ригведы» приурочен к Новому году — зимнему солнцестоянию. Но на индийской почве сложился свой «сезонный» вариант мифа, уже приуроченный к началу муссона, и в этом варианте Индра бьется уже не только с Вртрой, понимаемым скорее всего как демон засухи, но, возможно, и с самим Солнцем-Сурьей. Можно привести и другой пример экологической обусловленности мифологических представлений. Ж. Дюмезиль (несмотря на свою приверженность идее «трехфункциональности», прекрасный знаток индоиранского мифологического материала) доказал генетическое тождество скифской богини огня и солнца Табити и индийской «девы» Тапати, дочери Солнца, фигурирующей в легенде «Махабхараты» о священном браке с нею царя Самвараны («Махабхарата», I, 160—163); оба имени одинаково означают «согревающая» (*Dumézil G. Romans de Scythie et d'alentour. P., 1978, с. 125—145*). Но в условиях Индии, где плодородие зависит прежде всего от дождя, а солнечный жар играет чаще отрицательную роль, предполагаемая индоиранская мифологема о сакральном браке царя с «солнечной девой» должна была неминуемо подвергнуться переосмыслению. «Солнечную деву» в роли божественной супруги царя со временем заменила связанная с водной стихией и растительным миром богиня Шри. Память о Тапати сохранилась только в генеалогических преданиях рода Куру, а позднее, в пуранах, она, хотя и являющаяся дочерью бога Солнца, выступает как богиня реки (современная р. Тапти)!

¹¹⁷ *Матъе М. Э.* Древнеегипетские мифы, с. 117.

¹¹⁸ Там же, с. 59. Таким образом, роль *principium volens* плодородия непосредственно переходит к царю в его качестве божества. Ср. «священный брак» позднешумерского царя с его наложницей. Некоторую аналогию этому являет скандинавская мифология, где *principium volens* (женской) агрессивности, обычно воплощаемой в богине — деве-воительнице, переходит к множественному и даже человеческому его проявлению — валькириям.

¹¹⁹ Там же, с. 103 и сл.

¹²⁰ Под «священным браком» мы понимаем только обряд, имитирующий брак божеств плодородия и, как предполагается, методически-ассоциативно долженствующий стимулировать плодородие природы; этим же термином обозначается соответственный миф.

Соединение различных космических богов и богинь в ходе космогонического процесса, хотя, быть может, и является прототипом и метонимией всех любовных соединений и браков вообще, нельзя напрямую отождествлять со священным браком в смысле, который сформулирован здесь, — разве в той лишь мере, в какой космогенез (сотворение мира) является и метонимическим осмыслением периодического возрождения мира, что далеко не во всех случаях можно считать достаточно ясным.

¹²¹ См. примеч. 12 к главе II.

¹²² Этот брак описан Геродотом (I, 181–182); Мардука он называет, согласно обычаю I тысячелетия до н. э., Белом, т. е. «Владыкой», Царпаниту по имени не названа. Интересно, что богиня *Sarpanitu*, букв. *чистая, серебристая*, имеет еще эпитет *Zērbanitu* *создающая семя*.

¹²³ Ср: миф о браке Энки и Нинхурсанг (см. выше, с. 119); существовал ли соответственный обряд, достоверно неизвестно, но весьма вероятно. Город Эреду погиб в связи с недостаточным орошением еще в III тысячелетии до н. э., и его культы были перенесены в Ур.

¹²⁴ По Фалькенштейну (*Falkenstein A. Die Inschriften Gudeas von Lagaš. Roma, 1966, с. 1–3*).

¹²⁵ См.: Лирическая поэзия древнего Востока. М., 1984, с. 156; *Дьяконов И. М. Люди города Ура. М., 1990. Издавая переводы песен, относящихся к этому обряду, Т. Якобсен был настолько шокирован невозвышенностью их содержания, что приписал их сочинение некоей «пивной бабе» (tapstress), а одну из песен называет «Tavern Sketch» («Кабачная сценка») и характеризует как «a bit of low life» («кусочек низменной жизни»). *Jacobsen Th. The Harps that once...*, с. 84–90. Ср. оригиналы этих текстов: *Chiera E. Sumerian Religious Texts. Upland, 1924, № 23, 31*; ср.: *Kramer S. N. (addendum). — Zeitschrift für Assyriologie. LII (1957), с. 84*.*

¹²⁶ См.: *Kramer S. N. Le mariage sacré. P., 1983*; ср. особенно приложение Ж. Боттеро к этой книге. Ср. также переводы в книге: *Jacobsen Th. The Harps that once...*

¹²⁷ Нинмах — шумерская богиня-«прародительница», «творец». Нинхурсанг — «Владычица лесной горы» — прозвище ее же, связанное с мифом о борьбе ее сына (или сына Нинлили) Нинурты со злыми силами («горой» Кур). В результате войны с чудовищем меняются очертания космоса и возникают окаймляющие Шумер с востока лесистые горы (hursang), которые Нинурта дарит матери. Нинмах равна также Нинту.

¹²⁸ Согласно другой индийской традиции, царь Самварана повстречал во время охоты, на горной вершине, небесную деву Тапати, дочь Солнца, в прямом смысле ослепительную по красоте. Добившись через посредство своего жреца согласия Сурьи на брак, Самварана удалился с молодой женой на гору и там двенадцать лет предавался любовным утехам. Этот брак можно назвать сакральным потому, что он влияет на плодородие страны, хотя и обратным образом: двенадцать лет Индра не проливает дождя в царстве Самвараны и подданные мрут от голода. Дождь проливается только по возвращении Самвараны вместе с Тапати в столицу. — Повествование это не относится собственно к мифологии (действующие лица не принадлежат к *principia volentes*), но оно мо-

жет быть отголоском древнего мифа; однако здесь представление о действительности сакрального брака царя для всей природы переосмыслено под воздействием специфически индийских экологических условий.

¹²⁹ В трактовке Т. Якобсена (*The Harps that once...*, с. 53 и сл.) Нгештинана только навещает брата в Преисподней, чему нет никаких других мифологических параллелей; он упустил из виду обнаруженный С. Н. Крамером отрывок, где Инана прямо распоряжается: разделить пребывание в Преисподней между Думузи и Нгештинаной (по половине года), см.: *Kramer S. N. Sumerian Sacred Marriage*, PAPS 107, 6. Philadelphia, 1963. с. 515.

Ср. также русский перевод (В. К. Афанасьевой): Поэзия и проза древнего Востока (Библиотека всемирной литературы. I). М., 1973, с. 155. В вавилонской (поздней) мифологии Нгештинана преобразуется в Белет-цери («Владычицу [безжизненной] степи», т. е. «страны мертвых») и в «деву-писца Преисподней», регистрирующую поступление мертвых. О ее возвращении на землю для возрождения растительности зимой речи больше нет — кажется, для этого достаточно возвращения Иштар из Преисподней, обмененной на Думузи. Все это, разумеется, вторично и иллюстрирует лишь то, как много в любой письменно зафиксированной мифологии позднейших наслоений, не выводимых прямо и непосредственно из ассоциативно-метонимического осмысления мира архаическим человеком. Заметим, что в Месопотамии I тысячелетия до н. э., несмотря на все синкретические процессы предшествовавшего тысячелетия, различалось не менее пяти разных Иштар (Иштар урукская, дочь Ану; Иштар урукская, дочь Сина; Иштар ашшурская; Иштар вавилонская — хурритская Шавушка; Иштар арбельская — и эти пять только самые известные). Понятно, что мифы, связанные с этими богинями, тоже различались.

¹³⁰ См. об этом священном браке выше, примеч. 126; также: *Дьяконов И. М.* Люди города Ура (последняя глава).

¹³¹ Ариадна принимает облик жены афинского архонта-басилевса, потому что «Перво-Ариадна» была женой «перво-басилевса» Тесея и оставлена им, чтобы быть взятой богом Дионисом.

¹³² *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 105 и сл. Ср. растерзание героя, типологически одинаковое как в шумерском мифе о Думузи (см. с. 167), так и в русском аграрном празднике (*Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники, с. 68 и сл.). В мифе о Дионисе (Вакхе) девы-менады, его спутницы, растерзывают животное-«замену». В классическое время менады сохранились только в мифе (трагедия Еврипида «Вакханки»), но, без сомнения, он воспроизводит и древний обряд.

¹³³ *Матве М. Э.* Древнеегипетские мифы, с. 54–58.

¹³⁴ К предполагаемым сезонным умирающим и воскресающим богам иногда относят и греческих Диоскуров, и индийских Ашвинов-Насатья, однако последние — скорее боги утра и вечера. Но и умирание необязательно для смены сезонов: хеттский (собственно хаттский, западнокавказский) Телепинус просто «исчезает», а ~~на~~ходит его пчела (как метонимия весны?).

¹³⁵ Тексты см.: *Jacobsen Th.* *The Harps...*, с. 1–81; *Kramer S. N.* *Le mariage sacré*; ср.: *Afanasiyeva V.* *Vom Gleichgewicht der Toten und Lebenden; Die Formel sag-Aš sag-a-na in der Sumerischen my-*

thologischen Dichtung.— Zeitschrift der Assyriologie. 70, III, Heidelberg, 1980, с. 161–169; она же. Das Mythologem des Lebens und das Leben des Mythologems in der Literatur Mesopotamiens.— Archiv für Orientforschung. Beiheft 19, 1982, с. 348–362.

¹³⁶ Прозвище Персефоны — Кора, «Дева» (Kóřē, *koũřē), возможно, связывает ее с Диоскурами, «Юношами Зевса (Неба)» (diōs koũroi; kóřē, koũros <*korwa, *korwos). Имя Персефоны указывает на ее зловещий характер (по народной этимологии?).

¹³⁷ Миграция из «мира» в «мир» необязательно связана только с богами растительности. Своеобразным случаем «мигрирующего» божества является скандинавская богиня — охотница и лыжница Скади (значение имени — «вред, беда»). Дочь йотуна Тьяцци, она выходит замуж за морского бога-вана Ньёрда, но затем уходит из «Ладейного двора» (морского мира Ноатун) обратно в родные горы. Это не мешает ей вместе с богами-асами участвовать в наказании злого бога Локи с помощью яда змеи («Перебранка Локи», 49–50, и заключительный прозаический отрывок — СЭ, с. 58–60). Впрочем, ее присутствие среди асов неудивительно, так как большинство жен асов — дочери йотунов; тех и других, видимо, можно рассматривать как два экзогамных рода. Хотя в текстах это, кажется, нигде не указано, не исключено, что мужской парадр Скади — бог-лыжник Улль, сын богини Сив. Имя Ulg восходит, видимо, к и.-е. *ultra* =, и он, таким образом, как-то связан с индийским демоном засухи Вртрой (может быть, по семантическому ряду «засуха — жжение — мороз», ср. афразийский корень *qrg, или «засуха — внезапная перемена — холод»). Возможно, что Скади следует отождествить с индийской демоницей вод Дану, матью или женой Вртры; ее первоначально водный характер объяснял бы ее связь с Ньёрдом. Скади — «несмеяна» (МЭ, с. 57) и, быть может, *principiūm volens* марозной, снежной зимы (?). — Фрейр и Фрейя — дети Ньёрда, вероятно, не от Скади, а от его сестры-жены, известной у западных германцев под именем Нертус (ср. выше, примеч. 76).

¹³⁸ Она садится на престол Эрешкигали (*Jacobsen Th. The Harps that once...*, с. 215).

¹³⁹ Как упоминалось выше, боги создают двух шутов-евнухов, которые застают Эрешкигаль в трауре и утешают ее (?), а за это получают право выпустить одно существо из Преисподней.

¹⁴⁰ Ср. аккадское «Хождение Иштар в Преисподнюю»: Я открою тебе сокровенное слово, с. 92 (пер. В. К. Шилейко).

¹⁴¹ Так первоначально; но ср. выше примеч. 129 (о Белет-цери). В мифе об Адонисе он должен треть года проводить с Афродитой и треть — с Персефоной.

¹⁴² *Legrain L., Wooley L. Archaic Seal Impressions.— Ur Excavations. III, 2. London — Philadelphia, 1932, fig. 368.*

¹⁴³ Сам брачный покой богини Нингаль назывался «ngirag» *скогий загон*. См.: Дьяконов И. М. Люди города Ура (последняя глава).

¹⁴⁴ *Van Dijk J. Incantations accompagnant la naissance de l'homme.— Orientalia. 44 (1975), с. 53.*

¹⁴⁵ См.: Я открою тебе сокровенное слово, с. 200–201 (пер. В. К. Афанасьевой) и примеч. на с. 313–314. Первый из приведенных здесь двух текстов (см.: *Van Dijk J. Une incantation accompa-*

nant la naissance de l'homme.— *Orientalia*. 42, 4 [1973], с. 502–507) не связывает образование плода с каким-либо божеством — он спонтанно образуется *ina mē nākim в водах совокупления* (в комментарии ошибочно *ina mē nāgim в водах потока*), но к рождению плод готовит Асаллухи, бог заклинаний. Весьма распространены были также заклинания для роженицы, метонимически сопоставляемой с телицей, которую оплодотворяет бог Луны или Солнца; эти заклинания обращены к богине (Энуру или Нинлиль).

¹⁴⁶ См.: *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги, с. 153–154.

¹⁴⁷ *Biggs R. D.* SA. ZI. GA: Ancient Mesopotamian Potency Incantations.— *Texts from Cuneiform Sources*. II. Chicago, 1967.

¹⁴⁸ См.: CAD, s. v.

¹⁴⁹ *Дьяконов И. М., Дандамаев М. А., Лифшиц В. А.* Месяцы в древней Передней Азии, с. 309; месяц *Ki-si-x-Nin-a-zu* в Лагаше и Пузриш-Дагане. Ср.: *Shaffer A.* Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgameš (Diss.). Philadelphia, 1963.

¹⁵⁰ O Lamaštu см.: RIA, s. v.

¹⁵¹ Для самого человека. Однако лица, обладающие вещим даром, особенно женщины, способны заранее видеть на челе человека его близкую смерть (такой человек называется по-древноревежски *feigr*, по-шотландски *fa*; по-фригийски *reis* означает просто *мертвый*). Приближение смерти вавилоняне пытались выявить из природных «предзнаменований» (*Omina*). У индийцев считалось, что человек может узнать заранее о приближении своей смерти, если он начинает видеть (неясно, во сне или наяву) все вещи перевернутыми, «вверх ногами» (это восходит, видимо, к представлению о зеркальности мира мертвых) или если он «видит золотые деревья» (представление о золотых деревьях в загробном мире также восходит и к индоевропейской древности).

¹⁵² По мнению Я. В. Василькова, архаичными можно считать сами образы индоевропейских богинь, назвавших человеку его «долю» при рождении («феи» в сказках). Веретено как их атрибут могло быть первоначально символом циклического времени, «вечного возвращения», что в некоторых вариантах (индийском, например) подчеркивается сплетением нити из черных и белых волокон (ночи и дни, чередование счастья и беды). Эти богини не чинят произвола, а лишь «оглашают» долю человека, предопределенную моментом его рождения в отношении к вечному круговороту времени с его «благоприятными» и «неблагоприятными» периодами. Постархаическими (принадлежащими уже эпохе, когда распалась целостность мифологического сознания, но не оформились еще «религии спасения», эпохе, ярко запечатленной в мировоззрении эпической поэзии) являются мрачные образы богинь-прых, произвольно обрывающих нить человеческой судьбы. Между архаической справедливой «долей», устанавливаемой человеку при рождении самим ходом мифологического мироздания, и позднейшей «судьбой», навязываемой извне, по произволу богов или безликого, непостижимого рока, существует, как кажется, большое различие.

¹⁵³ Ср., однако, индийское *Sat*, букв. *суть*, и *A-sat*, букв. *не-суть*; но и это, скорее, нечто не «несуществующее», а «существующее вне» (зримого) существования. Как и «суть» в славянских языках, др.-инд. *Sat* совпадает с 3-м л. мн. ч. глагола бытия. Ср. слав. «вѣжить» — но и это название отнюдь не предполагает небытия.

^{153a} Я открою тебе сокровенное слово, с. 162 (пер. И. М. Дьяконова).

¹⁵⁴ Од. XI, 218-222, 488-491. Последняя строка по-гречески звучит «нежели повелевать (*parássein*) всеми погубленными мертвыми» — мы позволили себе заменить стих В. А. Жуковского, который, как это часто у него бывало, лучше, чем в оригинале.

¹⁵⁵ Уже египетская «солнечная» религия Древнего царства была мифологией идеологизированной, вторичной. То же в еще гораздо большей степени верно, когда отождествляется царственный покойник, а потом всякий покойник с мертвым богом Осирисом; это наложило совершенно особый «загробный» отпечаток на всю египетскую идеологию и культуру, начиная со Среднего царства (после 2000 г. до н. э.) и особенно Нового царства (вторая половина II тысячелетия до н. э.) и позже.

¹⁵⁶ *Frankfort H. Kingship and the Gods*, с. 156.

¹⁵⁷ *Shaffer A. Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgameš*. Наиболее жалка судьба бездетного; чем больше сыновей, тем прекраснее существование мертвого: тот, у кого семь сыновей, «как товарищ богов, сидит он в кресле и слушает музыку». Кроме бездетных плохи дела также у «юноши, не срывающего одежд с колен жены своей», и у «девушек, не срывающих одежд с колен супруга своего»: первому суждена веревка (плеть), второй — палка. Павшему в бою отец поддерживает голову и оплакивает его; тот, у кого нет приносящего жертв, ест объедки, выброшенные на улицу, и т. п. (Текст был переведен на аккадский и вошел в XII песнь «Эпоса о Гильгамеше».)

¹⁵⁸ «Прорицание провидицы», 59-64 (СЭ, с. 15).

¹⁵⁹ К этому же корню, возможно, восходит и имя скандинавского первочеловека, из которого был сделан космос, — *Ymir*; ср. *ýmis разный; тот и другой*, может быть в смысле *двуполюый* (у Тацита германский первобог — Туисто-«Двойной»). Двуполюым является, между прочим, и японский первобог.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- МДМ – Мифологии древнего мира. Под ред. С. Н. Крамера. Пер. с англ. М., 1977.
- МНМ – Мифы народов мира. Т. 1–2. М., 1980–1982.
- МЭ – Младшая Эдда. Под ред. О. А. Смирницкой и М. И. Стеблина-Каменского. Л., 1970.
- ПППИКВ – Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Л.
- СЭ – Старшая Эдда. Пер. А. И. Корсуна. Л., 1963.
- AfO – Archiv für Orientforschung. Wien.
- ANET – Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 2nd ed. Ed. by J. B. Pritchard.
- AS – Assyriological Studies. Chicago.
- CAD – Assyrian Dictionary. Chicago.
- JA – Journal Asiatique. Paris
- PAPS – Proceedings of the American Philosophical Society, Philadelphia
- PW – Pauly-Wissowa-Kroll (ed.). Reallexikon für Klassische Altertumswissenschaft.
- RIA – Reallexikon für Assyriologie. Leipzig — Wiesbaden.
- ZA – Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Neue Folge. Wiesbaden.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- аватара 126
Авель 112, 134, 202
Аврора 210, 225
Агни 125, 216
Адад 144, 153, 222, 225
Адам 209
Адити 98, 104
адитьи 102, 104, 223
'Адон 157, 224
'Адонай 158
Адонис 157, 230
Азаг 218
Анд 54, 79, 112, 151, 152, 165
Айа 91, 147, 164
Акнис 216
Алала (Алалу) 101, 138, 139,
146, 225
Альвхейм 56
альвы 56, 137, 138, 221
Аматэрасу 131, 223
Амма 202
амбросия 207
Амон 144, 147
амрта 52, 208
Амртат 213
'Анат 78, 100, 124, 145, 155–
159, 204, 225
Анатис (Анаитис) 203
Анахита 81, 112, 203, 204
Анзуд 53
Ану 54, 101, 102, 138, 139, 141,
142, 151, 155, 222, 225, 229
Анубис 135, 173, 224
ануннаки 101, 167, 210
Анхиз 159
Аполлон 79, *98, 99, 100, 129,
135, 145, 147, 150, 158, 204,
214
Апсара 145, 160
апсары 89, 145, 146, 158, 160
225
Апсу 140
Арджуна 221
Арес 82, 106
Ариадна 165, 229
Артемиды 79, 82, 99, 100, 122,
129, 135, 145, 147, 150, 158,
159, 170, 204, 209, 214, 225
Артемиды Эфесская 150
Артимус 150
Аруру 146
Асаллухи 215, 231
Асат 102, 108
Асгард 55, 56, 101, 142, 162,
201, 220, 222
'Асират 78, 98, 122, 145, 155–
157, 225
Асклепий 106
Астар 157, 224
'Астарт (Астарта) 100, 124,
155, 157–159, 170, 224
асуры 101, 102, 104, 223
асы 56, 82, 101, 137, 142, 148,
166, 207, 210, 221, 222, 230
Атарш 125, 216
Атум 218
Атли 189
Аттис 147
Атум 114, 131, 132, 138
Афина 79, 97, 99, 100, 132, 145,
158, 159, 225
Афродита 79, 82, 99, 100, 106,
146, 158, 161, 170, 219, 220,
225, 230
Ахурамазда 102, 222
ахуры 101
Ашвини 112, 113
Ашвины 102, 104, 112, 113, 134,
155, 213, 229
Ашшур 91, 224
Ба'ал Цамд 155
Ба'ал Цидон 155
Ба'ал 225 (ср. Ваал)
Баба 145
Бадб 146
Ба'лу 145, 146, 153, 225
Бальдр 128, 131, 134, 149, 166,
168, 173, 207, 218
Барри 227

- Бастет 100
 Батрада 132
 Бел 228
 Белет-цери 229, 230
 Белили 146, 147
 Бор 126
 Браги 96, 213
 Брахма 80, 208
 Брихаспати 208
 Брюнхильд 161, 189
 Бунене 147
 Бури 126
 Бэс 95, 208
- Ваал 78, 99, 153, 156–158, 222, 225
 ваал 105, 155, 156
 Ваал 'Алияну 155, 156
 Ваал Хаммон 155
 ваджра 208
 Вакх 229
 Вали 134, 149
 Валхалла 55, 126, 146, 160, 173
 валькирии 82, 129, 145, 146, 148, 160, 161, 170, 173, 208, 217, 226
 вальхалла (см. Валхалла)
 ваны 56, 82, 101, 137, 145, 148, 204, 210, 220, 221
 Варуна 102, 103, 112, 138, 210, 213
 Вач 104
 Ве 126
 вельсунги 189
 Венера 82, 146, 151, 157
 Веста 53, 125, 216
 Вивасват 173
 Вивахвант 173
 Вили 126
 Вишвакарман 208
 Вишну 46, 95, 221
 Воден 126
 Вотан 82, 126, 127, 143
 Вртра 46, 71, 102, 142, 143, 163, 204, 210, 211, 223, 227, 230
 Вртрагна 81, 145, 211, 224
 Вртрахан 102, 145
- Гадес 151
 гала 167, 210
 гандхарвы 89, 146
 Геб 52, 108, 135, 138
 Гевьон 204
- Геката 147, 150
 Гелиос 149, 150, 223
 Гера 98, 121, 122, 145, 155, 224
 Геракл 155
 Герд 162, 210, 227
 Гермес 95, 126, 127, 147, 148, 161, 204, 205, 216, 222
 Гермес Психопомп 205
 Гестия 125, 216
 Гефест 95, 102, 106, 148
 Гея 52, 141
 Гильгамеш 53, 54, 69, 70, 129, 146, 173, 219
 Гименей 159
 Гирру 95, 125, 216
 Гор 76, 129, 135, 136, 144, 149, 163–165
 Гор Бехдетский 136
 Гугалана 166
 Гудрун 189
 Гула 106, 215
- Даг 128
 Даган 156
 дайты 102, 104
 Данавы 210
 Даная 200, 219
 Дану 101, 210, 211, 230
 дасью 143
 дверги 56, 137, 138
 Деметра 79, 147, 152, 160
 Диана 145, 150
 Дионис 79, 132, 148, 160, 161, 165, 224, 226, 229
 Диоскуры 134, 155, 213, 229, 230
 Дити 104
 Донар 81, 82, 143, 145
 Драупади 90
 Думузи 134, 157, 164–169, 209, 210, 224, 229
 Дурга 104
 Дхатар 46, 47, 219
 Дхритараштра 218
 Дьяус-питар 144
 Дэви 104, 162
 дэвы 101, 102, 104, 210, 223
- Ева 122
 Елена 134, 220
 Ермунганд (см. Йормунганд)
 Етунхейм (см. Йотунхейм)
 ётүны (см. йотуны)

- Забаба 147
 Зевс 54, 79, 82, 98, 101, 112, 113, 124, 132, 134, 141, 143—145, 151, 153, 155, 179, 184, 203, 213, 230
 Зевс Долихен 211
- Игг 217
 Иггдрасиль 55, 56, 126, 127, 201, 217, 218
 игги 101, 210
 Идавёлль 222
 Иззанаги 134
 Иззанами 134
 Идун 241
 Илу 225
 'Иль 78, 155—158, 225
 Имир 133, 220, 232
 Имма-шар 120
 Имма-эн 120
 Импеллури 139
 Имро 103, 203
 Имше-караб 173
 Инана 53, 79, 97, 99, 100, 124, 145, 146, 148, 151, 158, 159, 166—168, 170, 210, 220, 222, 225
 Ингви 82, 162, 205, 210, 215, 226, 227
 Индр 103, 203
 Индра (индийский) 46, 57, 71, 80, 81, 89, 102—104, 112, 122, 132, 138, 142, 143, 145, 146, 153, 163, 164, 203, 207, 208, 211, 213, 221, 223, 226, 227
 Индра (иранский) 81
 Индрани 104, 122, 145
 Ио 201
 Иржаппа 154
 Ирширра 139
 Исида 76, 115, 131, 135, 136, 149, 163, 204
 Исимуд 119
 Ишкур 142, 144, 153
 Иштар 79, 97, 99, 100, 106, 124, 140, 142, 145, 147, 148, 151, 157—160, 164, 168, 170, 206, 208, 215, 222, 225, 229
 Ишум 147, 205, 216
 Ишхара 146
- Йамму 145, 156, 158, 222
 Йариху 155
 Йима 173
- йони 162
 Йормунганд 55, 144
 Йогунхейм 55, 56, 137, 144, 162
 йогунны 55, 56, 101, 105, 126, 127, 133, 137, 138, 144, 204, 207, 210, 221, 230
- Каин 112, 134, 220
 Кайласа 142
 Кали 81, 104, 145, 158, 215
 Кама 159, 203
 Карату 158
 Касий 142
 Кастор 134, 213
 Кауравы 90
 Кетсалькоатль 133
 Кибела (Кубеба) 147, 160
 Кингу 133, 220
 Кора 168, 230
 Кришна 95
 Кронос (Крон) 101, 128, 141, 151, 155, 184
 Кубаба 146, 147
 Кумарве 101, 139, 141
 Кумме 139
 Кур 228
 Куру 227
 Кусар-ва-Хусас 95, 148, 158
 Кутса 132
 К/Хундури 142
- Лавр 103
 Ла-гамаль 173
 Лакшми
 Ламашту 122, 170, 224, 231
 Лаувейя 207
 Левиафан 156
 Леда 200
 Леший 95
 Либигина 146
 Лилит 53, 54
 Ли'м 146
 Лингам 162, 226
 Литану (Лутану) 156
 Локи 94, 95, 144, 148, 160, 207, 230
 Лориди 128
 Лулаль 167
 Луллу 133
 Люцифер 157, 224
- Ма'ат 137, 214
 Магни 98
 Мадаа-Хассиссаэ 95, 158

- Мами 133
Мара 203
Мардёлль 220
Мардук 145, 156, 164, 215, 218, 224, 227, 228
Марс 82, 144
Матар Кубиле (Ма) 147
Маха 146
Мелеагр 125
Мелькарт 155
Менады 148, 229
Меркурий 82, 127, 204
Меру 142
Месяц 150
Мидгард 55, 56, 162
Мимир 127, 131
Мин 162
Минерва 145
Минос 173
Митра 81, 103, 112, 113, 145, 150, 210, 211, 224
Митра-Варуна 112
Моди 98
мойры 158, 226
Морриган 146
Мот 157
Мунин 106
Муруган 80, 81, 206
Муспелльхейм 56, 216, 217
Муту 142, 156, 157, 222
Мхер 211, 224
- Нази 119
Намму 120, 145
Нам-тар 129, 170, 171
Нанна 97, 150, 155, 164, 166
Нарада 148
Насатья 103, 134, 155, 213, 229
Нгатумдуг 164
Нгештинана 134, 165–168, 209, 210, 224, 229
Нейт 100, 145, 158, 160
Нептун 145, 151
Нергал 101, 152, 216
Нерей 145, 147
Нертус (Нерт) 148, 204, 210, 223
Нефгис 76, 115, 135
Никкаль 155
Нингаль 150, 151, 155, 156, 164, 165, 169, 230
Нингирсу 142, 164, 218
- Нивлиль 122, 145, 164, 165, 228, 231
Нинмах 120, 122, 164, 228
Нинсикиль (Нинсикила) 98, 119, 122
Нинти 119
Нинту 133, 228
Нинурта 61, 106, 142, 218, 228
Нинхурсанг 98, 119, 120, 122, 134, 164, 228
Ниншубур 166, 167
Нисаба 152
нифлунги 189
Нифльхейм 129, 137
Ноатун 220, 230
Ной 209
норны 158, 170, 226
Нут 52, 108, 135, 138, 149
Ньёрд 82, 97, 145, 148, 204, 210, 220, 230
- Од 160, 204
Оддрун 169
Один 82, 97, 112, 121, 126–129, 131, 143, 144, 147–149, 160, 166, 173, 175, 201, 207, 213, 220, 226
Одиссёй 172, 179
Океан
Олимп 134, 139, 142, 151
Орест 76
Осирис 76, 77, 135, 136, 149, 152, 162–165, 168, 173, 204, 220, 232
- Паллада 97, 100
Пан 95
Пандавы 90
Парвати 98, 104, 122
Парджанья 223
парки 170, 226
Паххур 216
Пашупати 163, 226
Перкунас 223
Персефона 147, 152, 160, 165, 168, 220, 230
Перун 223
Пирва 223
Плутон 151, 165
Полидевк 134, 213
Понт 141, 145
Посейдон 54, 79, 97, 112, 145, 151, 209
Праджапати 46, 47, 80

- Приап 161
 Прометей 207
 Протей 147
 Птах 138
 Пуруша 220
 Пушан 147

 Ра 136, 144, 150, 218
 Радамант 173
 Ран 145
 Рататоск 107
 Рати 100
 Рахмай 155
 Рашт 154
 Рея 141
 Ришьяшринга 165, 218
 Рудра 206

 Самварана 227, 228
 Саошьянт 219
 Сат 102
 сатиры 148, 208
 Сатурн 155
 Сванхильд 161
 Селена 150
 Сетх (Сутах) 76, 135, 136, 164
 Сехмет 100, 114, 116, 136, 137, 145, 156, 158
 Сив 82, 128, 144, 145, 230
 Сигрдрифа 161
 Сигрун 161
 Сигурд 189
 силены 148, 208
 Син 97, 150, 151, 155, 164, 165, 169, 229
 Синликеуннинни 70
 Сита 104
 Скади 99, 204, 210, 230
 Сканда 81
 Скирнир 162
 Соль (лат.) 149, 150, 223
 Соль (сканд.) 149, 150, 223
 Сольхейм
 сома 207
 Сома 150, 207
 Сурабхи 98
 Сурья (бог) 102, 143, 145, 149, 150, 223, 227
 Сурья (богиня) 102, 104, 150, 223
 Сусаново 149
 Суэн 97
 Табити 227
 Тане 201

 Таммуз 169
 Тапати 227, 228
 Тархунтс 142, 145, 153, 211, 223
 Тасмис 139, 140
 Таурт 123
 Тваштар 46, 95, 102, 208
 Тейшеба 98, 105, 142, 153, 211, 224
 Телепинус 229
 Тесей 229
 Тефнут 100, 114, 132, 136
 Тешшуб 78, 98, 99, 102, 105, 139, 140, 142, 145, 149, 153, 211, 225
 Тиамат 133, 145, 156, 222
 Тиваз 81, 127, 144
 Тилла 98, 105, 149
 Тиннит 155
 титаны 129, 138, 141, 149, 157, 210, 223, 225
 Тиу 81, 144
 Тор 67, 81, 82, 98, 112, 121, 128, 129, 143-145, 148, 153, 201, 204, 213, 215
 Торк' 211, 223
 Тот 147
 Тррк 223
 Тубал-Каин 220
 Туисто 232
 Тунор 81, 82, 143, 145
 Турани 98, 105
 турсы 56
 Тьяцци 230
 Тюр 81, 112, 127, 144, 213

 Уастырджи 103, 205
 Уацилла 103, 205
 Улликумми 123, 132, 139-142, 161, 219, 226
 Ульль 128, 204, 230
 Ума 98, 104
 Уни 145
 Упеллури 132, 139, 140
 Уран 52, 101, 102, 138, 141, 151, 219
 Урваши 158
 урей 114, 115, 131, 218
 Уту 145, 147, 150, 151, 167
 Уша
 Ушас 102, 104, 158, 210, 225
 Утгард 55, 137

 Фалавра 103
 Фафнир 217

- Флор 103
 Фоморы 101
 Фрейр 82, 112, 113, 134, 148, 160, 162, 205, 210, 213, 215, 226, 227, 230
 Фрейя 99, 112, 113, 122, 126, 128, 129, 134, 144, 145, 159–161, 163, 170, 204, 209, 210, 213, 220, 226, 230
 Фригг 82, 98, 122, 128, 149, 204, 209, 217
 Фьётурлунд 128
 Хадад 142, 145, 222, 225
 Хадду 78, 105, 142, 145, 146, 153, 222, 225
 Хази 140, 142
 Халди 211, 223, 224
 Хаос 28, 130, 141, 143, 145, 158, 159, 161
 Хапи 160
 Хатхор 98, 116, 122, 136, 137, 214
 хаума 207
 Хаума 150, 207
 Хаурватат 213
 Хебат 78, 105, 122, 140, 145, 149
 Хеймдалл 210, 220
 Хель 56, 129, 137, 145, 152, 170
 хель 55
 Хельги 128
 Хендурсанг 147, 205, 216
 Хёгни 128
 Хёд 131
 Хильд 161, 217
 Хнос 160
 Хоу Чжи 219
 Христос 196
 Хуба 145
 Хугин 106
 Хурри 112, 155
 хьяднинг (хеоднинг) 161
 Чанди 104
 Цапану 140, 142, 155, 156
 Царпаниту 164, 228
 Шавушка 78, 79, 99, 141, 145, 159, 170, 215, 225, 229
 Шакамбхари 104
 Шаламу 112, 155, 225
 Шамаш 91, 145, 149–151, 164
 Шамс 150, 223
 Шанш 150, 155, 157, 223
 Шаррума 98, 105, 149
 Шару 167
 Шауша 159
 Шахару 112, 155, 225
 Шеларди 150
 Шери 112, 155
 Шибби 218
 Шива 81, 98, 162, 163, 206, 226
 Шивини
 Шимиге 145, 150
 Шри 165, 207, 227
 Шу 52, 108, 114, 132, 138
 Шувальятти 140
 Эа (Эйа) 42, 54, 126, 140, 144, 215
 Эак 173
 Эгир 145
 Эдип 179, 187, 189
 Эйлейтия 122
 Элах-шемайя 222
 Элизиум 173
 Эллиль 139
 Эль 99, 155, 158
 Эльйун (Эльйон) 158
 Эль-Хадад 145
 Эмеш 134
 Эндимион 204
 Эней 159
 Энки 54, 98, 119, 120, 126, 133, 134, 144, 145, 151, 152, 164, 166, 215, 228
 Энлиль 54, 61, 144, 151, 164–166
 Энтен 134
 Энуру 231
 Эншаг 119
 Эос 210, 225
 Эрешкигаль 151, 152, 166, 168, 170, 220, 230
 Эрос 100, 141, 159, 161, 226
 Эрра 147, 205
 Этана 57
 этемму 173
 Юнона 145
 Юпитер 82, 112, 143–145, 151, 153
 Яма 173, 220
 Яма-раджа 203
 Ями 173, 220
 Яхве 123, 128, 158, 222

УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ, ЛЕГЕНДАРНЫХ И ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

- Август 180
Адам Бременский 144, 162
«Аламбуса-джатака» 219
Аристотель 25, 185
- «Беовульф» 204
Библия 128, 153, 207, 214
Бытие 128, 207, 209, 217, 218, 220
Езекииля 225
Исайя 225
Послание к Евреям 33
Притч 214
Пятикнижие 202
Судей 225
Экклесиаст 198
брахманы 80, 203
- Веды 79, 80, 103, 104, 203, 208
Вергилий 43
«В пустыне у ранней травы» 210
Второ-Исайя 68, 70
- Гераклит 192
Геродот 228
Гесиод 43, 118, 141, 159, 161, 179, 214
«Теогония» 141, 161
«Гильгамеш и дерево хулу-пу» 170, 173
Гиппократ 218
Гомер 69, 218
«Одиссея» 172, 232
«Гомеровские гимны» 43, 118, 159
Гораций 43
Григорий XV·76
Гумилев Н. С. 86
- Еврипид 229
«Вакханки» 229
- Жуковский В. А. 232
- Заратуштра 81, 210
«Гаты» 210
Исайя 68, 70
- «Круг земной» 126
- «Малые демоны открывают пасти...» 167
«Маркандея-пурана» 158
«Дэви-махатмья» 158
«Махабхарата» 80, 90, 102, 118, 207, 218, 219, 221, 227
Моисей 220
- Овидий 43, 118, 157, 179, 200, 202
- Павел Диакон 127
«Происхождение рода лангобардов» 127
«Песнь об Улликумми» 139
Платон 25, 68
«Плач Исиды и Нефтис» 135
«Поучение земледельцу» 61
Протагор 9
пураны 227
«Пчела» А. С. Пушкина 65
- «Рамаяна» 80, 102, 118
«Ригведа» 46, 57, 61, 80, 102, 163, 173, 220, 227
«Гимн огню» 61
«Рождение человека» 120
- «Сага об Инглингах» 126, 127, 221
Саксон Грамматик 126, 204
«С Великого Верха к Великому Низу» 166
Снорри Стурлусон 118, 126, 204
«Младшая Эдда» 55, 126, 204, 226, 230
Сократ 68
«Сон Думузи» («В жалобах сердца») 167
«Старшая Эдда» 118, 127, 144, 204, 226, 227, 230, 232
«Вторая песнь о Хельги Убийце Хундинга» 128, 226
«Перебранка Локи» 94, 226, 230

- «Песнь о Риге» 220
«Песнь о Трюме» 144
«Песнь о Харбарде» 129
«Песнь о Хюмире» 144
«Поездка Скирнира» 162, 227
«Прорицание провидицы»
118, 217, 218, 220, 221, 232
«Речи Высокого» 118
«Речи Гримнира» 56, 118,
126, 161
«Сны Бальдра» 218
Суппилиумас I 103
- Тацит 112, 127, 180, 204, 223,
232
«Германия» 127, 180, 223
«Тексты пирамид» 136
Траян 180
«Тщетный призыв» 210
- Ульв Уггасон 144
Фалес 192
Филон Библиский 157
«Хождение Иштар в Преиспод-
нюю» 230
«Царский список» 209
Шаттиваса 103
«Шивамахимнастава» 227
- Эвгемер 9
«Эйрбюггья сага» 126
«Энки и Нинхурсанг» 119, 218
«Энума элиш» 133, 218
«Эпос о Гильгамеше» 44, 69,
70, 199, 202, 210, 232
«Эпос об Эрре» 148, 160, 208
«Эпос об Этане» 219

УКАЗАТЕЛЬ АВТОРОВ

- Андерсон В. 191
Андреев Ю. В. 8, 176, 179, 182, 189, 198
Антес Р. 45, 48, 129, 203
Арсеньев В. К. 213
Афанасьева В. К. 8, 12, 60, 119, 182, 190, 209, 213, 229, 230
- Бахтин М. М. 94
Бейнз Дж. 195
Берлев О. Д. 212
Биггс Р. Д. 231
Бикерман Э. 216
Богораз В. Г. 193
Бойс М. 219
Боттеро Ж. 192, 207, 228
Брестед Дж. Х. 215
Бриффо Р. 219
- Ван Дийк Й. 230
Васильков Я. В. 8, 48, 53, 57, 91, 100, 130, 146, 196, 198–200, 203, 211, 215, 218, 219, 221, 225–227, 231
Веселовский А. Н. 219
Виденгрэн Г. 113
Вильхельм Г. 212
Винников И. Н. 192
Выготский Л. С. 37, 197
Вулли Л. 230
- Гелб И. Дж. 212
Геннеп А. ван 123
Гордон С. 157
Гулькович Л. 159, 191, 198, 211
Гуссерль Э. 195
Гютербок Х. Г. 202, 222
- Дандамаев М. А. 216, 231
Дейл-Сондерс Э. 134
Джеймсон М. Г. 100, 209
Дрезден М. 203, 224
Дубянский А. М. 206
Дюмезиль Ж. 54, 98, 111–113, 180, 199, 210, 213, 214, 227
- Дьюи Дж. 9
Дьяконов И. М. 183, 199, 201, 207, 209, 214, 216, 223, 224, 230–232
- Елизаренкова Т. Я. 225
- Иванов Вяч. Вс. 197, 218, 222
Йеттмар К. 203, 211
- Завалова 200
- Камменхубер А. 211
Каньи Л. 206, 222, 226
Кассен Э. 215, 223
Кеннон В. 198
Кейпер Ф. Б. Я. 213, 223, 225
Кирпичников М. Э. 200
Кис А. Б. 223, 226
Козырева Н. В. 212
Крамер С. Н. 201, 207, 228, 229
Кьера Э. 228
- Лэмберт У. Ф. 152, 207
Левандовски Т. 193
Леви-Стросс К. 48–50, 57, 111, 113, 134, 180, 199
Левин И. Г. 8, 84, 201, 214, 221
Легрэн Л. 230
Леон-Портилья М. 220
Лентц В. 103, 211
Либерт Г. 226
Лившиц В. А. 216, 231
Лич Э. 113, 194
Лычковска К. 207
- Магомедов А. Х. 208
Мазинг У. 198
Макдонелл А. А. 208
Малиновский Б. 193
Марр Н. Я. 191
Матье М. Э. 131, 136, 199, 218–220, 227, 229
Мацусима Э. 164, 206, 208
Мейлах Б. С. 197, 198
Мелетинский Е. М. 55–57, 200

Меликишвили Г. А. 223
Миддлтон Дж. 194
Милитарев А. Ю. 26, 61, 130, 194
Моль А. 198
Моргенстиерне Г. 203, 211
Мюллер Х.-П. 193

Невелева С. Л. 198
Неронова В. Д. 201
Норман Браун У. 210, 227

Огибенин Б. Л. 226
Оли 191. 198
Ольрик А. 207

Парибок А. В. 148, 218, 219
Покорни Й. 204
Померанцева Э. В. 202
Притчард Дж. Х. 219
Пропп В. Я. 189, 206, 215, 224, 229

Расмуссен К. 192
Рвнин Б. М. 197, 198

Салямон Л. С. 8, 37, 38, 186, 190, 195, 197, 198, 201
Свенцицкая И. С. 201
Симонов П. В. 198
Смирницкая О. А. 8, 137, 226
Стеблин-Каменский И. М. 224
Стеблин-Каменский М. И. 68, 84, 94, 100, 106, 201, 202, 207, 209, 212, 226, 231
Стратанович Г. Г. 216

Тигай Дж. Х. 202
Тиме П. 217
Тихомиров В. Г. 226
Тменов В. Х. 208
Томашевский Б. В. 198
Топоров В. Н. 51, 53, 201, 225
Трой Л. 113–115, 195, 199, 214, 218, 220

Узенер Г. 65

Фалькенштейн А. 228, 229
Фехт И. 201
Франк-Каменецкий И. Г. 7
Франкфорт Г. 45, 114, 129, 194, 198, 199, 217, 232
Фрейд Э. 11, 88, 131, 191, 199, 206
Фрейденберг О. М. 180, 191, 200
Фридрих Й. 211
Фрэзер Дж. Дж. 208
Фюссман Ж. 203, 211

Харрис Р. 207
Хартлэнд Э. С. 219
Хачикян М. Л. 211
Хельд Г. Й. 208, 226
Хопкинс Э. У. 208
Хорнунг Э. 194, 195, 199
Чаттопадхья Д. 219

Шаффер А. 217, 231, 232
Шеррингтон Ч. С. 37
Шибутани Т. 9, 85, 86, 190–192, 196, 197, 201, 202, 205, 206
Шилейко В. К. 230
Шифман И. Ш. 146, 155, 158, 222–225

Штернберг Л. Я. 193
Штадельман Р. 224
Штаерман Е. М. 223
Шрёпфер И. 191, 198

Эванс-Притчард Э. Э. 193
Эдельберг Л. 211
Эдельман Д. И. 211
Элиаде М. 57, 194, 199
Эллисон-Дэвидсон Х. Р. 209

Янковская Н. Б. 8, 88, 91, 98, 139, 140
Якобсен Т. 120, 167, 209, 210, 228, 229

SUMMARY

In this book we use the expression «Archaic myths of the Orient and Occident» as relating to myths that did appear among the agricultural population in Europe, in Western and in Southern Asia during the later epoch of the pre-urban, or primitive society, but continued to exist virtually unchanged also later, in the epoch of the Bronze and early Iron Age. The primitive myths of this zone are in their primary form unaccessible to us because of the lack of written sources. But the population of the early class societies was, in its bulk, a direct continuation of the primitive populations of that zone, both physically and culturally, and thus could for a long time retain the creeds and customs of the primitive epoch. Therefore we have thought it permissible to use the early written traditions for the typological reconstruction of archaic myths. In so far it was possible, we have tried to keep out of our discourse and reasoning such myths which obviously bear the imprint of political ideology, as well as secondary theological and literary constructions.

A myth, as we understand it, is a method of stable mass expression of man's cognition of the world in a historical situation when he had not yet created for himself an apparatus of abstract generalizing notions and, hence, a technique for logical conclusions.

From the very beginning of his existence, man had to perceive certain impulses and, in the process of life, to react to his surroundings. Of course what is meant here, are not man's individual reactions but his behavior as conditioned by the inevitable fact of his belonging to a social group. For his reaction to be correct (a wrong reaction being often lethal), it was necessary to find a viable solution of his problems by trial and error, a process which, in man, occurred in the field of imagination. Fancy can be said to be one of the adaptations to the frustration created by a seemingly insoluble problem. At the same time, no reaction to an impulse can be anywhere near being adequate unless one finds some satisfactory cause and effect connection in the situation affecting man's reactions. Having no abstract mental generalizing apparatus, man was actually acquainted with cause and effect connections only in the field of his own will; hence any caused phenomenon was perceived as a willed phenomenon, so that each dynamic situation must necessarily have a willing principle (a *principium volens*). Will being the appurtenance of a

living being, the causative willing principle was perceived as alive and anthropomorphous, i. e., being in possession of all kinds of human properties and characteristics. A *principium volens* or, in other words, a deity, is the necessary hub of any imagined suite of phenomena bearing influence upon man as a part of a *socium*. This is what myth is. In this book, we return to the notion of myth from many points of view and give several mutually completive definitions of it.

The importance of structural analysis of the myths is recognized as a means of bringing order into the chaotic mass of mythological images; however, it is pointed out that the structural analysis is not a decoding of myths, but, on the contrary, an encoding of processes (expressed, in the actual myths, in terms of concrete phenomena), into a system of abstract notions intrinsically foreign to primitive thought; some of the codes, e. g., that of the Tree uniting the underworld, the human world, and the upper world are not acknowledged by us as universal, but rather as ecologically conditioned.

The *principia volentes* are regarded as the necessary products of social psychology, each of them expressing a certain dynamic psychological motive. We attempt to show that the *different* pantheons can with sufficient exactitude be related to a more or less *constant* set of socio-psychological motivations. Thus the deities, as the *principia volentes* of the different processes which act as impulses for the social human mind, cannot be regarded as characters on a par with other characters appearing in story-telling. Hence the possibility to classify myths, in all their diversity, according to their different *principia volentes* corresponding to certain socio-psychological motives. It is shown that quite similar pantheon patterns generating myths can be attested in racially and linguistically non-related populations; that the mythologies depend on the level of socio-psychological development and also on the natural ecological (and economical) conditions of each myth-creating population; this is especially apparent in the cases of the Egyptian, the Scandinavian, and to a considerable degree the Indian mythologies. They do not depend on the race and language of the individual populations. Common language may contribute to the passage of certain mythological motifs from one population to another linguistically related one (although relationship in language is not a necessary prerequisite of such passages). But the methods of comparative linguistics used for reconstructing a proto-language cannot be applied to the study of mythologies: for peoples speaking related languages but of mixed ethnic origin and different socio-psychological development no common proto-mythology originating with one linguistically and ethnically uniform population can be deduced.

The author's argumentation is based on an analysis of pertinent Sumerian, Hurrian, Western Semitic, Indian and Scandinavian myths, with excursions into the Egyptian, Greek and some other mythologies. The book also contains a discussion of the theoretical concepts of G. Dumézil, L. Troy (as representatives of alternative approaches to the problem of myth), and some critical remarks on certain important ideas of the structural school.

The author is much indebted to the help and constructive suggestions of his colleagues, both those who approved of my conception, as Ninel Jankovskaya, Leonid Salamon, Olga Smirnitckaya and Yaroslav Vasilkov, and those who did not, as Veronica Afanasieva, Yuri Andreev, and especially Isidore Levin, whose criticism was most welcome. The book is concluded by a «Conversation with a Critic» (Yuri Andreev).

От редколлегии . . .	5
Вместо предисловия	7
Введение . . .	9
<i>Глава I. Мифологическое мышление . . .</i>	21
<i>Глава II. Социально-психологическая основа мифологических пантеонов</i>	84
О теории Ж. Дюмезиля (Экскурс I)	111
О теории египетской религии Л. Трой (Экскурс II)	113
<i>Глава III. Очерк архаических мифов оседлых народов Востока и Запада</i>	117
Вместо заключения (Беседа критика с автором)	176
Примечания	190
Список сокращений	233
Мифологический указатель	234
Указатель произведений, легендарных и исторических персонажей	240
Указатель авторов	242
Summary	244