

Мирча ЭЛИАДЕ.

ТРАКТАТ ПО ИСТОРИИ
РЕЛИГИЙ

Перевод с французского А.А. Васильева

ПРЕДИСЛОВИЕ

Нельзя сказать, что науки в нашем веке устаревают слишком быстро, ведь у них есть особая привилегия — не спешить навстречу своей смерти. И все же как быстро меняется их облик! Религиоведение в этом отношении ничем не отличается от наук о числах или о небесных светилах.

Лет пятьдесят тому назад, и даже позднее, ученые верили: еще немного — и все можно будет объяснить, сведя религиозные феномены к некоему единому первоэлементу, растворив их в каком-то общем понятии, извлеченном на свет из глубины южных морей, ибо все религии, от самых примитивных до самых сложных, суть лишь различные проявления этой маны, этой рассеянной по всему миру загадочной силы, которая лишена собственных очертаний, но может принимать любые формы; этой не поддающейся описанию субстанции, чьим характерным свойством и является способность ставить в тупик нашу мысль. Она присутствует всюду, где только можно вести речь о религии, а все мудреные и Диковинные понятия, вроде *sacer* и *numen*, *hagnos* и *thambos*, *brahman* и *tao*, и даже христианская «благодать» — это ее вариации или производные. Целое поколение ученых посвятило себя доказательству подобного единства — и, может быть, не без оснований. Но впоследствии обнаружилось, что достигли они немногого: в сущности они лишь присваивали варварские имена неведомому «нечто», позволявшему путешественникам и исследователям всех веков определять некоторые из встретившихся им явлений как «религиозные» вообще, не рискуя при этом ошибиться относительно их более специфических свойств. Сегодня, однако, вызывает изумление и побуждает к исследованию уже не эта туманная и неуловимая сущность, смутное представление о которой мы действительно находим всюду — но которая кажется нам всюду одинаковой

только потому, что мы не в силах сказать о ней ничего конкретного — напротив, сегодня нас интересуют внутренняя структура, механизм функционирования, сложное равновесие и взаимодействие частей, которые характерны для всех религий и находят свое выражение, теоретическое или символическое, в любой теологии, мифологии и литургии. Мы пришли — или вернулись — к представлению о том, что религия есть система, а не беспорядочная смесь элементов, что это внутренне связанный продукт деятельности духа, способ истолкования мира. Одним словом, в наше время поиски идут под знаком логоса, а не маны.

Лет пятьдесят тому назад, и даже позднее, английские антропологи и французские социологи сообща задавались двумя грандиозными вопросами — проблемой происхождения религиозных феноменов в целом и проблемой генеалогии различных форм религии. Достопамятные баталии велись вокруг Верховного Бога и тотемов. Австралийским аборигенам, в которых иные школы видели последний сохранившийся образчик элементарных форм религиозной жизни, противопоставляли пигмеев: если первые отчасти принадлежат к эпохе палеолита, то разве не относятся вторые ко временам еще более древним, ведь они едва вышли из эмбрионального состояния? Много спорили о генезисе идеи Бога: самостоятельна ли она по отношению к идее души или, может быть, происходит от последней? Предшествовал ли культ мертвых поклонению силам природы?.. Вопросы глубокомысленные и тщетные. Подобные дискуссии, часто весьма жаркие, стали причиной написания нескольких превосходных книг и, что важнее, послужили толчком к наблюдениям, к сбору и классификации фактического материала. Но цели своей они так и не достигли, и нынешние исследователи от них отказываются. Вопрос о происхождении религиоведение оставляет философам — как это сделала несколько ранее наука о языке и как поступили все прочие науки. Кроме того, современное религиоведение уже не стремится, так сказать, предписывать апостериори всем религиозным феноменам прошлого некий единый тип эволюции или обязательную модель развития. Выбираем ли мы точку

наблюдения в XX веке или переносимся на 6000 лет в прошлое, в любом случае мы не восходим в сколько-нибудь существенной степени к истокам какой-либо части рода человеческого: всякий раз мы имеем дело лишь с результатами сложного процесса постепенного созревания; процесса, который занял многие тысячелетия, — и нам приходится согласиться, что полинезиец и индоевропеец, китаец и семит могли прийти к своим религиозным представлениям и образам своих богов весьма различными путями, пусть даже в конечной точке действительно обнаруживается известное сходство.

Одним словом, современная наука стремится прежде всего «почувствовать» (как говорил Анри Гюбер) и зафиксировать ныне существующие или существовавшие в прошлом религиозные системы во всем их своеобразии и конкретной сложности. Но в чем же выражается эта тенденция? И какого рода исследования она предполагает?

I. В первую очередь — все более полные и тщательные описания. Этнографы или, в зависимости от обстоятельств, историки собирают всевозможные наблюдения, памятники и свидетельства, пытаясь при этом понять, в чем заключается принцип единства и источник органической целостности материалов, накопленных ими в каждой отдельной области и по каждому периоду. По правде говоря, подобная работа — с большим или меньшим, а часто немалым успехом — велась во все времена.

II. Во-вторых, пусть даже проблемы происхождения и генеалогии в абсолютном, изначальном смысле уже не ставятся, они по-прежнему возникают, но в более скромной и разумной форме в связи с каждым из подобных описаний, четко ограниченных исторически и географически. В области религии, как и в области языка, каждое данное состояние можно объяснить лишь через эволюцию, исходя из предшествующего состояния и с учетом действия внешних факторов, если таковое имело место. Отсюда — существование различных сфер поиска и методов

исследования, в равной мере важных и необходимых.

1. В отношении тех обществ, где литература или, по крайней мере, письменные документы существуют более или менее давно, изучение религиозной истории является лишь частным случаем истории цивилизации, или просто истории; ни в критике источников, ни в теоретических построениях какие-либо особые методы и приемы здесь не используются. «Великие религии» — буддизм, христианство, манихейство, ислам — это предельный пример подобной ситуации, поскольку письменные памятники, служащие для нас источником сведений, восходят практически к самому началу эволюции соответствующих религий. Впрочем, изучение всех более или менее древних религий начиная с определенного этапа в их развитии требует, хотя и в меньшей степени, применения тех же методов, — при условии, что нам уже удалось истолковать их первые засвидетельствованные историей формы.

2. Но выполнить это предварительное условие нелегко; подобная же трудность возникает и в отношении тех религий, которые слишком поздно или совсем недавно стали предметом наблюдений. Таким образом, и читатель Вед, и тот, кто знакомится с книгой Штрелова, по разным причинам, но в одинаковой мере, не способны сделать шаг назад, чтобы рассмотреть свой объект с большей исторической дистанции. Оба они имеют дело с весьма сложной религиозной структурой и даже с религиозными текстами — не располагая, однако, какими-либо средствами исторического объяснения, иначе говоря, объяснения через предшествующие стадии. Между тем данный случай и является самым распространенным: так обстоит дело со всеми экзотическими религиями, описанными путешественниками XVI— XX вв., со всеми языческими религиями Европы (в том числе греческой и римской), с религиями древних семитских народов и, наконец, с религией Китая. В этой области перед религиоведением стоят разнообразные задачи:

а) В первую очередь — очищение авгиевых конюшен: они уже заполнены до краев. Прошлые поколения всюду оставили нам собственные интерпретации — и все они, как совершенно нелепые, так и весьма основательные, должны быть отвергнуты. Дело в том, что когда всякий специализирующийся в определенной области историк, погружаясь в глубину веков, оказывается в полумраке, а затем и в совершенной темноте, он, следуя своей естественной склонности, начинает воображать некую краткую «предысторию», позволяющую ему с минимальными издержками соединить первые дошедшие до нас памятники с абсолютным началом *ex nihilo*. Так, латинисты объясняют возникновение римской религии, исходя из смутного понятия *pumina* (средоточие маны!); причем якобы лишь некоторые из этих таинственных *pumina*, воспользовавшись историческими обстоятельствами, обрели впоследствии четкие очертания индивидуальных богов. А многие индологи до сих пор селятся разглядеть что-то определенное в миражах Макса Мюллера и искренне полагают, будто в песнях Вед выражены естественные реакции первобытного человека перед грандиозным зрелищем Природы; другие же готовы усмотреть в этих гимнах чистую игру ума и чуть ли не упражнения в слоге — еще одну форму творения *ex nihilo*. Все это весьма искусственно; эту искусственность следует выявить и продемонстрировать.

б) Затем перед нами встает положительная задача — с помощью объективных компаративистских методов отодвинуть в прошлое начало известной нам истории, отвоевав таким образом несколько столетий у предыстории. Сопоставив тотемизм племени арунта с аналогичными, и, однако, несходными формами культа, существующими у других аборигенов Австралии, ученым удалось определить вероятное направление религиозной эволюции, исходя из общего для них более древнего (но, разумеется, отнюдь не первоначального) состояния. Дело в том, что вследствие общего происхождения (или продолжавшегося многие века взаимного влияния) австралийцы Действительно образуют «замкнутый культурный ареал», а потому к их религиям и

цивилизациям мы вправе применять *mutatis mutandis* компаративистские методы. Лингвисту, располагающему группой родственных или сблизившихся по причине интенсивных заимствований языков, подобные приемы позволяют получить точные и достоверные данные об их прошлом. Эта методика может широко использоваться в отношении Полинезии, различных регионов Америки и черной Африки.

Подобным же образом, сопоставляя наиболее древние религиозные феномены, засвидетельствованные у тех народов, которые с самого начала своей истории уже не чувствовали и не сознавали своего родства, но о которых нам известно — и именно из анализа их языков — что образовались они вследствие рассеяния одного и того же доисторического народа, мы можем сделать достаточно обоснованные заключения относительно религии этого доисторического народа, а значит, и различных путей ее дальнейшей эволюции, которые, отправляясь от общей «неподвижной точки» (реконструированной нами, но отнюдь не произвольно принятой!), и привели каждый из народов-потомков к началу его особой истории и к первым известным нам формам его религии. Именно так удалось восстановить одно-два тысячелетия истории семитских (а в наше время и индоевропейских) народов, прежде относившиеся к области *terra incognita*. Не бог весть какое приобретение, если сравнивать его с грандиозными претензиями какого-нибудь Тэйлора или даже Дюркгейма, зато приобретение это гораздо более надежное, и оно, как можно предвидеть, еще принесет немалую пользу в разработке естественной истории человеческого духа.

3. Третий вид исследований пересекается с упомянутыми выше. Подобно тому, как рядом с лингвистикой описательной и лингвистикой исторической (и ее особым разделом, сравнительной лингвистикой каждой языковой семьи) мы находим место и для общей лингвистики, точно так же — не впадая, однако, в прежние заблуждения, т. е. уже не в генеалогическом, а в типологическом плане — нам следует сравнивать то, что представляется

сопоставимым в самых различных религиозных структурах и процессах: повсеместно распространенные ритуалы и понятийные комплексы; образы, с необходимостью присутствующие в сознании человека, каким бы он ни был, а также те представления, которые, существуя бок о бок, находятся, как правило, в состоянии взаимодействия. Чтобы выявить величины постоянные и переменные, нужно изучать внутренний механизм мифологического мышления, отношение мифа к другим элементам религии, его связи с историей, сказкой, философией, искусством и сновидениями. Любыми доступными для нас «наблюдательными пунктами» — а их множество, с высоты которых открывается общая, «синтетическая» панорама, нужно пользоваться для того, чтобы накапливать и регистрировать соответствующие данные и материалы. Сами по себе подобные собрания фактов едва ли приведут к постановке, а тем более — к решению какой-либо конкретной проблемы, оставаясь, как и всякий словарь, неполными и предварительными, однако они смогут многое прояснить для ученых, занятых историческими, аналитическими и компаративистскими исследованиями на заранее сформулированную тему, существенно облегчая их работу и вдохновляя к новым поискам. Пока всеобщее внимание привлекали, сменяя друг друга, более громкие и эффектные теории, эти скромные труды долго велись, так сказать, на заднем плане, и их результаты уже успели составить обширную библиотеку. Сюда можно отнести собрания материалов, относящихся к «аграрной» сфере (В. Манхардт, Дж. Г. Фрейзер), специальные монографии — я называю первое, что приходит на память — о святилище, алтаре, жертвоприношении, пороге, скрепленном кровью договоре; о культуре деревьев, вершин, вод; о сглазе, о космогониях, о той роли, которую играют в мифологических представлениях самые разные животные, о мистике чисел, о сексуальных обычаях и о сотне других предметов; причем монографии эти составлялись авторами, не связанными узами подчинения какой-либо особой научной школе. Разумеется, здесь необыкновенно много брака — пожалуй, даже больше, чем по-настоящему серьезного материала, ведь

подобного рода штудии всегда соблазняли плохо подготовленных, чрезмерно торопливых или недостаточно добросовестных авторов, и именно в этой области истинная цитадель шарлатанства, которое, нацепив «социологический» или какой-нибудь другой ярлык, менторским тоном излагает свои мнения, а иногда с удивительной легкостью вещает нам «глубокие истины». Не беда: профессор «истории религий» (как его не совсем удачно называют) сумеет отделить пшеницу от плевел и не позволит своим ученикам попасться на удочку.

Таковы три области, на которые подразделяется современное религиоведение, или три точки зрения, возможные в этой науке. Позволительно надеяться, что когда-нибудь, в отдаленном будущем, они соединятся в стройное и гармоничное целое, составив таким образом удобную рамку для достоверного знания. Наши правнуки не увидят этих счастливых времен, и еще долго специалисты-историки и компаративисты обоих видов (занимающиеся генеалогией и типологией) будут трудиться каждый в своей мастерской, в своем углу, часто не ведая друг о друге, а иногда — ссорясь, посягая на чужие права или оспаривая чужую компетенцию. Но ведь именно так — а отнюдь не в соответствии с каким-то на века составленным «планом» — и развивается, в сущности, любая наука.

Что ж, это еще один довод в пользу необходимости подводить время от времени известные итоги, и публикуемый г-ном Мирчей Элиаде трактат послужит в первую очередь подобной цели. Преподавая историю религий в Бухарестском Университете, его автор быстро понял, что эта сложная проблематика — в которой, однако, каждый воображает себя мэтром, — требует в виде некоей «инициации» особого вводного курса.

Данный курс, читавшийся в течение семи лет, и привел к написанию настоящей книги. Смелый и увлеченный исследователь, опирающийся на громадную эрудицию и профессиональную подготовку специалиста-индолога, г-н Элиаде

уже многое сделал для нашей науки: я имею в виду его Йогу, три превосходных выпуска румынского журнала по истории религий Залмоксис, а также мастерский анализ проблем шаманизма, совсем недавно опубликованный в нашем Revue de l'Histoire des Religions.

Взглянув на заголовки отдельных глав и заметив, что в центре внимания находятся «небо», «вода», «солнце», некоторые читатели вспомнят, пожалуй, о Максе Мюллере; эта ассоциация не окажется для них бесполезной, ведь обратившись от названий к тексту, они смогут убедиться в том, что после периода крайней реакции на крайности натурализма современное религиоведение признает важность подобных образов, составляющих самую распространенную первоматерию мифологического мышления. Но вместе с тем читатели обнаружат, что интерпретация данных образов вполне отлична от мюллеровской: эти космические иерофании, как пишет г-н Элиаде, не более чем покров для глубокого мыслительного содержания; эта мифология сакрального символически передает внутреннюю диалектику сакрального, для которой природа служит лишь средством выражения. Перед нами целая «философия до философов», очевидная уже в самой примитивной из религий и возникающая из порыва к объяснению и обобщению, из стремления к «теории» во всех смыслах этого слова. Настоящая книга позволит нам почувствовать стройность, возвышенность и благородство этой «философии», а двигаясь в своем анализе через разные континенты (в том числе и Европу), продемонстрирует внутреннее сходство и единообразие ее форм. Степень подобного сходства не следует, конечно, преувеличивать, и все же оно помогает хотя бы отчасти избавиться от того головокружения, которое испытывают порой новички, заблудившиеся в лабиринте разрозненных фактов.

Разумеется, г-ну Элиаде лучше, чем кому бы то ни было, известно, что всякий подобный синтез предполагает и даже требует определенных допущений и постулатов, доказательством для которых должна служить их практическая эффективность, но

которые остаются субъективными, а следовательно, предварительными и условными (по крайней мере, поддающимися дальнейшему усовершенствованию). Впрочем, этот теоретический каркас вовсе не является слабой стороной книги; напротив, там, где речь идет о структуре и деятельности мифологического мышления, о дорогих для автора концепциях архетипа и повторения, читатель обнаружит ясные и на многое проливающие свет идеи, желать которым стоит отнюдь не долголетия (оно как раз особого значения не имеет), но того, чтобы они поскорее произвели на свет обильное потомство.

В заключение отмечу, что в Париже, во Франции настоящая книга будет сейчас особенно полезна, ибо следует признать: у нас, французов, имеется немало выдающихся историков христианства, буддизма и других отдельных религий, однако весьма немногие французские исследователи (я веду речь о подлинных исследователях) посвящают себя сравнительному и общему религиоведению, — потому ли, что эти занятия требуют долгой и трудной подготовки, или потому, что их дискредитировали дилетанты (в том числе и чрезвычайно «авторитетные»). И все же подобные изыскания необходимы и весьма перспективны. Между тем Сорбонна каждый год устраивает экзамены по специальности «история религий», причем сразу по нескольким секциям, но, как это ни забавно звучит, соответствующий предмет в Сорбонне даже не преподается. На практике получение диплома «историк религии» сводится к испытаниям по филологии — весьма суровым в этом университете — в остальном же, в том, что относится к «религиоведению» в собственном смысле слова, ничего особенного не требуется. И я совсем не уверен, что, к примеру, Дж. Г. Фрейзера, который помимо английского, французского и немецкого, владел лишь греческим и латынью, допустили бы в Сорбонне к экзаменам в секции «религии первобытных народов». А жаль.

Жорж Дюмезиль, ноябрь 1948 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Современная наука восстановила в правах принцип, серьезно скомпрометированный злоупотреблениями XIX века: феномен раскрывается лишь на том уровне, к которому принадлежит он по своей сущности. Анри Пуанкаре не без иронии спрашивал: «Неужели натуралист, изучавший слона только под микроскопом, мог бы вообразить, что животное это известно ему в достаточной степени?» Микроскоп открывает нам структуру и механизм функционирования клеток, у всех многоклеточных организмов сходные. Слон же, вне всякого сомнения, является организмом многоклеточным... Многоклеточным организмом и более ничем? Оставаясь на уровне микроскопа, можно и в самом деле засомневаться с ответом на этот вопрос. На уровне же человеческого зрения, которое обладает, по крайней мере, тем преимуществом, что обнаруживает перед нами слона как феномен зоологический, никакие колебания более невозможны. Но ведь и феномен религии раскроется перед нами как таковой лишь будучи воспринят и изучен в его собственном измерении, иначе говоря — на религиозном уровне. Пытаться же ограничить его физиологией, психологией, социологией, экономикой, лингвистикой, искусством, — значит исказить его природу, упуская из виду именно то, что является в нем уникальным и ни к чему другому не сводимым: его сакральный характер. Разумеется, в мире нет «чистых» религиозных феноменов; не существует явлений только и исключительно религиозных. Религия — дело человеческое, и уже по этой причине она касается сфер социологии, лингвистики, экономики, ибо невозможно вообразить человека вне языка и жизни в коллективе. И однако, напрасно стали бы мы истолковывать религию через одну из этих фундаментальных характеристик, описывающих в конечном счете человека вообще. Точно также бесполезно пытаться постичь роман «Мадам Бовари», опираясь на целый комплекс подобных обстоятельств, —

социальных, экономических, политических — обстоятельств, несомненно, вполне реальных, однако не имеющих отношения к литературным достоинствам книги.

Возвращаясь к нашей непосредственной теме, заметим: мы вовсе не намерены отрицать, что анализ феномена религии с различных точек зрения может принести пользу; важно, однако, рассматривать данный феномен в первую очередь в его собственной сущности, изучая то, что есть в нем оригинального и ни к чему другому не редуцируемого. Задача непростая, ибо здесь требуется если не определить феномен религии как таковой, то, по крайней мере, очертить его границы и указать его место в системе прочих объектов духа. Между тем, как пишет Роже Кайуа в предисловии к своему блестящему очерку Человек и сакральное, «в конце концов, единственное, что можем мы с полным правом утверждать о сакральном вообще, заключено в самом определении данного термина: сакральное — то, что противоположно мирскому». Пытаясь уточнить природу, характер этой противоположности, мы тотчас сталкиваемся с величайшими трудностями. Ведь какой бы она ни была элементарной, ни одна общая формула не способна охватить всю невероятную сложность конкретных фактов. Нас же в предстоящих исследованиях и будут интересовать в первую очередь эти самые «факты», во всей их «невероятной сложности», ускользающей от любого рода формул и дефиниций. Табу, ритуал, символ, миф, демон, бог и т. д. — вот лишь некоторые из этих религиозных явлений. Впрочем, представлять себе наш материал в виде подобным образом упорядоченного, «линейного» списка значило бы допускать неоправданное упрощение. Ибо в реальности мы имеем дело с полиморфной, а часто и совершенно хаотичной массой самых разных действий, верований и теорий, составляющих то, что можно было бы назвать «феноменом религии».

В настоящей работе ставится двоякая проблема: 1) что такое религия? 2) в какой мере мы вправе говорить об истории религий? Усомнившись в практической пользе предварительных дефиниций

религиозного феномена, мы довольствовались анализом иерофаний в самом широком смысле данного термина (нечто, являющее нам священное). А значит, задаваться вопросом об истории религиозных форм мы сможем лишь тогда, когда рассмотрим достаточное число этих последних. Если учесть задачи настоящего исследования, то анализ религиозных феноменов в порядке «от простого к сложному» кажется нам совершенно неприемлемым, — иначе говоря, нам представляется неоправданным такое изложение, которое открывалось бы самыми элементарными иерофаниями (мана, необычные явления и т. д.), затем переходило бы к тотемизму, фетишизму, поклонению Природе или духам; к богам и к демонам, чтобы завершиться в конце концов монотеистическим понятием Бога. Подобный ход мысли был бы совершенно произвольным; он предполагает эволюцию феномена религии «от простого к сложному», а это всего лишь недоказуемая гипотеза: ведь мы нигде не находим «простых» религий, сводящихся к самым элементарным иерофаниям. С другой стороны, такая позиция противоречила бы той цели, которую ставим мы перед собой в данной работе: показать, что такое религиозные явления и что они нам открывают.

Путь, избранный нами, если и не самый простой, то, по крайней мере, самый надежный. Мы начали с анализа некоторых космических иерофаний, с того сакрального содержания, которое открывается на различных уровнях Космоса (Небо, Воды, Земля, Камни). Если мы избрали именно эти виды иерофаний, то вовсе не потому, что сочли их самыми древними (собственно историческая проблема нами пока еще не ставится), но по той причине, что их описание позволяет объяснить, с одной стороны, внутреннюю диалектику сакрального, а с другой — те структуры, через которые сакральное действует и проявляется. Например, анализ водных и небесных иерофаний представит нам фактический материал, с помощью которого мы сможем установить: 1) что конкретно означает явление сакрального на этих уровнях мироздания (небо и воды) и 2) в какой мере водные иерофаний или иерофаний уранические представляют собой автономные структуры, иначе

говоря, обнаруживают ряд дополнительных характеристик сакрального. После чего мы перейдем к иерофониям биологическим (лунные циклы, солнце, растительность и земледелие, пол и т. д.), затем — к иерофониям пространственным (священные места, храмы и т. д.) и, наконец, к символам и мифам. Проанализировав достаточное количество этих материалов, мы получим возможность — уже в следующей работе — приступить к рассмотрению других проблем истории религии: «божественных форм», отношений между человеком и сакральным, практического функционирования сакрального (обряды и т. п.), магии и религии, представлений о душе, смерти и о лицах-носителях сакрального (жрецы, маги, цари, посвященные и т. д.), о связях мифа, символа и иероглифа и, наконец, о возможности построения истории религий.

Это не означает, будто каждый предмет мы намерены излагать отдельно, на манер словарной статьи, стараясь, к примеру, ни в коем случае не касаться проблем символа или мифа в главе о водных или лунных иерофониях; и мы не можем заранее обещать, что анализ образов божества будет вестись только и исключительно в главе «Боги» и т. д. Напротив, читатель, пожалуй, удивится, встретив в главе об уранических иерофониях значительное число материалов, относящихся к небесным и атмосферным богам, или обнаружив в той же главе ссылки, аллюзии и даже комментарии, касающиеся символов, обрядов, мифов и идеограмм. Сам избранный нами предмет с необходимостью требовал подобных переходов, вынуждая нас постоянно «смешивать» тематику различных глав. Ведя речь о небесном сакральном, мы не могли умолчать о божественных образах, отражающих эту сакральность или как-то ей причастных; или же оставить без внимания определенные уранические мифы, равно как и связанные с небесным сакральным обряды, идеограммы и символы. Каждый подобный факт по-своему открывает нам одну из форм и характеристик небесного сакрального или один из моментов его истории. Но поскольку каждая из этих проблем обсуждается в специальной главе, мы не

колеблясь отсылаем читателя к соответствующим главам, где он найдет детальный анализ упомянутых в главе о Небе мифов, ритуалов или «божественных образов». Точно также в главе, посвященной теллурическим иерофаниям, растительным и аграрным, главное внимание уделено проявлению сакрального на этих биокосмических уровнях, а более подробный анализ структуры богов растительного мира и земледелия откладывается до главы о «божественных формах». Все это, однако, не мешает нам уже в предварительном исследовании упоминать богов растительности или земледелия или же вести речь о соответствующих мифах, символах или обрядах. Цель этих первых глав — выявить, насколько возможно, структуру космических иерофаний, иначе говоря, показать, каково то сакральное содержание, которое открывается нам через Небо, Воды, Растения и т. п.

Если же попытаться подвести общий итог преимуществ и недостаткам подобного способа изложения, то первые, на наш взгляд, окажутся явно более существенными, и сразу по нескольким причинам: 1) мы избавляем себя от необходимости давать априорное определение религиозного феномена; читатель же, переходя от главы к главе, получает возможность размышлять о морфологии сакрального; 2) исследование каждой группы иерофаний (Небо, Воды, Растения и т. д.), простым и естественным образом выделяя разные формы и характеристики сакрального и демонстрируя, каким образом они входят в единую связную систему, в то же самое время подготовит почву для заключительного разговора о сущности религии; 3) одновременный анализ «высших» и «низших» форм религии обнаружит общие для них элементы, позволяя тем самым избежать некоторых ошибок, свойственных «эволюционному», или «западному», подходу к подобному материалу; 4) нам не придется чрезмерно дробить религиозные комплексы, ведь каждый класс иерофаний (водных, небесных, растительных и т. д.) составляет в определенном смысле единое целое — как с точки зрения морфологии (поскольку речь идет о мифах, символах и т. п.). так и

в историческом плане (ибо в нашем анализе мы часто должны будем касаться большого числа культурных ареалов, отделенных друг от друга временем и пространством); 5) каждая глава раскроет перед нами особую характеристику сакрального, особый вид отношений между человеком и сакральным и, в рамках этих отношений, — особый ряд «исторических моментов».

Именно в этом — и только в этом — смысле наша книга может называться «Трактатом по истории религий»; иначе говоря, она допускает подобный ярлык лишь постольку, поскольку вводит читателя в чрезвычайно сложный лабиринт религиозных явлений, знакомит с их фундаментальными характеристиками и с разнообразием тех культурных систем, к которым данные явления принадлежат. Желая уйти от монотонности, угрожающей всякому дидактическому изложению, мы стремились придать каждой главе особую композицию, порой даже, если угодно, особый «стиль». Разделение текста на параграфы имело целью прежде всего облегчить процесс цитирования. Смысл и идею книги — ведь это отнюдь не справочное пособие — можно уловить, лишь прочитав ее целиком. Библиографические обзоры призваны служить для самой общей ориентации; они нигде не являются исчерпывающими, а иногда окажутся недостаточными. И все же мы стремились упомянуть как можно больше представителей различных научных школ и методов.

Значительная часть вошедших в настоящий том морфологических исследований и методологических выводов составляла материал наших курсов по истории религий в Бухарестском университете, а также двух циклов лекций, читанных в Ecole des Hautes Etudes de Paris (*Recherches sur la morphologie du sacre*, 1946; *Recherches sur la structure des mythes*, 1948). Лишь небольшой фрагмент текста был написан непосредственно по-французски; остальное переведено с румынского г-жой Карчиу и гг. Ж. Гуйаром, А. Жуийаном, М. Сора и Ж. Сукассом, за что я им искренне признателен. Перевод был от начала до конца просмотрен и отредактирован моим ученым коллегой и другом г-ном Жоржем

Дюмезилем, любезно согласившимся написать к нему предисловие. Пользуясь случаем, я выражаю г-ну Дюмезилю глубокую благодарность за дружескую поддержку и заинтересованность, проявленные им в процессе подготовки настоящей работы.

М. Элиаде, Оксфорд, 1940, Париж, 1948.

Глава 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ: СТРУКТУРА И МОРФОЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО

1. «Сакральное» и «профанное». — Все предлагавшиеся до сих пор определения религии имеют одну общую черту: каждое из них по-своему противопоставляет сакральное и религиозную жизнь профанному и жизни мирской. Трудности же возникают тогда, когда требуется установить четкие границы понятия «сакрального»; причем затруднения эти не только теоретического, но также и практического порядка. Ибо, прежде чем предлагать какую-либо общую дефиницию феномена религии, нужно знать, где, собственно, следует искать конкретные религиозные явления и в первую очередь те, которые доступны наблюдению «в чистом виде», иначе говоря, самые «простые» и близкие к своим первоначальным формам. К несчастью, однако, мы нигде не находим подобные явления — ни в развитых обществах, историю которых мы можем проследить, ни в наименее цивилизованных, «первобытных» обществах. Практически всюду мы сталкиваемся с весьма сложными религиозными феноменами, предполагающими длительный период исторической эволюции.

С другой стороны, сбор фактического материала также связан с немалыми трудностями практического свойства. Объясняется это двумя причинами: 1) даже если мы ограничимся изучением одной-единственной религии, всей человеческой жизни едва ли хватит на то, чтобы довести данное исследование до конца; 2) если же мы вознамеримся обратиться к сравнительному изучению религий, то для достижения подобной цели и нескольких жизней окажется недостаточно. А между тем нас ведь как раз и интересуют сравнительные исследования, ибо только они способны выявить, с одной стороны, сложную и изменчивую морфологию сакрального,

а с другой — его историческую эволюцию. А значит, приступая к подобным изысканиям, мы вынуждены отобрать несколько религий из числа засвидетельствованных историей и открытых этнологией; причем облик и стадии развития этих религий должны быть нам достоверно известны.

Подобный выбор, даже самый беглый и поверхностный, всегда представляет собой задачу тонкую и затруднительную. В самом деле, желая очертить и определить сакральное, мы должны располагать достаточным количеством «сакральностей», т. е. конкретных проявлений сакрального. Гетерогенность этих «сакральных фактов», смущающая нас уже с самого начала, малопомалу совершенно парализует наши усилия. Ибо речь здесь идет о различных обрядах, мифах, божественных формах, почитаемых предметах; о символах, космологиях, теологуменах; о священных личностях; о животных, растениях, священных местах и т. п. И каждая из этих категорий отличается необыкновенным богатством и избытком собственных форм. Таким образом, мы имеем дело с необозримым и чрезвычайно пестрым материалом, ведь меланезийский космогонический миф или брахманистское жертвоприношение обладают ничуть не меньшими правами на наше внимание, чем мистические тексты святой Терезы или Нихирена; или чем австралийский тотем, первобытный ритуал инициации, символизм храма Барабудур, обрядовый танец и церемониальное облачение сибирского шамана, встречающиеся в той или иной степени практически всюду священные камни, аграрные ритуалы, мифы и обряды, связанные с Великими Богинями, возведение на престол древнего царя или относящиеся к драгоценным камням суеверия. Каждое подобное свидетельство можно рассматривать как иерофанию в той мере, в какой оно по-своему выражает одну из характеристик сакрального или один из моментов его истории, иначе говоря, передает нам один из бесчисленных опытов соприкосновения с сакральным. Каждый подобный факт важен для нас ввиду осуществляемого через его посредство двоякого откровения: 1) во-первых, в качестве иерофании он обнаруживает определенную сторону сакрального;

2) во-вторых, как исторический момент, он демонстрирует определенный способ отношения человека к сакральному. Вот, к примеру, ведический текст, обращенный к умершему: «Ползи к земле, матери твоей! Да спасет она тебя от небытия!» (Ригведа, X, 18, 10). Данный текст демонстрирует нам структуру теллурического сакрального — земля здесь рассматривается как мать, Tellus Mater; но в то же самое время он знакомит нас с определенным этапом в истории индийских религий, когда Tellus Mater (по крайней мере, в представлении известной группы лиц) играла важную роль защитницы перед лицом небытия, — роль, которую проповедь Будды и привнесенная Упанишадами реформа индуизма отодвинет впоследствии на второй план.

Возвращаясь к исходному пункту, подчеркнем: если мы хотим постичь феномен религии, то все категории памятников и материалов (мифы, обряды, боги, поверья и т. п.) нам следует рассматривать как одинаково важные и ценные. Подобного рода постижение должно постоянно осуществляться в контексте истории. Имея дело с иерофаниями, мы тем самым имеем дело с историческими памятниками, ибо сакральное всякий раз обнаруживается в определенной исторической ситуации. Любой мистический опыт, даже самый индивидуальный и трансцендентный, несет на себе печать конкретных исторических обстоятельств. Еврейские пророки «в долгу» перед историческими событиями, подтвердившими и удостоверившими их предсказания; точно также они многим обязаны реальной религиозной истории еврейского народа, позволившей им выразить определенный духовный опыт. Как исторический феномен — а не как личный опыт — нигилизм и онтологизм некоторых мистиков махаяны был невозможен без умозрений Упанишад, вне эволюции санскрита и т. д. Это вовсе не означает, будто любая иерофания и любой религиозный опыт представляют собой абсолютно уникальный и принципиально неповторимый момент в духовном универсуме. Напротив, величайшие духовные откровения часто оказываются близки не только по содержанию, но даже по форме. Рудольф Отто, к примеру, обнаружил поразительное сходство языка и стиля

у Мейстера Экхарта и Шанкары.

Тот факт, что любая иерофания представляет собой феномен исторический (т. е. всегда имеет место при определенных исторических условиях), вовсе не обязательно лишает ее вселенского характера. Некоторые иерофании навсегда остаются локально ограниченными, но есть и такие, которые с самого начала обладают универсальным смыслом или же приобретают его впоследствии. Индийцы, например, почитают дерево под названием Ашваттха; явление сакрального в этом конкретном виде растений доступно лишь для них, ибо только для них Ашваттха есть иерофания, а не просто дерево. А значит, данная иерофания не только исторична (каковы, впрочем, все иерофании), но также и локальна. Индийцам, однако, известен также и символ Мирового Древа (*Axis Mundi*), а эта мистико-символическая иерофания универсальна, ибо представление о Мировом Древе встречается во всех древних цивилизациях. Стоит уточнить, что Ашваттхе поклоняются в той мере, в какой она несет в себе сакральность вечного возрождения Вселенной, иначе говоря — потому, что она передает, выражает, символизирует Вселенную, в других мифологиях представленную через Мировое Древо (ср. § 99). Но, хотя причиной поклонения Ашваттхе служит тот самый символизм, который присутствует и в культе Мирового Древа, эта конкретная иерофания, пресуществляющая данный вид растений в священное дерево, воспринимается лишь индийцами.

Приведем еще один пример — на сей раз пример иерофании, «превзойденной» в истории того самого народа, у которого она существовала. На определенном этапе своей истории семиты поклонялись божественной чете: богу бури и оплодотворения Баалу и богине плодородия (прежде всего земельного) Беле. Еврейские же пророки считали эти культы кощунственными. С их позиции — т. е. с точки зрения тех семитов, которым религиозная реформа Моисея открыла более высокое, чистое и совершенное понятие божества — подобная критика была вполне оправданной. Тем не менее палеосемитский культ Баала и Беле представлял

собой самую настоящую иерофанию, ибо он обнаруживал — пусть даже в чудовищной и крайней форме — сакральность органической жизни, святость стихийных, глубинных сил крови, пола и плодородия. Подобное откровение сохраняло высокий смысл если и не в течение тысячелетий, то, по крайней мере, в течение многих веков. Значимость свою эта иерофания утратила лишь тогда, когда на смену ей пришла другая иерофания, которая, реализовавшись в религиозном опыте элиты, оказалась более совершенной и утешительной. «Божественная форма» Яхве взяла верх над «божественной формой» Баала; она обнаруживала сакральное более целостным и всеобъемлющим образом; освящая жизнь, эта иерофания не выпускала на волю дикие, стихийные силы, сосредоточенные в культе Баала; она открыла такую систему духовного бытия, в которой жизнь и судьба человека обретали новую, прежде не известную ценность, а порождая более глубокий и богатый религиозный опыт, она способствовала одновременно и более «чистому», и более полному единению с божеством. В конце концов иерофания Яхве восторжествовала; представляя одну из универсальных характеристик сакрального, а потому будучи по самой своей природе понятной и доступной и для других культур, она превратилась (через посредство христианства) в религиозный фактор мирового значения. Отсюда можно сделать вывод, что одни иерофании (ритуалы, культы, божественные образы, символы и т. п.) являются или со временем становятся универсальными, тогда как другие остаются местными, или всецело «историческими»; непроницаемые для иных культур, они приходят в упадок в пределах истории того самого общества, где они прежде существовали.

2. Методологические трудности. — Но вернемся к упомянутой выше капитальной трудности практического плана, а именно к предельной разнородности религиозных материалов. Подобная гетерогенность лишь увеличилась оттого, что в этой почти необозримой области были накоплены сотни тысяч документов и свидетельств. Во-первых, — так, впрочем, обстоит дело со всеми

историческими документами — то, что находится в нашем распоряжении сейчас, сохранилось более или менее случайным образом (речь здесь идет не только о текстах, но также и о монументах, надписях, устных преданиях, обычаях и т. п.). Во-вторых, эти случайно сохранившиеся документы восходят к самым различным сферам действительности и общественным группам. И если для того, чтобы восстановить, к примеру, архаические стадии истории греческой религии, нам приходится довольствоваться дошедшими до нас немногочисленными текстами, отдельными надписями, несколькими искалеченными памятниками или предметами, представляющими собой совершенные по обету приношения, то для реконструкции германских или славянских религий мы вынуждены обращаться к фольклорным документам, неизбежно подвергаясь риску, связанному с использованием и интерпретацией подобных материалов. Руническая надпись, миф, зафиксированный через несколько столетий после того, как он стал совершенно непонятным, какие-нибудь символические изображения, несколько протоисторических памятников, известное число народных обрядов и легенд, — можно ли вообразить что-либо более пестрое и разношерстное, чем тот материал, с которым работает историк германских или славянских религий? Приемлемая при изучении отдельной религии, подобная гетерогенность превращается в серьезное препятствие там, где целью нашей является сравнительное исследование разных религий и анализ большого количества форм сакрального.

Точно в таком же положении находился бы, к примеру, критик, которому предстояло бы написать историю французской литературы, опираясь при этом лишь на немногие отрывки из Расина, испанский перевод Лабрюйера, несколько фрагментов, процитированных иностранным критиком, мемуары каких-нибудь путешественников и дипломатов, каталог провинциальной книжной лавки, конспекты и сочинения какого-то школьника и некоторые другие сведения подобного же рода. Документы, которыми располагает историк религий, в общем таковы: отдельные фрагменты из обширной устной жреческой литературы

(создававшейся только одним вполне определенным классом общества); несколько беглых упоминаний, обнаруженных в записках путешественников; материалы, собранные иностранными миссионерами; кое-какие замечания, извлеченные из светской литературы; немногочисленные памятники и надписи, и, наконец, смутные воспоминания, сохранившиеся в народной традиции. Вполне очевидно, что исторические науки также принуждены довольствоваться подобного рода материалами, чрезвычайно отрывочными, случайными и бессистемными. И все же историк, изучающий религии, пускается в предприятие гораздо более дерзкое и рискованное, нежели тот историк, которому предстоит реконструировать некое событие или ряд событий, опираясь на скудный запас сохранившихся свидетельств: ведь он должен не просто описать историю определенной иерофании (обряда, мифа, бога или культа), но — в первую очередь — понять и сделать понятной для других конкретную форму сакрального, явленную человеку через данную иерофанию. А между тем задача правильной интерпретации иерофании — нелегкая сама по себе — усложняется для историка религий разнородностью и случайным характером доступных ему материалов. Представим себе буддиста, который хочет проникнуть в смысл христианства, располагая лишь несколькими отрывками из Евангелий, католическим молитвенником и пестрым иконографическим материалом (византийские иконы, статуи святых эпохи барокко, облачения православного священнослужителя), — при этом, однако, имеет возможность изучать религиозную жизнь какой-нибудь европейской деревни. Несомненно, наблюдатель-буддист тотчас же заметит явное различие между религиозной жизнью крестьян, с одной стороны, и теологическими, мольными и мистическими представлениями сельского священника — с другой. У наблюдателя все основания зафиксировать это несходство - и, однако, он допустит грубую ошибку, если откажется судить о христианстве по тем традициям, которые сохраняет в этой деревне один-единственный человек, священник, и сочтет «истинным» лишь тот религиозный опыт, который предоставляют остальные ее обитатели. Ибо раскрытые христианством формы

сакрального в целом гораздо точнее сохраняет традиция, представленная священником (пусть даже она и несет на себе очевиднейший отпечаток истории и теологии), нежели верования крестьян. Наблюдателя же интересует не определенный момент в истории христианства или конкретный регион христианского мира, но христианская религия как таковая. И тот факт, что лишь один человек во всей деревне действительно знаком с христианскими догмами, ритуалами и мистикой, тогда как вся община ничего о них не знает и держится примитивных форм культа, пропитанного суевериями (т. е. остатками прежних иерофаний), — подобный факт не имеет, по крайней мере, в данном случае, ровно никакого значения. Важно понять, что именно этот единственный человек и сохраняет в более полном и цельном виде пусть и не первоначальный опыт христианства, то, по крайней мере, его фундаментальные элементы, его мистические, теологические и ритуальные ценности.

Подобная методологическая ошибка нередко допускается в этнологии. К примеру, П. Радэн счел себя вправе отвергнуть выводы из исследований миссионера Гузинда, так как последний имел дело с одним единственным субъектом. Такая позиция оказалась бы оправданной лишь в том случае, если бы цель исследования была строго социологической — религиозная жизнь общины в определенный исторический момент, — но если речь идет о способности восприятия сакрального, дело обстоит совершенно иначе. Между тем одной из самых важных проблем истории религий и является анализ этой способности первобытного человека к восприятию различных форм и модальностей сакрального. В самом деле, если можно доказать (впрочем, в течение последних десятилетий это уже было доказано), что религиозная жизнь самых «примитивных» народов по-настоящему сложна и отнюдь не сводится исключительно к «анимизму», «тотемизму» или культу предков; что ей знакомы также и верховные существа, обладающие всем авторитетом и величием всемогущего бога-творца, — если все это так, то эволюционистская гипотеза, отказывающаяся первобытному

человеку в доступе к так называемым «высшим иерофаням», теряет всякую убедительность.

3. Разнообразие иерофаний. — Сравнения, использованные нами для того, чтобы показать, насколько недостаточны материалы, находящиеся в распоряжении историка религий, представляют собой, естественно, воображаемые примеры и Должны рассматриваться именно в этом качестве. Главная наша задача сейчас — обосновать тот метод, которым мы будем руководствоваться в настоящей работе. В какой степени — учитывая разнородность и недостаточность документального материала — мы вправе говорить о «различных модальностях сакрального»? Реальное существование этих модальностей подтверждается тем фактом, что религиозные элиты и прочие члены общины по-разному воспринимают и интерпретируют одну и ту же иерофанию. Для простого народа, стекающегося в начале осени к храму Калигат в Калькутте, Дурга представляет собой грозную и страшную богиню, в жертву которой надлежит приносить козлов, — но для посвященных шакти Дурга есть эпифания космической жизни в мощном процессе ее непрерывного возрождения и вечного круговорота. Весьма вероятно, что многие из тех, кто поклоняется лингаму Шивы, видят в нем лишь архетип детородного органа; но есть среди них и такие, кто воспринимает его как «образ», знак ритмического сотворения и разрушения Вселенной, которая периодически раскрывается в многообразии форм, а затем, стремясь к обновлению, возвращается к исконному, «неоформленному» единству. Но какая же из иерофаний Дурги и Шивы является истинной — та, чей смысл разгадывают «посвященные», или другая, доступная толпе простых «верующих»? В дальнейшем мы попытаемся показать, что обе они равно действительны и что истолкование, производимое массами, не в меньшей степени, чем интерпретация, осуществляемая посвященными, отражает реальные, подлинные стороны сакрального содержания, раскрытого в образах Дурги и Шивы. Кроме того, мы продемонстрируем, что эти иерофаний внутренне связаны, т. е. что явленные через их посредство различные уровни

сакрального не исключают, но дополняют друг друга, образуя единую, целостную структуру. А значит, и тем документам, которые фиксируют массовый опыт, и тем памятникам, в которых отражается религиозный опыт элиты, мы вправе приписывать одинаковый «авторитет». Обе категории свидетельств равно необходимы — и не только в целях описания истории данной иерофаний, но в первую очередь потому, что с их помощью мы можем реконструировать различные формы сакрального, в ней обнаруженные.

Эти замечания — иллюстрацией и подтверждением для них станет основной текст настоящей книги — следует отнести и к проблеме гетерогенности тех иерофаний, речь о которых шла выше. Ибо, как мы уже успели заметить, эти документы разнородны не только по своему происхождению (одни исходят от жрецов и посвященных, другие — от масс; одни представляют собой лишь намеки, отрывки или слухи, другие же — подлинные и целостные тексты), но и по самой своей структуре. К примеру, растительные иерофаний (иначе говоря, сакральное, явленное через растительность) обнаруживаются в символах (Мировое Древо), в метафизических мифах (Древо Жизни), равно как и в «народных» обрядах («Майское гулянье», сжигание поленьев, аграрные ритуалы), в поверьях, связанных с представлением о происхождении человека от растений; в мистической связи между некоторыми деревьями и определенными людьми или человеческими обществами; в верованиях, относящихся к оплодотворению посредством цветов или плодов; в сказках, герои которых, вероломно умерщвленные, превращаются затем в растения; в мифах и обрядах, связанных с растительными и земледельческими божествами и т. д. Подобные документы различаются не только по своей истории (ср., например, символ Мирового Древа у индусов или алтайцев с верой некоторых первобытных племен в происхождение человеческого рода от определенного вида растений), но и по своей структуре. Какие же материалы следует нам избрать в качестве основной модели, образца для постижения растительных иерофаний? Символы, обряды, мифы или, может быть,

«божественные формы»?

Несомненно, самый надежный метод — принимать в расчет и использовать все эти разнородные свидетельства, не исключая ни одного сколько-нибудь важного примера, каждый раз ставя вопрос о том содержании, которое открывается нам через данные иерофаний. Таким путем мы получим упорядоченную группу общих признаков, которая — в этом мы убедимся впоследствии — позволит нам выстроить стройную систему форм сакральной растительной сферы. Мы также увидим, что подобную систему с необходимостью предполагает любая иерофания; что народный обычай, связанный с «Майским гуляньем», соотносится с тем видом «растительного» сакрального, который отражает идеограмма Мирового Древа; что определенные иерофаний недостаточно «открыты» и представляют собой некую «криптограмму», иначе говоря, то сакральное содержание, которое передает или символизирует растительность, в них более или менее зашифровано» и обнаруживается лишь отчасти, да как через другие, по-настоящему «фанические» иерофании мы усматриваем сакральное в полноте его уровней и характеристик. Таким образом, обряд торжественного несения зеленой ветки в первые дни весны мы сможем причислить к «тайным», недостаточно «открытым» или «локальным» иерофаниям, а символ Мирового Древа — к иерофаниям «прозрачным». В обоих случаях, однако, перед нами открывается одна и та же модальность сакральной растительной сферы, а именно вечное возрождение, неисчерпаемая сила жизни, заключенная в растительности, реальность, явленная в процессе периодического творения (§ 124). И уже в данном месте следует подчеркнуть, что за каждой иерофанией стоят представления, образующие в своей совокупности стройную теорию сакральной растительной сферы, причем иерофаний недостаточно «открытые» предполагают подобную теорию не в меньшей степени, чем все прочие.

О теоретических следствиях этого тезиса речь пойдет в конце нашей книги, когда будет проанализировано достаточное число

конкретных фактов. Пока же мы ограничимся демонстрацией того, что ни историческая разнородность наших материалов (из которых одни восходят к религиозным элитам, а другие — к необразованным массам; одни являются продуктом развитой цивилизации, другие же — созданием первобытных обществ), ни их структурная гетерогенность не являются препятствием для постижения смысла иерофании. Лишь благодаря подобной гетерогенности — при всех трудностях практического плана, с нею связанных, — можем мы познакомиться со всеми характеристиками сакрального, ибо символ или миф обнаруживают с полной очевидностью те его стороны, которые обряд только предполагает, но отнюдь не демонстрирует. Природа различия между уровнем символа и, к примеру, уровнем обряда такова, что последний никогда не сумеет явить нам то, что обнаруживает первый. И, однако, еще раз подчеркнем: «активная» иерофания, заключенная в аграрном обряде, подразумевает существование целостной системы, иначе говоря, совокупности модальностей растительного сакрального, — с которой, в свою очередь, с большей или меньшей определенностью и полнотой свидетельствуют и другие аграрные иерофании.

Смысл этих предварительных замечаний станет яснее, если взглянуть на данную проблему с иной точки зрения. Тот факт, что колдунья, сжигающая восковую куклу вместе с клочком волос своей «жертвы», не отдает себе полного отчета в том, какая же теория является предпосылкой для данного магического акта, не имеет ровно никакого значения для понимания симпатической магии. Для постижения ее смысла важно знать другое: подобный акт становится возможным лишь тогда, когда определенные индивиды убеждаются на опыте или приходят «теоретически» к выводу о том, что волосы, ногти или вещи, принадлежащие какому угодно лицу, сохраняют с ним внутреннюю, сущностную связь даже будучи от него отделены. Эта вера предполагает существование особого «сетевого пространства», которое связывает самые далекие друг от друга объекты посредством симпатии, подчиненной специфическим законам (органическое

существование, формальная или символическая аналогия, функциональная симметрия). Колдун (тот, кто выступает в роли мага) может верить в эффективность своих действий лишь постольку, поскольку подобное «сетевое пространство» существует. Знает ли он сам об этом «сетевом пространстве», известно ли ему что-либо о «симпатии», связывающей волосы с конкретным индивидом, — это в данном случае совершенно неважно. Весьма вероятно, что многие современные колдуньи не имеют того представления о мире, которое служит обоснованием для выполняемых ими магических актов. И однако, рассмотренная сама по себе, в своей собственной сущности, эта магическая практика может открыть нам то мирозерцание, к которому она восходит, пусть даже конкретные лица, к ней прибегающие, уже не способны возвыситься к нему «теоретически». Духовный универсум архаических обществ мы постигаем не через логические построения или ясно выраженные верования отдельных лиц; архаический менталитет сохраняется для нас в мифах, символах и обрядах, и, несмотря на всякого рода позднейшие искажения, мы все еще способны ясно видеть их первоначальный смысл. Это, если можно так выразиться, «живые ископаемые», и порой одного такого «ископаемого» бывает достаточно для реконструкции органического целого, остатком которого оно является.

4. Множественность иерофании. — К только что приведенным примерам мы еще вернемся в дальнейшем, подкрепив их новыми выкладками. До сих пор они служили нам для «первого приближения» к предмету, т. е. не для точного определения понятия сакрального, но для общего знакомства с имеющимися у нас памятниками и материалами. Подобные свидетельства мы назвали иерофаниями, поскольку каждое из них открывает нам определенную сторону сакрального. Различные модальности этого откровения, равно как и приписываемый ему онтологический статус, относятся к проблемам, речь о которых можно будет вести лишь в заключительной части нашего исследования. На данном же этапе мы будем рассматривать каждый памятник (обряд, миф,

космогония, бог) в качестве особой иерофании, иначе говоря, попытаемся увидеть в нем одно из проявлений сакрального, часть духовного мира тех, кто это явление воспринимает.

Выполнить подобную задачу, разумеется, не всегда просто. Западному человеку, привыкшему произвольно соотносить понятия сакрального, религии и даже магии с определенными историческими формами иудео-христианской религиозной жизни, эти чуждые иерофании кажутся по большей части отклонением от нормы. Пусть даже он склонен отнестись с известной симпатией к некоторым аспектам экзотических религий — в первую очередь, религий Востока — ему будет чрезвычайно трудно понять сакральный характер камней или, к примеру, мистический смысл эротики. Но даже если предположить, что эти странные и причудливые для европейца иерофании могут найти известное оправдание и истолкование (например, как феномен «фетишизма»), современному человеку почти наверняка будет очень трудно воспринять остальные иерофании и даже признать за ними статус иерофании как таковой, иначе говоря — увидеть в них одну из модальностей сакрального. Вальтер Оттс в своей книге *Die Gotter Griechenlands* специально отметил, как нелегко современному европейцу уловить сакральность «совершенных форм», которые у древних эллинов были одной из самых распространенных категорий божественного. Но эта трудность еще более возрастает, когда требуется увидеть в символе явление сакрального или осознать, что времена года, смена природных ритмов или полнота форм — каких угодно форм! — представляют собой одну из разновидностей или способов функционирования сакрального. В дальнейшем мы постараемся показать, что в архаических культурах перечисленные феномены воспринимались именно так. И в той мере, в какой избавимся мы от предрассудков образования и отложим в сторону и ярлыки «пантеизма», «фетишизма» или «инфантильной незрелости», коими квалифицировались порой эти феномены, мы сумеем яснее понять прежний или нынешний смысл сакрального в архаических культурах, а также его различные формы и стадии исторического

развития.

Нам нужно научиться принимать любые иерофании, в какой бы сфере физиологической, экономической, духовной или социальной жизни мы их ни обнаруживали. Ибо едва ли вообще найдется что-либо — предмет, поступок, физиологическая функция, существо или игра — не превращавшееся где-нибудь и на каком-нибудь этапе истории в иерофанию. Почему данное нечто в определенный момент превратилось в иерофанию, а затем перестало быть таковой, — это уже совершенно иной вопрос. Несомненно, однако, что практически все, чем пользовался когда-либо человек; все, что он чувствовал, воспринимал и любил; все, с чем он так или иначе сталкивался, действительно могло превращаться в иерофанию. Известно, к примеру, что танцы, жесты, детские игры, игрушки и т. п. имеют, как правило, религиозное происхождение: в свое время это были культовые предметы и акты. Точно также мы знаем, что музыкальные инструменты, архитектура, перевозочные средства (животные, колесницы, лодки и т. д.) первоначально относились к сфере сакральной деятельности. Можно полагать, что нет такого животного или растения, сколько-нибудь важного для человека, которое не было бы причастно сакральному на известном этапе истории. Кроме того, известно, что все ремесла, искусства, профессии, технические навыки и приемы имели сакральные истоки или же приобрели культовый смысл с течением времени. Список этот можно пополнить самыми обычными повседневными действиями (утренний подъем, ходьба, бег), различными занятиями (охота, рыбная ловля, земледелие), всевозможными физиологическими актами (прием пищи, половая жизнь и т. д.) и, вероятно, важнейшими словами языка. Не следует, конечно, думать, будто весь род человеческий прошел через все эти стадии и что каждая отдельная его группа познакомилась поочередно со всеми этими иерофаниями. Подобная эволюционная гипотеза, допустимая, может быть, несколько десятилетий тому назад, сегодня совершенно неприемлема. Однако, в конкретный момент истории и в определенном месте каждая группа человеческих

созданий «пресуществляла» в иерофании известное число предметов, животных, растений, действий и т. п., и весьма вероятно, что в конечном счете ничто не избежало этого процесса, осуществлявшегося в течение многих десятков тысячелетий.

5. Диалектика иерофаний. — В начале настоящей главы мы упомянули о том, что во всех существовавших до сих пор дефинициях религиозного феномена сакральное противопоставляется профанному. Но разве только что сказанное нами — а именно, что в соответствующий исторический момент в иерофанию могло превращаться все, что угодно, — не противоречит такому определению религии? Если все, что угодно, может нести в себе сакральное содержание, то в какой же степени остается в силе дихотомия сакральное — профанное? Но это мнимое противоречие, ибо, хотя и верно, что иерофанией может становиться все, что угодно, и что не найдется, пожалуй, такого предмета, существа, растения и т. д., которые в определенный момент истории и в определенной точке пространства не обретали бы сакральную ценность, тем не менее, остается верным и другое: мы не знаем такой религии или человеческой группы, которые на протяжении своей истории сумели бы совместить все эти иерофании. Иначе говоря, в рамках любой религии наряду с предметами и существами сакральными всегда наличествовали предметы и существа профанные. (Чего нельзя сказать относительно физиологических актов, ремесел, технических приемов, жестов и т. п.; впрочем, к данному различию мы еще вернемся.) Более того: хотя определенный класс предметов в целом может получить достоинство иерофании, тем не менее в пределах этого «привилегированного» класса всегда остаются предметы, подобного значения лишенные.

К примеру, там, где мы имеем дело с так называемым «культом камней», далеко не все камни считаются священными. Всякий раз мы обнаруживаем вполне определенные камни, которым поклоняются в силу их формы, величины или связанного с ними особого ритуального смысла. И мы убеждаемся, что речь здесь,

собственно, идет не о культе камней как таковых и что эти священные камни суть предмет поклонения лишь постольку, поскольку они уже не являются обыкновенными камнями, но представляют собой иерофании, иначе говоря, нечто отличное от их нормального статуса «предметов». Диалектика иерофании предполагает более или менее очевидный отбор, выделение и различение. Предмет становится священным в той мере, в какой он заключает в себе, или обнаруживает нечто иное, не то, что есть он сам. В данный момент для нас не имеет особого значения, обязан ли предмет этим «иным» своей необычной форме, полезному действию или просто своей «силе»; обусловлено ли это «иное» причастностью предмета к какому-то символическому механизму, приобретается ли оно через обряд освящения или через включение предмета, сознательное или произвольное, в сферу «повышенной сакральности» (священная территория, священное время, какой-то «особый случай» — молния, преступление, святотатство и т. д.). Мы хотим подчеркнуть, что иерофания предполагает выбор, четкое отделение иерофанического объекта от всех остальных предметов, его окружающих. Подобный остаток существует всегда, пусть даже иерофанией становится некая громадная область, например, Небо, привычный пейзаж в его целостности или «родина». Отделение иерофанического предмета происходит, по крайней мере, по отношению к нему самому, ибо в иерофанию превращается он лишь в тот момент, когда перестает быть обыкновенным мирским предметом или же входит в новое, сакральное «измерение».

Подобная диалектика вполне очевидна в области элементарных иерофаний, связанных с поразительными и необычайными явлениями; иерофаний, так часто описывавшихся в этнографической литературе. Все необыкновенное, странное, новое, совершенное или уродливое становится вместилищем магико-религиозных сил и, в зависимости от обстоятельств, превращается в предмет поклонения или страха. Причина подобного феномена — то двойственное чувство, которое всякий

раз пробуждает в человеке священное. «Если какой-нибудь собаке, — пишет А. С. Круйт, — неизменно сопутствует удача на охоте, то она, эта собака, представляет собой меаса (вестник несчастья, знак беды). Чрезмерный успех на охоте внушает тревогу племени тораджа, ибо та магическая сила, благодаря которой собака всякий раз настигает дичь, непременно скажется роковой для ее хозяина: он скоро умрет, ему не хватит риса до следующего урожая или, что вероятнее, эпизостия поразит его буйволов и свиней. Верования эти распространены по всему центральному Целебесу (пер. и цит. у Levy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 13—14). Совершенство, в какой бы сфере оно ни проявлялось, пугает нас, и именно в этом сакральном или магическом значении совершенства следует искать причину того страха, который даже самые цивилизованные общества испытывают перед гением или святым. Совершенство — не от мира сего; оно не есть наш мир и приходит к нам из иных пределов.

Но подобный же страх или боязливая осторожность обнаруживаются и при контакте с чужим, незнакомым, новым, ибо все эти удивительные феномены суть знаки той силы, которая — даже будучи священной — может представлять для нас некую опасность. На острове Целебес «если плод банана растет не на верхушке ствола, но ближе к его середине, это считается меаса... Обычно говорят, что за этим последует смерть хозяина данного дерева... Если тыква приносит сразу два плода (случай, аналогичный рождению близнецов), то и это меаса, и следствием ее будет смерть родственника того, кому принадлежит поле, где выросла злополучная тыква. Растение, приносящее подобные плоды—вестники несчастья, нужно вырвать с корнем, и никто не должен их есть». (Kruyt, цит. у Levy-Bruhl, *Surnaturel*, 219). Как пишет Эдвин У. Смит, «странные и необычные события, редкие зрелища, незнакомая пища, непривычные приемы, новые способы изготовления вещей, — во всем этом усматривается проявление тайных сил» (цит. у Levy-Bruhl, 219). На о. Тана (Новые Гебриды) виновниками всех бедствий считали недавно прибывших туда

белых миссионеров (*ibid.*, p. 182). Список подобных примеров легко умножить (ср., например, Levy-Bruhl, *La mentalite primitive*, p. 27—37, 295—331, 405 sq.; H. Webster, *Taboo*, p. 230 sq.).

6. Табу и амбивалентность сакрального. — Далее мы увидим, в какой мере подобные феномены можно считать иерофаниями. В любом случае, они представляют собой кратофании, проявления силы; поэтому их страшатся и почитают. Сакральное амбивалентно не только в психологическом смысле (поскольку оно привлекает и отталкивает), но и в плане аксиологии, ведь «сакральное» в то же самое время есть и «оскверненное» или «несущее скверну». Комментируя слова Вергилия «*auri sacra fames*», Сервий справедливо замечает, что *sacer* может обозначать одновременно и «святой», и «проклятый», «мерзкий» (*ad Aen.* III, 75). Евстахий (*ad Iliadem*, XXIII, 429) указывает на подобный двойной смысл слова *haghios*, которое может одновременно выражать понятия «чистого» и «грязного», «скверного» (ср. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, ed. III, Cambridge, 1922, p. 59). Эта двойственность сакрального обнаруживается также у палеосемитов (ср. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, ed. III, London, 1927, p. 446—454) и египтян (ср. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, ed. II, Baltimore, 1946, p. 321, n. 45).

Именно с этой амбивалентностью иерофаний и кратофаний и связана негативная оценка «оскверняющего» (контакт с мертвецами, преступниками и т. п.). Все «оскверненное» (а следовательно «освященное») отличается по своему онтологическому статусу от того, что принадлежит к области профанной. А значит, оскверненные предметы и существа — по той же причине, что иерофании и кратофании — отделены фактическим запретом от сферы профанного опыта. Оставаясь в профанном состоянии, т. е. не пройдя особой ритуальной подготовки, человек не может приближаться к оскверненному или освященному объекту, не подвергая себя при этом опасности. То, что именуется табу (полинезийское слово, принятое у этнографов),

и есть данное свойство предметов, действий и индивидуумов, «изолированных» или «запретных» ввиду той опасности, которую предполагает контакт с ними. В целом любой предмет, любое действие или лицо, которое изначально несут в себе (по причине собственного способа существования) некую природную силу более или менее неопределенного характера или же приобретают ее впоследствии (через «разрыв» прежнего онтологического уровня) являются или становятся табу. Морфология табу, а также табуированных объектов, лиц или действий достаточно разнообразна. В этом можно убедиться, перелистав третий том «Золотой ветви» Фрейзера, «Табу и опасности для души» (фр. пер. 1927) или познакомившись с обширными материалами у Webster'a, *Taboo. A sociological study*. Мы же ограничимся несколькими примерами из монографии: Van Genneп, *Tabou et totemisme a Madagascar* (Paris, 1904). В мальгашском языке слову табу соответствует термин фадн, или фали, который обозначает «священное, запрещенное, запретное, кровосмесительное, зловещее» (Van Genneп, p. 12), т. е. в конечном счете опасное (ib., 23). К фадн причислялись «первые лошади, доставленные на остров; кролики, завезенные каким-то миссионером; новые продукты и товары, в особенности — европейские лечебные средства» (соль, ром, перец, йод и т. д.; p. 37). Таким образом, здесь мы сталкиваемся с кратофаниями необычного и странного, речь о которых шла выше. Это «преходящие» кратофании, ибо все подобные табу сохраняются, как правило, недолго: как только соответствующими предметами начинают пользоваться, хорошо их узнают и включают в структуру туземного Космоса, они утрачивают способность разрушать привычное равновесие сил. У мальгашей есть еще один подобный термин — лоза, который словари определяют следующим образом: «все, что стоит вне естественного порядка или противоречит ему; чудо, всеобщее бедствие, страшное несчастье, нарушение естественного закона, кровосмешение» (ibid., p. 36).

Феномены болезни и смерти явно попадают в категории необычного и утрашающего. У мальгашей (как и в других местах)

«запреты» жестко отделяют больных и умерших от остальной общины. Запрещается прикасаться к мертвому человеку, смотреть на него, произносить его имя. Другой вид табу относится к женщине, к сексуальности, к рождению, к определенным жизненным ситуациям (например, воину запрещено употреблять в пищу петуха, убитого в бою, как и любое иное животное, умерщвленное дротиком; нельзя есть животное мужского пола в доме, хозяин которого на военной службе или на войне и т. д.; (Van Genep, p. 20 sq.; ср. также R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten*, S. 101 sq.; Webster, *Taboo*, p. 261 sq.). Во всех этих случаях речь идет о временном запрете, который объясняется концентрацией сил в известных объектах (женщина, мертвец, больной), или опасностью, которой подвергаются в данное время определенные лица (солдат, охотник, рыбак). Есть, однако, и постоянные табу: табу царя (вождя) или святого; табу имени, железа или определенных географических пунктов и районов (гора Амбондрома, к которой никто не должен приближаться, (Van Genep, 194); озера, реки и целые острова). В данном случае запреты связаны со специфическим способом существования табуированных лиц и объектов. Благодаря одному лишь своему сану царь является вместилищем грозных сил, а значит, приближаться к нему можно лишь приняв известные меры предосторожности; к царю нельзя прикасаться, или смотреть ему прямо глаза, с ним запрещено заговаривать и т. д. В некоторых районах государь не вправе касаться земли, ибо он может уничтожить ее аккумулятивной в нем силой, а значит, он должен ступать по коврам, либо его следует носить на Руках и т. д. Сходными опасениями объясняются меры предосторожности, принятые при общении со жрецами, святыми, знахарями. Что же касается «табуирования» определенных металлов (например, железа) или определенных мест (острова, горы), то здесь причины могут быть различными: новизна металла или же то обстоятельство, что им пользуются группы людей, чья деятельность протекает в тайне (плавильщики, колдуны); особое величие или таинственность некоторых горных вершин, или же тот факт, что они еще не стали частью туземного Космоса (или

вообще не могут быть в него интегрированы).

Но сам механизм табу всегда один и тот же: определенные предметы, лица или места причастны совершенно иному онтологическому статусу, а значит, контакт с ними приводит к разрыву прежнего онтологического уровня, который может иметь роковые последствия. Страх перед возможными результатами подобного разрыва — неизбежно возникающий ввиду различий в онтологическом статусе профанного состояния и состояния иеро- или кратофанического — проявляется даже в отношении человека к освященной пище или же к тем продуктам питания, которые, как предполагается, содержат в себе некие магико-религиозные силы. «Некоторые продукты настолько святы, что лучше их совсем не есть или же употреблять в пищу маленькими порциями». (E. Westermarck, *Survivances paiennes dans la civilisation mahometane*, Paris, 1935, p. 155). Вот почему в Марокко посетители святых мест и участники религиозных празднеств обычно лишь едва отведывают предлагаемые им плоды и кушанья. Пока зерно находится на току, его «силу» (барака) стремятся увеличить; однако, будучи сконцентрированной в чрезмерном количестве, сила эта может стать вредоносной. По этой же причине опасен и насыщенный барака мед.

Эта амбивалентность сакрального — влекущего и отталкивающего одновременно — станет предметом более подробного анализа во втором томе настоящего труда. Пока мы лишь укажем на противоречивое отношение человека к сакральному (в самом широком смысле этого термина). С одной стороны, человек стремится упрочить, утвердить, обогатить собственное бытие посредством возможно более плодотворного контакта с иерофаниями и кратофаниями, — с другой стороны, он страшится навсегда это бытие утратить из-за перехода на более высокий по сравнению со своим профанным состоянием онтологический уровень. Желая выйти за пределы профанного состояния, пытаясь подняться над ним, человек, тем не менее, не может — и не хочет — покидать его совершенно. Амбивалентное отношение к

сакральному присутствует не только в «негативных» иерофаниях и кратофаниях (страх перед мертвецами, духами, перед всякого рода «скверной»), но также и в самых сложных и развитых формах религии. Даже теофания, открывающаяся христианским мистикам, на громадное большинство окружающих действует по-разному: одновременно привлекает и отталкивает (как бы ни называли они подобное чувство неприятия или отторжения: ненавистью, презрением, страхом, нежеланием ничего об этом знать или сарказмом).

Выше мы убедились в том, что феномены необычного и поразительного вызывают, как правило, чувство страха и отчуждения. Примеры отдельных табу, а также табуированных поступков, существ или предметов продемонстрировали механизм, посредством которого кратофании необыкновенного, пагубного, таинственного и т. п. выделяются из сферы обычного опыта. Подобное отделение имеет порой и позитивные следствия: ведь оно не только изолирует соответствующие феномены, но и придает им особую ценность. Именно поэтому свойственное некоторым людям внешнее уродство и безобразие не только выделяет их на общем фоне, но и определенным образом освящает. «Например, у индейцев схибваи многих именуют колдунами лишь по причине их безобразия и уродства, пусть даже сами они на знание тайн колдовства нисколько не претендуют. Те, кто в этом племени считается колдуном, имеют обычно весьма убогую или отталкивающую внешность. А в Конго, по утверждению Рида, все карлики и альбиносы становятся жрецами. Почтение, которое внушают обычно подобные люди, объясняется, несомненно, представлением о том, что они наделены некоей таинственной силой» (G. Landtman, цит. у N. Soderblom, *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, 1937, p. 22).

Тот факт, что колдунами, шаманами и знахарями становятся преимущественно невропаты или же лица, обнаруживающие явные признаки психического расстройства, также связан с особым престижем всего странного и необычного. Ведь подобные

«стигматы» — очевидная печать избрания, и тем, кто несет их на себе, остается лишь подчиниться воле духов или божеств, выделивших их таким способом, и стать жрецами, шаманами или колдунами. Ясно, что это избрание не всегда происходит через подобного рода внешние естественные знаки (безобразия, физический изъян, повышенная нервная возбудимость и т. п.); путь к религиозному призванию часто открывается при помощи ритуальных действий и упражнений, через которые должен пройти кандидат, хочет он того или нет; или же через отбор, осуществляемый посредством фетиша (Soderblom, p. 20 sq.). Но всякий раз имеет место выбор.

7. Мана. — Необычное и поразительное принадлежат к эпифаниям, внушающим тревогу и страх, ведь они указывают на присутствие чего-то такого, что не является естественным или, по крайней мере, на исходящий от этого нечто знак воли и предопределения. Ловкое и проворное животное, неизвестный предмет, страшное событие выделяются на общем фоне природы с такой же определенностью, с какой выделяется среди своих соплеменников человек исключительно уродливый, психически неуравновешенный или несущий на себе любой иной соответствующий «знак» (врожденный или приобретенный через особую церемонию, призванную отличить «избранного»). Чтобы правильно понять меланезийское представление о мане, из которого иные авторы считали возможным выводить все последующие религиозные феномены, приведем несколько примеров. Мана, по мнению меланезийцев, есть загадочная деятельная сила, которой наделены определенные индивиды, а также, как правило, все души умерших и все духи; (Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 118). Грандиозный акт сотворения Космоса был возможен лишь благодаря мане божества; англичанам удалось покорить маори, потому что их мана оказалась сильнее: мана, заключенная в обрядах, совершаемых христианским миссионером, выше, чем мана туземных ритуалов. Впрочем, своя мана есть даже у отхожих мест: ведь они представляют собой «вместилище, восприимчик сил», исходящих

от человеческих тел, а также от выделений (ср. G. Van der Leeuw, *Phanomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, : p. 5—6).

Но люди и предметы обладают маной потому, что получили ее от определенных высших существ, иначе говоря, потому что они мистически причастны сакральному и в той мере, в какой они ему причастны. «Если обнаруживается, что камень заключает в себе необыкновенную силу, то это означает, что с ним соединился некий дух. Кость мертвеца обладает маной, так как в ней находится душа умершего. Человек может быть настолько тесно связан с духом (spirit) или с душой умершего (ghost), что получает собственную ману, которой пользуется затем по своей воле» (Codrington, p. 119 sq.). Эта сила качественно отлична от физических сил, а потому она действует произвольно. Хороший воин обязан своей доблестью не собственным силам и способностям, а дарованной ему силе маны какого-то убитого воина; причем мана эта находится в небольшом каменном амулете, который висит у него на шее, в прикрепленных к его ремню листьях или же в произносимых им заклинаниях. Если чьи-то свиньи превосходно размножаются, а сад обильно плодоносит, то это означает, что определенные камни наделены маной соответствующих свиней и деревьев. Лодка быстро плывет лишь благодаря своей мане; то же относится и к сети, в которую попадает рыба, или к наносящей смертельную рану стреле (Codrington, p. 120). Все, что обладает бытием в превосходной степени, иначе говоря, все, что кажется человеку действенным, динамичным, созидательным и совершенным, наделено маной.

В полемике с теориями Тэйлора и его школы, согласно которым лишь анимизм может быть первой фазой религии, английский антрополог Марретт счел возможным признать доанимистической стадией религии именно эту веру в существование безличной силы. В данном месте мы не станем уточнять, насколько вообще можно вести речь о «первоначальной стадии» религии; точно также не будем мы исследовать вопрос, действительно ли установление какой-либо подобной «исконной» фазы равнозначно

открытию «происхождения», или «истоков» религии. Мы упомянули несколько примеров маны лишь для того, чтобы прояснить диалектику кратофаний и иерофаний на самом элементарном уровне (уточним: «самый элементарный» никоим образом не означает «самый примитивный» с точки зрения психологии, ни «самый древний» в хронологическом смысле — элементарный уровень представляет нам самые простые и «прозрачные» модальности иерофании). Данные примеры позволили нам проиллюстрировать тот факт, что кратофания или иерофания отличает известный объект от всех прочих на том же основании, что и феномены необыкновенные, поразительные или новые. Отметим, однако, следующее: 1) понятие маны, хотя оно и встречается вне Меланезии, не является универсальным, а значит, мы едва ли можем считать, что оно представляет первоначальную фазу любой религии; 2) представление о мане, как о безличной силе ошибочно.

Действительно, и помимо меланезийцев¹ существуют народы, знакомые с подобной силой, способной сообщать вещам мощь и реальность в полном смысле этих слов. Сиу называют ее вакан; она наполняет собой весь Космос, но обнаруживается лишь в необыкновенных феноменах (солнце, луна, гром, ветер и т. д.) и выдающихся личностях (колдун, христианский миссионер, мифические и легендарные существа и т. д.). У ирокезов это понятие обозначается термином оренда: оренда присутствует в буре; чрезвычайно тонкой орендой наделена птица, которую трудно подстрелить; разъяренный человек находится во власти своей аренды, и т. д. Оки у гуронов, земи у жителей Антильских островов, мегбе у пигмеев выражают понятие маны. Однако, еще раз повторим: оки, земи, мегбе, орендой и т. д. обладают не всякий человек и не всякий объект, но лишь божества, герои, души мертвых, а также люди и предметы, находящиеся в известных отношениях с сакральным (колдуны, фетиши, идолы и т. п.). Прочитаем только одного из этнографов, описывающих в недавнее время эти магиго-религиозные феномены; и, что важно, наблюдавшиеся у архаических племен, существование у которых

маны многими оспаривалось. П. Чебеста пишет: «Мегбе разлита повсюду, однако в разных местах сила ее проявляется с неодинаковой интенсивностью и различными способами. В значительной степени наделены ею некоторые животные. Среди человеческих существ одни заключают в себе больше мегбе, чем другие. Люди ловкие и искусные выделяются именно благодаря изобилию накопленной ими мегбе. Огромным запасом мегбе обладают также колдуны. Сила эта, очевидно, как-то связана с душой-тенью и после ее смерти должна исчезнуть — то ли перейдя от умершего к другому индивиду, то ли превратившись в тотем» (Les Pygmées, trad, fr., p. 64).

Хотя некоторые ученые дополнили этот список новыми терминами (нгаи у массаев, андрианита у мальгашей, петара у даяков) и даже пытались истолковать в том же смысле индусский брахман, иранский *xvarenah*, римский *pregium* и скандинавский *hamingja* представление о мане все же не является универсальным. Мы встречаем ману далеко не во всех религиях, и даже там, где она действительно обнаруживается, ее нельзя считать ни единственной, ни самой древней формой религии. «Мана... не является универсальной, а следовательно, принимать ее в качестве основы, на которой можно было бы построить общую теорию религии, не просто неверно, но глубоко ошибочно» (Hogbin, Mana, 274). Более того, в значении указанных терминов (мана, вакан, оренда и т. д.) обнаруживаются если не явные различия, то, по крайней мере, заметные оттенки, которым вначале ученые не уделяли должного внимания. Так, анализируя выводы, сделанные У. Джонсом, мисс Флетчер и Хьюиттом, исследовавшими ваканда и манито сиу и алгонкинов, П. Радин указывает, что данные термины обозначают «священное», «странное», «важное», «чудесное», «необыкновенное», «мощное» — однако не подразумевают какого-либо представления о «внутренне присущей силе» (Religion of the North American Indians, p. 349).

Марретт — как, впрочем, и другие ученые, — заключил, что мана

представляет собой «универсальную силу», хотя еще Кодрингтон обратил особое внимание на тот факт, что «эта сила, пусть даже сама по себе она и является безличной, всякий раз связана с определенным лицом, которое направляет ее действия... Ни один человек не может обладать этой силой лишь благодаря себе самому: все, что он делает, совершается с помощью личных существ, духов природы или предков» (The Melanesians, p. 119, 191). Недавние исследования позволили прояснить и уточнить мысли, сформулированные Кодрингтоном. «Каким образом может (мана) быть безличной, если она всегда связана с личными сущностями?» — иронически вопрошал Хокарт. К примеру, на Гуадалканале и Малаите исключительно духи и души умерших обладают панамой, хотя они и способны использовать эту силу на пользу человеку. «Человек может работать не покладая рук, но если он не заручился поддержкой духов, которые бы употребили свою силу в его интересах, он никогда не разбогатеет» (Hogbin, Mana, 257). «Всевозможные усилия предпринимаются ради того, чтобы добиться расположения духов и, следовательно, постоянно иметь в своем распоряжении ману. Жертвоприношения — самый обычный способ снискать их милость; впрочем, и другие обряды считаются столь же угодными духам» (ibid., 264).

Радин, в свою очередь, отметил, что индейцы не противопоставляют личное и безличное, телесное и бестелесное. «Прежде всего их внимание привлекает вопрос о реальном существовании; а все, что может быть воспринято чувствами, о чем можно помыслить, что можно пережить, испытать, увидеть во сне, — все это существует» (op. cit., p. 352). А значит, проблему нужно формулировать в онтологических терминах (существующее, реальное, несуществующее), а отнюдь не в терминах личное — безличное, телесное — бестелесное, поскольку в «первобытном» мышлении понятия эти не различались с той степенью четкости, которую приобрели они в «исторических» культурах. Все, что наделено маной, существует в онтологической плоскости, и потому является действенным, плодородным, плодовитым. А следовательно, нельзя говорить о «безличности» маны, ведь в

рамках архаической картины мира это понятие лишено всякого смысла. К тому же мы нигде не встречаем ману «гипостазированную», отделенную от предметов, космических феноменов, людей или иных существ. Более того: тщательный анализ показывает, что любой предмет, любое существо или космическое явление обладают маной благодаря посредничеству или вмешательству какого-то духа или же через контакт с эпифанией какого-нибудь божественного существа.

Отсюда следует, что представление о мане как о безличной магической силе совершенно неосновательно. И строить на этом фундаменте теорию некоего дорелигиозного этапа истории (когда господствовала якобы только и исключительно магия) значит допускать грубую ошибку. Впрочем, подобная теория опровергается тем фактом, что не все народы (а главное — не все первобытные народы) имели понятие о мане, а еще и тем обстоятельством, что магия — хотя и встречается в той или иной степени всюду — каждый раз выступает лишь в роли дополнения к религии. Но и этого мало: далеко не везде в духовной жизни «примитивных» обществ преобладает именно магия, зато в обществах более развитых она нередко достигает господствующего положения. (Магическая практика слабо развита на Фиджи и у австралийских курнаи; коряки и некоторые эскимосские племена занимаются магией меньше, чем соседние айны и самоеды, превосходящие их в культурном отношении и т. д.).

8. Структура иерофаний. — Вспомним, какую цель ставили мы перед собой, приводя примеры «потрясающих» или «поразительных» иерофаний, кратофаний, маны и т. п. Мы вовсе не стремились тщательно их проанализировать (это предполагало бы уже достаточно проясненные понятия сакрального, оппозиции «религия — магия» и т. д.), но лишь хотели проиллюстрировать — в порядке первого приближения — самые элементарные модальности сакрального. Подобные иерофаний и кратофаний всякий раз указывали на факт выбора: предмет выбора

представлял собой нечто сильное, действенное, плодовитое или устрашающее (даже если этот выбор осуществлялся через выделение необычного, нового, удивительного); избранное или представленное в этом качестве посредством иерофаний или кратофании, часто становилось опасным, запретным или несущим скверну. С этими иерофаниями (мы их называли кратофаниями) нередко соединялось представление о силе или действенности. Мы убедились, сколь опрометчиво прибегать в данной области к поспешным обобщениям: если, к примеру, мы можем судить о религиозном опыте (или профанном состоянии) известных коллективов лишь по феномену вхождения сакральной сущности в тело или в личность, то считать ману безличной силой ошибочно, а следовательно, разумнее было бы формулировать проблему в онтологических терминах и говорить, что все существующее полным и совершенным образом обладает маной. Наконец, мы установили, что оппозиция «личное — безличное» в архаическом духовном мире вообще не имеет определенного смысла и от нее лучше попросту отказаться.

Стоит, однако, подчеркнуть, что упоминаясь выше иерофании и кратофании отнюдь не исчерпывают религиозный опыт и религиозное мышление «примитивного» человека. Мы не знаем такой религии, которая сводилась бы исключительно к элементарным иерофаниям и кратофаниям. Иными словами, ни одну религию, даже самую «примитивную» (например, религию австралийских аборигенов, пигмеев и т. д.) невозможно свести на уровень элементарных иерофаний (мана, тотемизм, анимизм). Рядом с подобными, «одновалентными» религиозными представлениями мы постоянно обнаруживаем более или менее глубокие следы иного рода религиозного опыта и религиозных теорий, например, отзвуки культа Высшего Существа. То, что они не имеют особого значения в повседневной религиозной жизни племени, в данном случае неважно. У нас еще будет возможность убедиться в том, что в «первобытных» обществах практически всюду в той или иной мере обнаруживается вера в Высшее Существо всемогущего творца, который пребывает на небесах,

являя себя людям в уранических иерофаниях (§ 12); тем не менее, это высшее существо не играет почти никакой роли в культе, откуда его вытеснили другие религиозные силы (тотемизм, культ предков, солнечные и лунные мифологии, эпифании плодородия и т. д.). Исчезновение подобных высших существ из сферы действительной религиозной жизни представляет собой, разумеется, историческую проблему; оно обусловлено определенными факторами, которые можно отчасти установить. Но, хотя высшие существа во многом утратили свою прежнюю значимость, они принадлежат к религиозному наследию «первобытных» людей, а следовательно, не могут быть оставлены без внимания при общем анализе того опыта сакрального, который был доступен архаическому человечеству. Элементарные иерофании и кратофании необыкновенного и поразительного входят составной частью в систему архаического религиозного сознания, порой явно в нем преобладают, однако никогда не исчерпывают его вполне.

С другой стороны, эти элементарные иерофании и кратофании не всегда являются «закрытыми» или «одновалентными». Они способны если не увеличивать свое внутреннее религиозное содержание, то, по крайней мере, расширять свои внешние, формальные функции. В определенный исторический момент культовый камень обнаруживает определенную характеристику сакрального: камень этот показывает нам, что сакральное, словно скала, существует неким абсолютным, незыблемым и неизменным образом, будучи совершенно изъято из области становящегося. Данная онтофания культового камня (получившая особый религиозный смысл) может с течением времени приобрести новую «форму»; камню будут поклоняться уже не за то, что он открывает прямо и непосредственно (т. е. в качестве элементарной иерофании), но как элементу сакрального пространства (храма, алтаря и т. п.) или как эпифании бога (ср. § 74). Он и теперь является чем-то отличным от окружающей его среды; в силу избравшей его первоначальной иерофании он по-прежнему остается священным, однако приписываемое камню значение

меняется в соответствии с новой религиозной теорией, в состав которой эта иерофания вошла.

Мы встретим немало примеров подобной переоценки исконных иерофаний, ибо сама история религии есть в значительной степени история переоценки (или обесценения) различных форм сакрального, обнаруживающихся в процессе его развития. Идолопоклонство и иконоборчество представляют собой в этом смысле два естественных типа отношения человеческого духа к феномену иерофании; и обе эти позиции в равной мере обоснованы и оправданы. Ведь для того, кто познал новое откровение (Моисеев закон в семитском мире, христианство в сфере греко-римской цивилизации), прежние иерофании не просто теряют свой первоначальный смысл (проявление одной из модальностей сакрального), но становятся препятствиями на пути к более совершенной религиозной жизни. А значит, оправданием и объяснением для деятельности иконоборцев, к какой бы эпохе и к какой бы религии они ни принадлежали, служит как их собственный религиозный опыт, так и конкретный исторический момент, в который этот опыт стал реальностью. Современники откровения более «полного» и в большей степени соответствующего их духовным возможностям и культурному горизонту, они уже не в силах верить в религиозную ценность тех иерофаний, которые принимались на прежних этапах религиозной истории.

Но, с другой стороны, и противоположная позиция (названная нами для краткости идолопоклонством) также полностью оправдана и религиозным опытом, и историей. Эта позиция, состоящая — *grosso modo* — в сохранении и постоянной переоценке прежних иерофаний, обусловлена самой диалектикой сакрального, ибо сакральное всегда обнаруживается посредством «его-то, и в данном случае не имеет значения, будет ли это нечто (которое мы называли иерофанией) предметом из непосредственно окружающего нас мира или объектом безграничного космоса, божественным образом, символом,

моральным законом или даже идеей. Диалектический механизм остается прежним: явление сакрального через нечто иное; сакральное обнаруживает себя в предметах, мифах или символах — но оно никогда не открывается человеку непосредственно, целиком и во всей своей полноте. А значит, с высшей точки зрения священный камень, аватар Вишну, статуя Юпитера или эпифания Яхве одинаково истинны (или одинаково иллюзорны), — ввиду того простого факта, что во всех перечисленных примерах сакральное, обнаруживая себя, входит в некое тело и тем самым себя же ограничивает. Парадоксальный акт инкорпорации, благодаря которому и становятся возможными все виды иерофаний, от самых элементарных до высшего воплощения Логоса в Иисусе Христе, обнаруживается в истории религии всюду, и к этой проблеме мы еще вернемся. Пока же отметим, что позиция, обозначенная у нас как «идолопоклонство», основывается (сознательно или нет, неважно) именно на подобном восприятии всех существующих или возможных иерофаний с точки зрения их целостности и единства. Она «спасает» старые иерофаний, переоценивая их в новой религиозной плоскости и придавая им новые функции. В подтверждение сказанного приведем лишь два примера, относящиеся к различным историческим периодам и областям религиозного сознания.

9. Переоценка иерофаний. — Мы убедились (§ 5), что для первобытного человека все необыкновенное, грандиозное, новое может стать иерофанией и рассматриваться им как одно из проявлений сакрального. Племена конда в Танганьике известно высшее существо, Кьяла, или Леса, которое, подобно всем высшим существам африканских народов, обладает атрибутами небесного бога, всемогущего творца и защитника справедливости. Однако, Леса обнаруживает себя только в уранических иерофаниях: «Все крупное и большое, к какому бы роду оно ни принадлежало, например, огромный бык и даже большой козел, громадное дерево или любой иной объект значительных размеров, именуется Кьяла. Это, видимо, означает, что бог избрал подобные объекты в качестве своего временного обиталища. Если волны

озера яростно бушуют под ударами страшной грозы, туземцы говорят: это бог шествует по лону вод. Когда гул водопада кажется более грозным, чем обыкновенно, им слышится голос бога. Причина землетрясений — тяжелая поступь бога; молния — это Леса, нисходящий на землю в гневе своем... А иногда бог входит в тело льва или змеи, дабы, оставаясь некоторое время в этом облике, следить за человеческими поступками» (Frazer, *The Worship of Nature*, P- 159; tr. fr. *Les dieux du del*, p. 213). Точно также и у шиллуков имя Верховного Существа, Иуск, применяется по отношению ко всему чудесному, громадному или чудовищному, ко всему странному, ко всему тому, что шиллук не в состоянии понять (*ibid.*, 312; ср. Радин, цит. у Seligman, *La religion primitive*, 205).

В этих примерах речь идет о переоценке элементарных иерофаний и кратофаний поразительного и необыкновенного посредством включения их в эпифанию высшего существа; необычное, новое, редкое получают таким образом религиозную ценность в качестве особых модальностей Лесы или Йоука. Пока мы воздержимся от анализа различных слоев этого феномена, который позволил бы нам уточнить его «историю» и выяснить, предшествовала ли вера в верховное существо иерофаниям, или *vice versa*, или же эти религиозные явления существовали одновременно. Сейчас для нас важно другое: религиозный акт интеграции элементарных иерофаний в эпифанию верховного существа, представляющий собой один из вариантов «идолопоклонства», иначе говоря, того широкого и «всеприемлющего» взгляда, который в идолах, фетишах и физических феноменах видит ряд парадоксальных «овеществлений» божества. Данный пример тем более поучителен, что речь в нем идет об африканских племенах, чьи религиозные представления, как можно с полным основанием предположить, не: испытали сколько-нибудь существенного унифицирующего воздействия со стороны мистики или «официальной» теологии. А значит, мы вправе видеть здесь пример стихийного, естественного включения элементарных иерофаний в сложную концепцию верховного существа (личность,

творчество, всемогущество).

Второй пример продемонстрирует нам попытку оправдания позиции идолопоклонства с помощью методов весьма утонченной герменевтики. В индусской мистической школе Вайшнава любой материальный объект, которому народ поклоняется в течение многих веков, видя в нем одну из эпифаний великого Бога, называется арка («почести», «уважение», «почитание»). Это; может быть дерево туласи, камни салаграма или какой-нибудь идол Вишны. Мистики и теологи, однако, истолковывают эту парадоксальную эпифанию как один из моментов диалектики сакрального, которое, будучи свободным, абсолютным и вечным, тем не менее, проявляется в материальных, неустойчивых и обусловленных в своем существовании фрагментах окружающего мира. Согласно доктрине Вайшнава, вхождение Вишну в салаграма или в идол имеет сотериологическую цель (божество, в великой своей любви к людям, принимает, чтобы обнаружить себя, присущий падшему человеку «неполноценный» способ бытия). Здесь, однако, присутствует и теологический смысл: «овеществление» божества демонстрирует его свободу, способность принимать любые формы, а кроме того, свидетельствует о непостижимой, парадоксальной сущности сакрального, которое может вполне совпадать с профанным без всякого ущерба для своего собственного способа бытия. Парадокс этот превосходно описывает Локачарья: «Всеведущий, Вишну являет себя в арка, как если бы он был лишен всякого знания; дух — он являет себя материальным; истинный Бог — он показывает себя подвластным человеку; всемогущий — являет себя слабым; не ведающий забот — являет себя таким, как будто за ним следует ухаживать; недоступный (для чувств) — являет себя так, как будто его можно осязать».

Нам, вероятно, возразят, что речь здесь идет лишь о позднейшей интерпретации архаического, простонародного религиозного феномена мистиком и теологом; феномен же этот сам по себе отнюдь не обнаруживает всего того, что усматривают в нем

мистики и теологи. Но это возражение, на первый взгляд, столь разумное, не является, по нашему мнению, обоснованным. Совершенно верно: идола Вишну предшествуют по времени возвышенной мистике и утонченной теологии Локачарьи, как верно и то, что обыкновенный житель индийской деревни поклоняется арка просто потому, что видит в ней вместилище Вишну. Но разве эта религиозная оценка идола — так или иначе причастного, по мнению крестьянина, сущности Вишну — не выражает, не передает в конечном счете то же самое, что и утонченная интерпретация Локачарьи — по той простой причине, что и она есть акт придания религиозного смысла материальному объекту? — вот в чем вопрос. Короче говоря, теологи лишь излагают в более точных и ясных формулировках то, что стоит за парадоксом идола (и любой иерофании): сакральное способно обнаруживаться в профанном объекте.

Таким образом, любая, даже самая элементарная иерофания демонстрирует нам парадокс совпадения сакрального и профанного, бытия и небытия, абсолютного и относительного, вечного и становящегося. А мистики и теологи, подобные Локачарье, лишь истолковывают своим современникам парадокс иерофании. Подобное ясное и четкое истолкование означает, безусловно, переоценку данной иерофании, иначе говоря, ее интеграцию в новую религиозную систему. Ибо все различие между арка и герменевтикой Локачарьи сводится по сути дела к различию формулировок словесных оборотов: в случае с идолом парадокс совпадения сакрального и профанного выражен зримо и конкретно, вербальная же герменевтика передает его аналитически и описательно. Факт совпадения сакрального и профанного фактически означает прорыв, разлом на онтологическом уровне; об этом свидетельствует любая иерофания, ибо каждая из них показывает, открывает человеку сосуществование двух противоположных сущностей: сакрального и профанного, духа и материи, вечного и не-вечного. И тот факт, что диалектика иерофании, диалектика проявления сакрального в материальных объектах, по-прежнему составляет важную

проблему для столь утонченной и сложной теологии, какова теология Средних веков, доказывает, что диалектика эта остается кардинальным вопросом для любой религии. Можно, пожалуй, сказать, что все иерофании суть лишь прообразы чуда воплощения; что каждая из них есть лишь неудавшаяся попытка явить таинство соединения человека и Бога. Оккам, например, не колеблясь утверждает: «Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione Potest assumere lapidem aut lignum». А значит, морфология примитивных (первобытных) иерофаний не должна казаться абсурдной в перспективе христианской теологии: абсолютная свобода, которой обладает Бог, позволяет ему принимать какой угодно вид — даже форму камня или дерева. Мы пока избегаем термина «бог» и выражаем эту мысль так: сакральное обнаруживается в каком угодно облике, даже самом странном и нелепом. Короче говоря, парадоксально и непостижимо отнюдь не проявление сакрального в камне или дереве: парадоксален и непостижим уже тот факт, что сакральное вообще как-то себя являет, а следовательно, ограничивает себя и становится относительным².

10. Сложность «примитивных» религиозных феноменов. — С помощью приведенных выше примеров нам, как представляется, удалось обосновать несколько руководящих принципов: 1) сакральное качественно отлично от профанного; тем не менее, оно может проявляться в профанном мире в любом месте и каким угодно образом, поскольку обладает парадоксальной способностью преображать посредством иерофании любой космический объект (объект уже не является самим собой, т. е. космическим объектом, хотя внешне остается неизменным); 2) эта диалектика сакрального относится ко всем религиям, а не только к так называемым «примитивным религиозным формам». Она в равной мере обнаруживается как в «культе» камней и деревьев, так и в сложном индуистском понятии аватары или в высшем таинстве Воплощения; 3) мы нигде не встречаем только элементарные иерофании (кратофании необычного,

удивительного, нового; мана и т. п.); вместе с ними всякий раз обнаруживаются следы тех религиозных форм, которые с точки зрения эволюционистских концепций принято считать более высокими (верховные существа, нравственные правила, мифологии и т. д.); 4) даже если не учитывать следы этих высших религиозных форм, мы всюду находим систему, частью которой являются элементарные иерофании. Этими последними подобная система отнюдь не исчерпывается: ее образует весь религиозный опыт племени (мана, кратофании необычного и т. п., тотемизм, культ предков и т. д.); но кроме того, она включает в себя совокупность традиций теоретического свойства, которые невозможно свести к элементарным иерофаням: например, мифы о происхождении мира и человеческого рода, миологическое обоснование нынешнего положения человека, теоретическое осмысление обрядов, моральные концепции и т. п. На этот пункт следует обратить особое внимание.

Достаточно просмотреть несколько этнографических монографий (Спенсера и Гиллена или Штрелова об австралийцах; Чебеста или Триллеса — об африканских пигмеях; Гузинда — о фиджийцах), чтобы заметить: 1) религиозная жизнь «первобытных людей» выходит за те рамки, которыми мы обыкновенно склонны ограничивать религиозный опыт и религиозное мышление; 2) эта религиозная жизнь всюду довольно сложна и неоднозначна; простое и «одномерное» ее изображение, которое мы нередко встречаем в популярных или обобщающих работах, объясняется тем, что их авторы осуществляли (более или менее произвольный) отбор отдельных феноменов. Верно, что в общей системе религиозных представлений могут преобладать определенные формы (например, тотемизм в Австралии, мана в Меланезии, культ предков в Африке и т. д.), однако они никогда не исчерпывают ее вполне. С другой стороны, мы встречаем большое количество символов, разнообразных фактов космического, биологического или социального плана, идеограмм или идей, получивших религиозный смысл, хотя и их связь с конкретным религиозным опытом для нас, современных людей, не всегда ясна.

Нам, к примеру, понятно, что лунные циклы, времена года, сексуальная или социальная инициация или символика пространства могут обрести религиозную ценность для архаического человека, иначе говоря, стать иерофаниями, однако нам гораздо труднее осознать, в какой степени могут притязать на подобный статус физиологические процессы, подобные питанию и половому акту, или же такие идеограммы, как, например, «год». В общем, речь здесь идет о двоякой трудности: 1) принятия сакральности физиологической жизни во всей ее полноте; 2) признания в качестве иерофаний определенных теоретических конструкций (идеограммы, мифологемы, космические и моральные законы и т. п.).

В самом деле, одно из коренных отличий, разделяющих представителей архаических культур и современного человека, и состоит в неспособности этого последнего жить органической жизнью (прежде всего речь идет о сферах питания и эротике), воспринимая ее как таинство, как нечто священное. Самым надежным подтверждением своих теорий психоанализ и исторический материализм сочли ту важную роль, которую у народов, до сих пор остающихся на «этнографической» стадии развития, играют сексуальность и питание. Однако психоанализ и исторический материализм прошли мимо того факта, что эротизм и питание обладают для этих народов совершенно иным смыслом и, я бы даже сказал, совершенно иным назначением по сравнению с их восприятием в современных обществах. Для нас это всего лишь заурядные физиологические акты, тогда как люди архаических культур видят в них таинства, священные церемонии, посредством которых человек соединяется и приходит в некое соприкосновение с той силой, которая означает Жизнь как таковую. Далее увидим, что сила и Жизнь суть эпифании последней, глубочайшей реальности, а потому указанные выше элементарные «физиологические» акты превращаются для «первобытного» человека в обряд, с помощью которого он может приблизиться к реальности, войти в сферу истинного бытия, освободившись таким образом от пустого и бессмысленного

автоматизма «профанного» мира, мира становления и небытия.

Мы сможем убедиться в том, что всякий обряд заключается в воспроизведении архетипического поступка, совершенного *in illo tempore* (в начале «истории») предками или богами, а потому первобытный человек стремится посредством иерофаний сообщить истинно «бытийный» смысл самым банальным и обычным актам. Через процесс повторения обряд совпадает со своим «архетипом», упраздняя таким образом профанное время. Мы соприсутствуем тому же действию, совершаемому *in illo tempore*, на заре творения. А значит, превращая все физиологические акты в обряды, архаический человек стремится «выйти за пределы», прорвать границу времени (и становления) и проникнуть в сферу вечности. Здесь не место подробно останавливаться на функциях обряда, но уже сейчас следует специально указать на обычную для первобытного человека склонность трансформировать физиологические акты в ритуал, сообщая им тем самым духовную ценность. Принимая пищу или занимаясь любовью, «примитивный» человек входит в ту сферу, которая в конечном счете не имеет отношения к сексуальности и пищеварению как таковым. Это проявляется в различных опытах первого контакта с определенной реальностью (первые плоды нового урожая, первый половой акт), как и в любой иной деятельности, относящейся к питанию или эротике. Можно сказать, что в подобных случаях речь идет о не вполне ясном и осознанном религиозном опыте, отличном по своей структуре от того опыта, который выражен в иерофаниях необычного, поразительного, маны и т. п. Однако роль подобного опыта в жизни архаического человека несколько по этой причине не уменьшается, пусть даже она ввиду самой своей «непоясненной» природы может остаться незамеченной для сторонних наблюдателей. Это подтверждает наш предшествующий тезис: религиозная жизнь первобытных народов не сводится исключительно к категориям маны и к иерофаниям и кратофаниям поразительного и необычного. Весь религиозный опыт, даже тот, который недостаточно прояснен с точки зрения своей структуры,

обусловлен именно этим стремлением человека войти в область реального и священного, проникнув туда через фундаментальные физиологические акты, преобразованные в обряды. С другой стороны, в религиозной жизни любой человеческой группы, находящейся на этнографической стадии развития, всегда присутствует определенная доля теоретических элементов (символы, идеограммы, мифы космогонические и генеалогические и т. д.). Мы еще увидим, что человек архаической культуры считает подобные «истины» иерофаниями, — и не только потому, что они открывают некоторые стороны сакрального, но и по той причине, что с помощью этих истин человек «защищается» перед натиском небытия, перед пустым и бессодержательным потоком обыденности, иначе говоря, вырывается из тисков профанного мира. Не однажды утверждалось, что у первобытного человека слабо развито теоретическое мышление. Даже если это и так (а многие исследователи держатся иного мнения), следует иметь в виду то, о чем ученые слишком часто забывают: в процессе архаического мышления используются не только абстрактные понятия или концептуальные элементы, но и — в первую очередь — символы. Далее мы сможем убедиться в том, что «использование» символов происходит в соответствии с особой символической логикой. А значит, видимая «концептуальная» бедность первобытных культур свидетельствует не о неспособности создавать «теории», но о принадлежности этих культур к иному способу мышления, явно отличному от современного «стиля» мысли, основанного на методах и результатах эллинской спекуляции. Даже у наименее развитых в этнографическом смысле групп (например, у австралийцев, пигмеев, фиджийцев и т. д.) мы можем найти совокупность истин, входящих в состав стройной системы, иначе говоря, «теории». Подобная система истин представляет собой не просто «Weltanschauung», но и прагматическую онтологию (мы бы даже сказали — сотериологию), ибо с помощью этих «истин» первобытный человек пытается «прорваться» к бытию и таким образом спастись.

Мы увидим, что большинство актов, совершаемых человеком архаической культуры, суть, по его мысли, лишь воспроизведение исконного акта, который в начале времен совершило некое божественное существо или мифологический герой. Любой поступок обладает смыслом лишь постольку, поскольку он повторяет архетип, трансцендентный образец. А значит, цель подобного повторения в том, чтобы гарантировать соответствие поступка норме и правилу, «легализовать» его, придав ему онтологический статус, ибо только через воспроизведение прообраза может он стать истинным и реальным. Любые действия, совершаемые первобытным человеком, предполагают трансцендентную модель, и действия эти успешны лишь в той мере, в какой они являются реальными, образцовыми. Действие представляет собой одновременно церемонию, обряд (поскольку поднимает человека в область сакрального) и контакт с реальностью. Все эти беглые замечания предполагают массу деталей, прояснить которые мы сможем лишь тогда, когда в последующих главах обратимся к конкретным примерам. Однако в общем виде на них нужно было указать уже сейчас, чтобы выделить теоретический аспект религиозной жизни первобытного человека, остающийся, как правило, незамеченным.

Примечания. Глава 1.

1. Впрочем, мана не является панмеланезийским представлением: она неизвестна на Снтонг-Яве (к сев.-вост. от Соломоновых о-вов), на Вогео (Новая Гвинея, Hogbin, Mana, p. 268 sq.), на Вагававе, Тубетубе и т. д. (Capell, The word «мана», p. 92).

2. Можно было бы попытаться оправдать и спасти — в перспективе христианства — те иерофании, которые предшествовали чуду Воплощения, представив их в качестве последовательного ряда прообразов этого воплощения. Вместо того, чтобы в «языческих» модальностях сакрального (фетиши, идолы и т. п.) видеть лишь бессмысленные и извращенные фазы религиозного чувства, через которые прошло человечество, падшее в результате первородного греха, можно было бы попытаться интерпретировать их как отчаянные попытки предвосхитить тайну Воплощения. И тогда вся религиозная жизнь человечества — религиозная жизнь, выраженная в диалектике иерофании, — предстала бы с этой точки зрения лишь как вечное чаяние Христа.

Глава 2. НЕБО: БОГИ НЕБА, НЕБЕСНЫЕ ОБРЯДЫ И СИМВОЛЫ

11. Небесное сакральное. — Самая популярная в мире молитва обращается к «Нашему Отцу, который на Небесах». Вполне возможно, что и самая древняя молитва также была обращена к подобному небесному Отцу, что могло бы стать объяснением для слов одного африканца из племени эве: «Всюду, где есть Небо, существует Бог». Венская этнографическая школа, и в первую очередь — пастор В. Шмидт, автор самой обширной монографии о

происхождении идеи божества, пытается даже доказать существование исконного, первичного монотеизма, основываясь прежде всего на том факте, что небесные боги известны в самых примитивных обществах. Проблему первоначального монотеизма мы пока оставим в стороне. Как бы то ни было, совершенно бесспорно, что вера в божественное небесное существо, творца Вселенной и гаранта плодородия земли (благодаря изливаемым им дождям) является практически повсеместной. Подобные существа наделены предвидением и бесконечной мудростью; во время своего краткого пребывания на земле они установили нравственные правила и (во многих случаях) родовые обряды; они следят за соблюдением законов, поражая молнией тех, кто дерзает их преступить.

Но прежде чем обратиться к анализу нескольких божественных образов уранической структуры, попытаемся понять религиозное значение Неба самого по себе. Даже без помощи мифологических фантазий небо прямо и непосредственно обнаруживает свою трансцендентность, возвышенность, силу и сакральность. Простое созерцание небесного свода пробуждает в сознании первобытного человека религиозные чувства. Этот тезис не предполагает с необходимостью какого-либо небесного «натурализма», ведь для архаического мышления природа никогда не является исключительно «натуралистической», «естественной». Слова «простое созерцание небесного свода» получают совершенно особый смысл, если отнести их к первобытному человеку, открытому ежедневным чудесам и переживавшему их с такой силой и интенсивностью чувства, которые нам уже трудно себе представить. Небо являет себя таким, каким оно и есть на самом деле: необъятным и возвышенным. Небесный свод есть нечто в полном смысле слова «совершенно иное» по сравнению с той малостью, которую представляет собой человек с его жизненным пространством. Трансцендентная символика неба вытекает из простого осознания его бесконечной, недостижимой высоты, и вполне естественно, что определение «всевышний» становится одним из атрибутов божества. Высшие, недоступные для человека

звездные области обретают божественный престиж трансцендентного, значение абсолютной и незыблемой реальности. В этих сферах — обиталища богов; именно туда, посредством ритуалов небесного восхождения, попадают немногие избранные; туда же, согласно учению некоторых религий, возносятся души умерших. «Высота» есть категория, недоступная для человека как такового; она принадлежит по праву лишь сверхчеловеческим силам и существам; тот же, кто поднимается во время церемонии по ступеням храма или по ведущей на Небо ритуальной лестнице, уже не является в эту минуту человеком, а души усопших избранников, возносясь к небесам, оставляют внизу свою человеческую природу.

Все это прямо вытекает из одного лишь созерцания Неба — было бы, однако, грубейшей ошибкой считать подобный вывод чем-то вроде логической, рациональной операции. Ибо трансцендентная категория «высоты», «возвышенности», «сверхземного» и «бесконечного» открывается всему человеку; человеку в полноте всех его способностей, как умственных, так и душевных. Символизм есть непосредственная данность, открытая сознанию в его целостности, иначе говоря — человеку как таковому; человеку, сознающему свое место и свою роль в универсуме. Эти первоначальные, исконные откровения столь органически связаны с глубинной драмой человеческого существования, что один и тот же символизм обуславливает и определяет как деятельность подсознания человека, так и самые возвышенные проявления его духовной жизни. Следует особо подчеркнуть этот момент: символика и религиозное значение Неба не выводятся логическим путем из спокойно-беспристрастного, «объективного» созерцания небесного свода, — при этом, однако, они вовсе не являются продуктом одной лишь мифологической фантазии и иррационального религиозного опыта. Повторим еще раз: до всякого собственно религиозного осмысления Неба последнее ясно открывает человеку свое величие и превосходство. Трансцендентность, силу и неизменность Неба «символизирует» простым фактом своего существования. Небо существует, ибо оно

возвышенно, бесконечно, незыблемо и могущественно.

О том, что быть «возвышенным», находиться «вверху» само по себе означает быть «могущественным» (в религиозном смысле слова), и уже по этой одной причине изобиловать «сакральностью», свидетельствует этимология некоторых имен богов. У ирокезов все, чему присуща оренда, называется оки, между тем слово оки означает, по всей видимости, «тот, кто наверху, в вышине»; мы даже встречаем высшее небесное существо, именуемое Оке (Pettazzoni, Dio, I, 310; Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, II, 399). Племена сиу («Plain Indians» Северной Америки) обозначают магико-религиозную силу (мана, оренда и т. п.) с помощью термина вакан, фонетически очень близкого к словам вакан, ванкан, которые языке племени дакота имеют смысл «вверху, над чем-то». Солнце, луна, молния, ветер обладают вакан, и эта сила, хотя и весьма несовершенным образом, персонифицируется в Вакане. Миссионеры переводили Вакан как «Господь», но, строго говоря, Вакан — это высшее небесное существо, обнаруживающее себя прежде всего в молнии (Pettazzoni, 290 sq.; Schmidt, II, 402—405, 648—652).

Верховный бог маори именуется Ихо; ихо означает «возвышенный, пребывающий наверху» (Pettazzoni, 175). Неграм племени акпосо известен верховный бог Уволаву; смысл этого слова: «то, что вверху; высшие области» (ib., 244). Подобные примеры нетрудно умножить (ср. Pettazzoni, 358, п. 2). Вскоре мы увидим, что понятия «всевышний», «блистающий», «небо», с помощью которых цивилизованные народы выражали идею божества, уже присутствовали более или менее явно в архаических терминах. Величие и трансцендентность бога прямо и непосредственно открываются в недоступности, бесконечности, вечности и творческой силе Неба (дождь). Способ небесного бытия есть неисчерпаемая иерофания. А следовательно, все, что происходит в звездных сферах и в верхних слоях атмосферы, — периодическое обращение светил, движение облаков, метеоров, бури, громы и молнии, — все это моменты одной и той же

иерофании.

Трудно с точностью определить, когда эта иерофания персонифицировалась, иначе говоря, когда боги неба приобрели ясные очертания и заняли место сакральности неба как таковой. Достоверно одно: небесные божества с самого начала были божествами высшими, их иерофании, по-разному представленные и драматизированные в мифах, и в дальнейшем оставались иерофаниями ураническими, а то, что можно было бы назвать историей небесных божеств, есть в значительной степени история интуиции «силы», «творения», «законов» и «верховой власти». Произведем беглый обзор нескольких групп небесных божеств, чтобы лучше понять их природу и «историческую» судьбу.

12. Австралийские боги Неба. — Байаме, верховный бог племен юго-западной Австралии (камиларои, вирадьюри, юалайи), обитает на Небе по соседству с мощным водным потоком (Млечный Путь) и принимает там души невинных. Он восседает на хрустальном троне; солнце и луна — его «дети», его вестники на земле (в сущности — его «глаза», как, например, и у фиджийцев, халаквулупов, семангов и самоедов; ср. Schmidt, Ш, 1087). Гром — это его голос; по его воле идет Дождь, питая и оплодотворяя таким образом всю землю и покрывая ее зеленью, — в этом смысле он является также и «творцом», поскольку, будучи «self created», он создал все ex nihilo. Подобно другим небесным богам, Байаме все видит и все слышит (A. W. Howitt, *The natives tribes of south-east Australia*, 362 sq., 466 sq.; Pettazzoni, p. 2 sq.; W. Schmidt, I, 416; III, 846 sq.). Племена, живущие на восточном побережье Австралии (муринги и т. д.), знают аналогичное божественное существо — Дурамулун. Это эзотерическое имя (как, впрочем, и имя Байам) сообщают лишь тем, кто прошел инициацию; женщины и дети знают Дурамулуна только как «отца» (папанг) и «господина» (биамбам). Точно также и грубые глиняные идола бога демонстрируются публично лишь в ходе церемоний инициации, после чего их разбивают на куски и тщательно измельчают. Когда-то давно Дурамулун пробыл некоторое время на земле, учредив

обряды инициации, а затем возвратился на небо. Оттуда доносится его голос — гром; оттуда бог посылает дождь. Инициация, помимо всего прочего, состоит в торжественной демонстрации «ромба», т. е. куска дерева длиной ок. 15 см и шириной 3 см с отверстием на конце, через которое продевают веревочку. При вращении «ромб» издает звук, напоминающий гром или рев быка (отсюда его английское название «bull-roarer»). О тождестве «ромба» и Дурамулуна известно лишь посвященным. Непосвященным же эти таинственные звуки, доносящиеся по ночам из джунглей, внушают благоговейный страх, ибо кажутся им знаком приближения бога (Howitt, *The native tribes*, 494 sq., 528 sq.).

Верховное существо племени кулин называется Бунджиль, оно живет на самом высоком Небе, над «темным Небом» (вплоть до этого «темного Неба», подобного горе, могут подниматься знахари и колдуны; там их встречает другое божество, Гаргомик, которое ходатайствует за них перед Бунджилем; см. Howitt, *Op. cit.*, 490; ср. с вершиной горы, где находится существо, подчиненное Байаме; оно доставляет богу человеческие просьбы и приносит людям его ответы, Schmidt, III, 845, 868, 871). Именно Бунджиль создал землю, деревья, животных и самого человека (сотворив человека из глины, Бунджиль «вдохнул» в него душу через нос, рот и пупок). Однако, даровав своему сыну Бимбеалу власть над землей, а дочери Каракарук — власть над небом, Бунджиль удалился из мира. Теперь он живет где-то за облаками, с саблей в руке, подобно «владыке» (Schmidt, III, 656—717). Уранические признаки обнаруживаются и у других верховных богов Австралии. Почти все они являют свою волю посредством грома и молнии (например, Пульялана) или же ветра (Байаме), северного сияния (Мунгангауа), радуги (Бунджиль, Нурундере) и т. д. Мы видели, что звездное обиталище Байаме пересекает Млечный Путь; звезды служат чем-то вроде лагерных костров для Алтьиры и Тукуры (верховных богов племен аранда и лоритья; см. библиографию).

Таким образом, можно утверждать, что божественные существа

австралийских аборигенов в более или менее полном объеме сохраняют свою прямую и конкретную связь с Небом, с жизнью звезд и метеоров¹. О каждом из этих богов известно, что он сотворил землю и создал человека (т. е. мифического предка); во время своего краткого пребывания на земле бог открыл людям великие тайны (последние почти всегда сводятся к мифологической генеалогии племени и к эпифаниям грома, ср. «ромб»), установил гражданские и моральные законы. Это благой бог (его называют «Наш Отец»); он вознаграждает добродетельных людей и стоит на страже законов нравственности. Подобным богам принадлежит центральное место в обрядах инициации (например, у племен вирадьюри-кималарои и юин-кури); к ним даже прямо обращаются с молитвами (например, у юин и кури на юге Австралии). И все же вера в подобных богов нигде не является доминантой религиозного сознания: отличительная черта религиозности австралийских аборигенов — это отнюдь не вера в верховного создателя, обитающего на небесах, но тотемизм. Сходную ситуацию мы находим и в других районах; высшие небесные боги всюду оттесняются на периферию религиозной жизни и могут быть даже преданы почти полному забвению; господствующее место занимают другие сакральные силы, более доступные для человека, более близкие к его повседневному опыту и более полезные в практическом смысле.

13. Небесные боги Африки, Андаманских островов и т.д. — Так, например, Рисли и Геден обнаружили у коренных жителей Индии следы почти забытой веры в Верховного Бога; «скорее смутное воспоминание, нежели реальную, активную силу» (Geden, *Encyclopaedia of Religions and Ethies*, VI, 289); «бездеятельное высшее существо, к которому не относится прямо ни один культ» (Risley, *The people of India, Calcutta, 1908, 216 sq.*). Но какими бы стертыми и едва заметными ни были следы веры в это высшее небесное существо, они по-прежнему сохраняют связь с жизнью неба и небесных тел. На Андаманских островах, у одного из самых примитивных племен Азии, верховное существо именуется Пулугу; оно имеет антропоморфный облик (Schebesta, *Les Pygmées*, 161),

но обитает на небесах; гром — его голос, ветер — его дыхание, ураган — знак его гнева; ударом молнии Пулугу наказывает тех, кто преступает его заповеди. Пулугу ведомо все, однако в мысли человеческие он может проникать только днем (натуралистическая черта: всеведущий = всевидящий, ср. Pettazzoni, 96). Он создал себе супругу и произвел на свет детей. Рядом с его небесным жилищем находятся Солнце (женское существо) и Луна (мужское) вместе с их потомством, звездами. Когда Пулугу спит, наступает засуха; дождь означает, что бог сошел на землю в поисках пищи (на земле появляется растительность; Schmidt, Ursprung, I, 161 sq., III, 122 sq.). Пулугу создал мир и первочеловека по имени Томо. Размножившись, люди вынуждены были рассеяться по земле; после смерти Томо он стали постепенно забывать своего творца. Тогда Пулугу разгневался: страшный потоп поглотил землю, истребив род людской. Спаслось только три человека. Пулугу сжалился над ними, но люди по-прежнему оставались упрямы и непокорны. В последний раз напомнив человечеству о своих заповедях, Пулугу удалился — с тех пор люди его не видели. Миф об удаленности бога соответствует полному отсутствию его культа. Один из новейших исследователей, Поль Чебеста, пишет по этому поводу: «У андаманцев не существует никакого культа божества; они совершенно не знают молитв, жертвоприношений, просьб, благодарственных молебнов. Лишь страх перед Пулугу заставляет их соблюдать его заповеди, подчас довольно суровые (воздержание от определенных плодов в сезон дождей). Известные обычаи можно — с большой натяжкой — истолковать как некое подобие культа» (Les Rughmees, 163). К числу подобных обычаев принадлежит, например, «священное молчание» охотников, возвращающихся в свою деревню после удачной охоты.

У кочевых охотников племени селькнам (Огненная Земля) бога зовут Темакуэль; однако его имя по причине благоговейного страха никогда не произносится вслух. Обычно его называют со'онх-хаскан, т. е. «обитающий на небесах» И со'онх кас пемер, «тот, кто на небе». Это вечный, всемогущий, всеведущий Творец; однако, само дело творения завершали мифические Предки, созданные

верховным богом до того, как он удалился в надзвездную область. В настоящее время бог, обособившись от людей, сохраняет полное безразличие к земным делам. У него нет ни образов, ни жрецов. Он творец моральных законов, судья и, в конечном счете, владыка судеб человеческих. Тем не менее, люди обращаются к нему с молитвами лишь в случае болезни: «О ты, пребывающий на небесах, не отнимай у меня ребенка; он еще так мал!» Особые дары ему приносят только в периоды плохой погоды (ср. Martin Gusinde, *Das Hochste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland*, Festschrift Schmidt, 269—274).

Следы небесного верховного бога, почти исчезнувшего (или исчезающего) из реальной культовой практики, были обнаружены на всей территории африканского континента (см. библиографию). На смену ему пришли другие религиозные силы, и прежде всего — культ предков. «Следуя своему миросозерцанию, — пишет А. Б. Эллис, — негры, как правило, избирают верховным богом природы не Солнце, Луну или землю, а небесный свод» (Frazer, *The Worship of Nature*, 99). С другой стороны, знаменитая африканистка Мэри Кингсли полагает, что небесный свод — это бог бездеятельный и равнодушный; бог, о котором редко вспоминают (например, Ньян Купон у племени чвис, Нзаме и др. У бантуязычных племен). По мнению африканцев, «этот бог наделен громадной силой, однако не склонен ее обнаруживать» (M. Kingsley, *Travels In West Africa*, London, 1897, p. 508).

К проблеме «безразличия» этого великого бога мы вскоре вернемся. Пока же проанализируем его «небесную» структуру. Племя чис, к примеру, использует слово «Ньянкупон» — имя своего верховного бога — для обозначения неба и дождя. Туземцы говорят: Ньянкупон бом (Н. бьет), т. е. «гремит гром», Ньянкупон аба (Н. пришел), т. е. «идет дождь» (А. В. Эллис, цит. у Frazer'a, 99). Баила, бантуязычное племя в долине Кафу, верит в высшее существо, всемогущего творца, который обитает на небе и называется Леза. Однако в просторечии слово «Леза» выражает также и метеорологические феномены: «Леза падает на землю»

(идет дождь), «Леза пришел в ярость» (гремит гром) и т. д. (Smith u Dale, *The Ilaspeaking Peoples*, II, 198 sq.).

Племя сук называет свое верховное существо Торорут, т. е. Небо, а кроме того — Илат, т. е. Дождь (Frazer, 288). У негров в собственном смысле слова Нджаме (Ньяме) обозначает также небесную твердь (корень ньям, «блистать», «сверкать»; ср. *diu.*, § 20).

У большинства племен эве верховное существо именуется Маву (от слова ву, «распространять», «расстилать», «покрывать»). В то же время термин Маву обозначает небосвод и дождь. Небесная лазурь — это покрывало, за которым Маву прячет свое лицо; облака — его одежды и украшения; любимые цвета Маву — белый и голубой (жрецы этого бога не могут носить одеяния других цветов). Свет — это масло, которым бог натирает свое громадное тело. Он всеведущ и посылает людям дождь. Но, хотя ему и приносят регулярные жертвы, бог этот постепенно уходит из культовой практики (J. Spieth, *Der Religion der Eweer*, 5 sq.). У нильских масаев довольно важным божеством является Нгаи; это, впрочем, не мешает ему до сих пор сохранять уранические признаки: он невидим, обитает на небе, его дети — звезды и т. д. Согласно Холлису, «Энгаи» («Нгаи») буквально означает «дождь» (A. C. Hollis, *The Masai*, 264 sq.).

Индейцы павни признают Тирава атиус, «отца всех вещей», создателя всего сущего, дарующего жизнь. Чтобы направлять шаги человеческие, он сотворил звезды; молнии — это его взоры, а ветер — его дыхание. В культуре Тирава до сих пор сохраняется ярко выраженная символика неба. Тирава обитает далеко за облаками, в неподвижных и неизменных небесных сферах. Он превращается в благородный и возвышенный религиозно-мифологический образ. «Белые люди рассуждают о небесном Отце, мы же говорим о Тирава атиус, всевышнем Отце; однако мы не представляем себе Тирава в виде человека. Мы видим его во всех вещах... Каков его собственный облик, неведомо никому» (Pettazoni, 287).

14. «Deus otiosus» — бедность культа — т. е. прежде всего отсутствие священного календаря периодических обрядов — характерна для большинства небесных богов². Семанги с полуострова Малакка также знают верховное существо, Кари, Карей, или Та Педн, невидимое и превосходящее ростом человека. Строго говоря, семанги не называют его «бессмертным», однако утверждают, что он существует от века. Он создал все, кроме земли и человека, которые суть творения Пле, божества, подчиненного Та Педну (Skeat and Blagden, *Pagan races of the Malay peninsula*, II, 239, 297, 737, sq.). Эта уточняющая деталь весьма показательна: она демонстрирует нам народное понятие о трансцендентности и пассивности верховного божества, слишком далекого от человека, чтобы заниматься удовлетворением его бесчисленных потребностей, религиозных, хозяйственных и жизненных. Как и другие высшие уранические боги, Кари живет на небе и обнаруживает свой гнев тем, что мечет молнии; впрочем, само его имя обозначает «гром» («бурю», «грозу»). Он всеведущ, ибо видит все, что творится на земле. Поэтому Кари «в первую очередь законодатель, который управляет общественной жизнью обитателей леса и ревниво следит за соблюдением данных им заповедей» (Schebesta, *Les Rughmees*, 148). Однако, объектом религиозного поклонения в собственном смысле слова он не является; лишь тогда, когда бушует свирепый ураган, туземцы взывают к Кари и приносят ему искупительные жертвы³.

То же самое характерно и для большинства африканских племен: великий бог неба, высшее существо, всемогущий творец играет в их религиозной жизни весьма незначительную роль. Он слишком далек или слишком благ для того, чтобы нуждаться в культе как таковом, и лишь в крайних случаях к нему взывают о помощи. Так, например, йоруба с Невольничьего Берега верят в небесного бога, именуемого Олорун (букв. «Хозяин Неба»), который, начав дело творения, передал его завершение, равно как и управление сотворенным миром, низшему богу Обатала. Сам же Олорун

окончательно отошел от земных и человеческих дел; у племени йоруба не существует ни храмов, ни особых служителей этого верховного бога. Тем не менее, к нему, как к последней надежде, обращаются во времена самых страшных бедствий (Frazer, 119 sq.).

У племени фанг (французское Конго) Ндзаме, или Нзамби, играл некогда довольно важную роль в религиозной жизни (о чем можно судить по мифам и легендам), но теперь он отошел на второй план (Frazer, 135). Нзамби племен банту также представляет собой великого бога Неба, который постепенно исчез из культовой практики. Туземцы считают его всемогущим, благим и справедливым, но именно по этой причине они ему не поклоняются и не изображают его в каком-либо материальном облике, как это имеет место в отношении других богов и духов (Frazer, 142 sq.). У безонгов небесный творец Эфиле Мокулу не имеет собственного культа; к нему взывают лишь в момент принесения клятвы (ib., 149). Эзеро, бантуязычное племя в юго-западной Африке, называет своего верховного бога Ндъямби. Удалившись на небо, он передоверил управление человеческим родом низшим богам. Поэтому туземцы ему не поклоняются. «Зачем же будем мы приносить ему жертвы? — поясняет один из них. — Нам не приходится его бояться, ибо, в отличие от наших умерших предков (овакуру), он не делает нам никакого зла». Тем не менее, эзеро обращаются к нему с молитвами в случае неожиданной и необыкновенной удачи (ib., 150 sq.). Алунды, еще одно племя группы банту, полагают, что Нзамби чрезвычайно удален от людей и совершенно для них недоступен. Вся их религиозная жизнь сводится к страху перед духами и поклонению им; даже с мольбой о дожде они обращаются к акиши, т. е. к предкам (р. 168).

Тот же феномен мы встречаем у ангони, которые знают о верховном существе, но поклоняются предкам; у тумбуков, по мнению которых творец слишком «велик и неведом, чтобы интересоваться обычными людскими делами» (ib., 185); у вембов,

которые знают о существовании Лезы, но заботятся исключительно о предках; у вахехе, которые представляют себе высшее существо, Негрухи, всемогущим творцом, но кроме того знают, что истинная власть над этим миром принадлежит духам мертвых (масока), и именно им они поклоняются по-настоящему. Вачага, крупное бантуязычное племя, живущее у подножия Килиманджаро, почитает Рува, творца, доброго бога и хранителя нравственных законов. Он выступает деятельным персонажем мифов и преданий, однако его роль в религии довольно незначительна. Рува слишком добр и сострадателен, чтобы людям нужно было его страшиться; а потому все их заботы и внимание относятся к Духам умерших. И лишь тогда, когда молитвы и жертвы духам остаются без ответа, туземцы совершают жертвоприношения Рува (главным образом, в случае засухи и тяжелой болезни) (Frazer, 205 sq.; ср. библиографию).

То же самое можно сказать и о неграх Западной Африки, которые говорят на языке тши. Они совершенно не поклоняются богу Ньянкупону. нет культа, нет даже особых служителей; почести ему воздаются лишь в чрезвычайных обстоятельствах, в случаях страшного голода, эпидемии или же после урагана; тогда туземцы спрашивают своего бога, чем же они его оскорбили (Pettazzoni, 239). На вершине политеистического пантеона племени эве стоит Дзингбе («Всеобщий Отец»). В отличие от большинства других высших небесных существ Дзингбе имеет собственного жреца, дзизаи («жрец Неба»), который взывает к богу во время засухи: «О небо, тебе мы обязаны всем! Сколь страшна нынешняя засуха! Сделай же так, чтобы пошел дождь, пусть земля освежится и зацветут поля!» (Spieth, Die Religion der Eweer, 46 sq.).

Удаленность высшего небесного существа и его безразличие к земным делам превосходно выражены в поговорке племени гирияма (Восточная Африка), которые описывают своего бога так: «Мулугу (бог) — наверху, маны, души моих предков, — внизу (букв.: на земле)» (Le Roy, La religion des primitifs, 184).

Банту говорят: «Сотворив человека, бог утратил к нему всякий

интерес». То же самое в сущности повторяют и негрилло: «Бог удалился от нас!» (Trilles, *Les Pygmées*, 74). Племя фанг, живущее на равнинах экваториальной Африки, кратко излагает свою религиозную философию в следующей песне:

«Нзами (бог) — наверху, человек — внизу,
бог — это бог, человек — это человек,
Каждый на своем месте, каждый у себя дома».

Нзами не является объектом поклонения; фанги обращаются к нему лишь с мольбами о дожде (ib., 77). С просьбой о дожде взывают к своему Тсуни-Гоаму и готтентоты: «О Тсуни-Гоам, отец отцов и наш отец! Сотвори так, чтобы Нануб (т. е. облако) излил поток дождя!» Всеведущий Тсуни-Гоам знает о всех прегрешениях человеческих, по этой причине к нему обращаются со следующими словами: «О Тсуни-Гоам, ты один знаешь, что я невиновен!» (Pettazzoni, 198).

Обращаемые к этим богам молитвы превосходно резюмируют их небесную структуру. Пигмеи экваториальной Африки полагают, что посредством радуги бог (Кмвум) выказывает желание вступить с ними в некое общение. Вот почему, как только в небе появляется радуга, они берут свои луки, наводят их в ее сторону и начинают распевать «псалмы»: «Ты, победитель в битве, низверг гром, грохотавший со страшной силой и злобой. На нас ли он сердился?» и т. д. «Литания» завершается просьбой, обращенной к Радуге; ее умоляют выступить ходатаем за людей перед верховным небесным существом, дабы это последнее оставило гнев свой и не посылало больше людям гром и смерть (Trilles, *Les Pygmées*, 78, 79; *L'ame des Pygmées*, 109). Таким образом, Человек вспоминает о высшем божестве и о Небе лишь тогда, когда ему прямо и непосредственно грозит некая опасность, исходящая из небесной области; в остальное же время религиозное сознание человека поглощено нуждами повседневной жизни, а все обряды и вся его набожность обращены к тем силам, в чьей власти и находятся подобные нужды. Вполне очевидно, что все это не наносит никакого ущерба и нисколько не умаляет

независимости, величия и верховенства небесных существ; самое большее, о чем свидетельствует подобная позиция, так это о том, что «первобытный» человек (подобно человеку «цивилизованному»), перестав нуждаться в высших существах, с легкостью о них забывает; что суровая реальность человеческого существования вынуждает его чаще обращать свои взоры не к небу, а к земле, и что значение Неба вновь открывается ему лишь тогда, когда из небесных пределов исходит угроза смерти.

15. Новые божественные «формы», пришедшие на смену небесным богам. — В настоящее время высшие небесные существа нигде не играют первостепенной роли в первобытной религиозности. Так, в религии австралийских аборигенов доминирует тотемизм. В Полинезии характерной чертой религиозной жизни является весьма развитой «полидемонизм», или политеизм, хотя вера в верховное небесное божество или же в исконную божественную чету (см. ниже) обнаруживается и там. На острове Яп (Западные Каролинские острова) мы встречаем достаточно ясно выраженную веру в Иолофата (Олофол), верховное существо и благого творца, — фактически, однако, аборигены поклоняются духам (талиукан). Туземцы островов Ветар (Индонезия) практикуют фетишизм, тем не менее, им известно верховное существо, «Старик, обитающий на небе» (или на Солнце).

В Индонезии верховное божество Неба слилось с богом Солнца или оказалось им вытеснено. Например, И-лай (остров Целебес) ассимилировался с солнечным божеством, в котором, впрочем, туземцы видят продолжателя дела творения, начатого самим И-лаем; тот же феномен обнаружен на Тиморе и на бесчисленном множестве других островов (ср. Pettazzoni, 130 sq.).

В религиозной жизни Меланезии доминирует вера в ману; там, однако, существует и анимизм, а также следы верований в небесного бога. Анимизм составляет основу религиозного сознания на Фиджи, несмотря на остатки прежней веры в высшее

небесное божество. Это существо, Нденгеи, изображается в виде огромной змеи, скрывающейся в глубине пещеры; впрочем, иногда у Нденгеи лишь голова змеи, остальное же тело — из камня. Когда Нденгеи начинает шевелиться, дрожит вся земля. Как бы то ни было, именно Нденгеи считается творцом мира; он всеведущ, карает зло и т. д. (Pettazzoni, 155 sq.). Мы уже отмечали, что у африканских племен, даже у тех, которые сохраняют в более или менее нетронутом виде веру в высшее небесное существо, монотеизм, или «монолатрия», не являются основной чертой религиозной жизни. В религии индейцев дене преобладает культ духов и шаманизм; у них, однако, существует и верховный бог небесной природы, Юттоэре (что значит: «тот, кто обитает в вышине»).

В других регионах на представление об ураническом высшем существе наложилась идея лунного божества; так, к примеру, обстоит дело у туземцев островов Банкс (Codrington, *The Melaneseans*, 155 sq.) и на Новых Гебридах (Pettazzoni, 161). В чрезвычайно редких случаях — несомненно, под влиянием матриархата — высшее небесное божество — существо женского пола. Так, Гиндубухет (Новая Ирландия) сохраняет все атрибуты высшего уранического бога (пассивность и т. д.) и, однако, является существом женского пола. Здесь можно упомянуть женские (и животные) формы Пулугу, которые называются Билику и Олугу (A. P. Brown, *The Andaman Islands*, Cambridge, ch. 3), а также божество Камаитс индейцев беллачула (билчула) на северо-восточном побережье Тихого океана, «единственный известный нам в Северной Америке пример действительно верховного существа женского пола» (Alexander, *North American Mythology*, Boston, 1916, p. 273). Иногда великое женское божество вытесняет исконного небесного бога, как например, у тода и кави в Ассаме. В южной Индии высшее ураническое божество не играет почти никакой роли, поскольку религиозная жизнь целиком сводится к культу местных женских божеств, грама девата.

Довольно часто встречается мотив исконной четы — Неба

(мужского пола) и Земли (женского). Так, на индонезийском острове Кейсар основным объектом поклонения являются мужское начало Макаром мануве, обитающее на небе (а временами — на Солнце), и женское начало Макаром маваху, живущее на земле (Pettazoni, 134). Изначальная пара и соответствующий космогонический миф типичны для Полинезии и Меланезии; самой известной в этом отношении является чета Ранги и Папа у маори. Следы верований в исконную божественную чету встречаются также в Африке. У южных банту, и в частности у племен бавили и фьорт, высшее небесное божество Нзамби отходит на второй план, оставляя свое место и даже имя божеству Земли, о культовых тайнах которого сообщается исключительно женщинами (ib., 210 sq.; Frazer, 130 sq.). Мифологическая тема пары Небо—Земля обнаруживается в Южной Калифорнии (брат и сестра, от их союза произошли все вещи), у индейцев пима в Новой Мексике, у индейцев прерий (Plain Indians), у сиу и поуни, на Антильских островах (ср. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, 301 sq.).

16. Слияние и замена. — Как видим, высшее небесное божество всюду уступает место другим религиозным феноменам. Конкретная морфология этого замещения довольно разнообразна, но смысл процесса один и тот же: переход от трансцендентности и пассивности небесных существ к Динамичным, деятельным, близким и легкодоступным религиозным формам. Можно сказать, что в данном случае мы становимся свидетелями «постепенного нисхождения сакрального в сферу конкретного»; жизнь человека и его непосредственное космическое окружение все более и более «насыщаются» сакральным содержанием. Вера в Ману, оренду, вакан и т. п. создает для человека новую религиозную ситуацию, отличную от прежнего положения, которое занимал он перед лицом высшего небесного существа. Изменяется сама структура религиозного опыта, ведь Дурамулун или Тирава являют себя человеку совсем не так, как например, грама девата или духи умерших. Эта замена всегда означает победу динамичных, драматических, богатых мифологическим содержанием форм над

высшим небесным существом, существом возвышенным и благородным, однако далеким и бездеятельным.

Так, у маори Новой Зеландии бог Ранги, хотя и фигурирует в мифах, предметом поклонения не является: место его занял Тангароа, верховный (солнечный?) бог пантеона маори. В Меланезии мы всюду встречаем миф о двух братьях, умном и глупом (две фазы луны), созданных верховным божеством, которого они со временем и сменили. Как правило, высшее существо уступает место созданному им самим демиургу, который от его имени и согласно его указаниям приводит в порядок мир (или же некоему солнечному божеству). Так, у некоторых бантуязычных племен демиург Ункулункулу является творцом человеческого рода; он, однако, подчинен высшему небесному существу Утиксо (впоследствии, впрочем, отодвинутому им на второй план). У индейцев племени тлинкит (северо-восточное побережье Тихого океана) важнейшим божеством является Ворон, герой и исконный демиург, который творит мир (точнее, упорядочивает и организует его, повсюду распространяя цивилизацию и культуру), создает и освобождает солнце и т. д. (Schmidt, 11, 390). Порой, однако, он совершает все это по приказу более высокого божественного существа (например, собственного сына). У индейцев тупи (гуарани) Тамоши (Тамои) — это мифический предок, демиург с функциями Солнца, пришедший на смену небесному существу.

В Северной Америке верховному небесному существу свойственна, как правило, тенденция к постепенному слиянию с мифологической персонификацией грома и ветра, представленной в виде огромной птицы (ворона и т. д.); от взмаха его крыльев рождается ветер, его язык — молния и т. д. (Rendel Harris, Boanerges, 13 sq.; Schmidt, II, 44 sq.; 226 sq.; 299 sq.). Гром с самого начала был важнейшим атрибутом небесных богов и остался таковым впоследствии. Иногда этот элемент выделяется и становится автономным. Так, например, индейцы сиу считают, что звезды, метеоры, Солнце, Луна, гром — но прежде всего гром —

насыщены ваканом. Индейцы канса говорят, что своего бога Вакана они никогда не видели, зато часто слышали его голос в раскатах грома. У племени Дакота Вакантанка представляет собой в действительности «слово, обозначающее гром» (Dorsey). Под именем Ваканда омаха почитают гром, которому посвящен настоящий культ: в начале йены индейцы поднимаются на холмы, где курят в его честь и приносят ему в дар табак (Pettazzoni, 290). Алгонкины дают обеты Шебениатану («человеку, обитающему наверху») всякий раз, когда им угрожает буря или гром кажется неминуемым.

Мы видели (§ 12), что в австралийских ритуалах инициации эпифанию грома предваряет своеобразное гудение так называемого «ромба». Тот же предмет и тот же церемониал сохранились и в орфических обрядах посвящения. Во всех мифологиях молния представляет собой главное орудие бога неба; место, в которое она попадает (*enelysion* у греков, *fulguritum* у римлян; ср. Usener, *Kleine Schriften*, IV, 478), и пораженный ею человек становится священным. Величие и престиж верховного божества переходят на то дерево (дуб), в которое молния попадает чаще всего (приведем в пример хотя бы дуб Зевса в Додоне, Капитолийского Юпитера в Риме, дуб Донара недалеко от Гайсмара, священный дуб в прусском святилище Ромове, дуб Перуна у славян). Многочисленные верования, так или иначе связанные с представлением о святости грома, широко распространены по всей земле. В так называемых «гром-камнях» (по большей части это доисторические кремни) видели наконечники стрел молнии; им поклонялись и хранили их с особым благоговением (§ 78). Все, что обрушивается на землю с огромной высоты, причастно сакральности неба, по этой причине почитались метеориты, насыщенные, как предполагалось, сакральной силой звездных сфер (Eliade, *Metallurgy*, 3 sq.)⁴.

17. Древность небесных высших существ. — Мы не можем утверждать с определенностью, что первым и единственным верованием первобытного человека было поклонение небесным

существам, а все прочие религиозные формы появились позже и представляют собой результат постепенного упадка исконного культа. Вера в верховное небесное существо очень часто обнаруживается в самых архаических обществах (пигмеи, австралийцы, фиджийцы); тем не менее мы находим ее не в каждом из них (ее нет, например, у племен ведда и кубу на острове Тасмания и т. д.). Кроме того, нам не кажется, что подобная вера непременно должна исключать любую иную форму религиозной жизни. Не подлежит сомнению, что еще в незапамятные времена трансцендентность и всемогущество сакрального могли открыться человеку через опыт восприятия небесных феноменов. До всяких мифологических фантазий и прежде любого рационального осмысления небо само по себе предстало перед человеком как область божественная в высшем смысле слова. И тем не менее, одновременно с этой уранической иерофанией могло существовать бесчисленное множество других.

Одно можно утверждать с уверенностью: небесные иерофании и вера в небесное верховное существо в целом уступили место другим религиозным представлениям. Не входя в детали, отметим, что в свое время подобные верования в высшие небесные существа находились, бесспорно, в самом центре религиозной жизни, а отнюдь не на ее периферии, как это характерно для современных нам первобытных обществ. Нынешняя же бедность культа уранических богов просто-напросто свидетельствует о том, что культовую сферу целиком подчинили себе другие религиозные феномены, — отсюда, однако, вовсе не следует, будто небесные божества представляют собой абстрактные, теоретические конструкции, созданные первобытным человеком или хотя бы «жрецами», или что эти последние не вступали или не могли вступать с подобными божествами в собственно религиозные отношения. К тому же «неразвитость культа» означает в сущности лишь отсутствие регулярного религиозного календаря, ведь каждое из этих небесных существ, пусть спорадически, от случая к случаю, но все же почитается посредством молитв, жертвоприношений и т. п. А иногда мы имеем дело с самым

настоящим культом: в пример здесь можно привести ритуальные празднества североамериканских индейцев, посвященные этим высшим существам (Тиравва, Шеббениатан, Авонавилона). Еще чаще подобные примеры встречаются в Африке: ночные пляски бушменов в честь Цагна, регулярный культ Уволува у акпосов (особые жрецы, места поклонения, жертвы); периодические человеческие жертвоприношения в честь Аба-си Абумо (Грохочущего) у племени ибибио; алтари Абаси, до сих пор существующие во дворе каждого дома у жителей Калабара (соседей ибибио); молитвы и жертвы в честь Лезы и т. д. Конды почитают своего верховного бога Мбамбу песнопениями, танцами и молитвами: «Мбамба, сделай так, чтобы поскорее становились большими наши дети, чтобы умножился наш скот, чтобы хорошо росли кукуруза и картофель! А все болезни прогони прочь!» (Frazer, 190). Племя вашага посвящает жертвы и молитвы Руве: «О владыка, о небесный муж! Прими от нас в дар это животное! Умоляем тебя, повелитель: избавь и сохрани нас от поразившей наши края болезни!» Набожные люди молятся Руве утром и вечером, не сопровождая, однако, свои молитвы жертвоприношениями (ifr., 212 sq.). В жертву Мулугу приносят козлов; племя акикуи жертвует богу Энгаи баранов и первые плоды нового урожая (Л., 248 sq.).

Анализ различных исторических слоев в религиозных представлениях австралийских аборигенов ясно показывает, что в центре архаической Религиозности стоят небесные божества. В прежние времена Мунганауа жил на земле, среди людей; лишь впоследствии он их оставил, удалившись на небо. Миф о постепенном удалении божественных существ в той или иной степени обнаруживается в Австралии практически всюду. Во всяком случае, веру в эти небесные существа не так уж просто вывести из каких-либо иных, более ранних религиозных представлений. Некоторые, например, утверждали, что ее источник — культ предков, однако на юго-востоке Австралии (т. е. в одном из самых древних этнографических слоев) культ этот полностью отсутствует (Schmidt, III, 106). Именно там, где

церемонии инициации сохраняют наибольшее значение (на юго-востоке Австралии), мы обнаруживаем представление о небесном божестве, связанном с совершением тайных обрядов. И напротив, там, где эзотеризм находится в стадии исчезновения (как, например, у большинства племен центральной Австралии — арунта и лоритья), небесное божество лишено всякого собственно религиозного, культового значения, сохраняясь лишь в сфере мифа, — неоспоримое свидетельство того, что когда-то вера в небесного бога (Альтьера, Тукура) была гораздо более сильной и распространенной. Благодаря инициации осуществляется знакомство с истинной теофанией, с мифическим происхождением рода, с корпусом моральных и социальных законов, — одним словом, с общим положением человека в мире. Таким образом, инициация — это не только ритуал возрождения, но и познавательный акт. Познание, постижение мира в его целостности, разгадка тайн космического единства, открытие последних причин, лежащих в основе всего сущего, — все это становится возможным через созерцание неба, благодаря небесной иерофании и верховным ураническим божествам.

И однако, мы бы допустили грубейшую ошибку, увидев в подобных действиях и размышлениях одну лишь рациональную, умозрительную сторону (как это делает, например, В. Шмидт). Напротив, здесь перед нами акты, совершаемые целостным человеком, человеком, которого, несомненно, уже мучает проблема причинности, но который, — и это главное — уже знает, а точнее, ощущает себя прямо и непосредственно «погруженным» в другую проблему, проблему существования. Все эти метафизические по своему характеру открытия (происхождение человечества, священная история богов и предков, метаморфозы, значение символов, тайные имена богов и т. д.); открытия, совершаемые в рамках обрядов инициации, призваны не только удовлетворить свойственную неопиту жажду познания, но прежде всего — повысить его общую «экзистенциальную» энергию, гарантировать полноту и непрерывность жизненного процесса, обеспечить лучший удел после смерти и т. д.

В качестве резюме можно отметить следующее: в высшей степени показателен тот факт, что в самых архаических пластах религии австралийских аборигенов, а именно в структуре обрядов инициации, обнаруживается присутствие уранических божеств. Подобная инициация, еще раз это подчеркнем, обеспечивает духовное возрождение посвященного, и при этом открывает ему тайны метафизического порядка: в одно и то же время она служит потребностям жизни, силы и дознания. Она демонстрирует тесную связь между теофанией (поскольку ритуал посвящения открывает истинную природу и настоящее имя божества), сотериологией (поскольку любой, даже самый элементарный обряд инициации, обеспечивает спасение неопита) и метафизикой (откровения, относящиеся к первопричине и происхождению Вселенной, истокам человеческого рода и т. д.). Однако в центре тайных ритуалов находится небесное божество — то самое божество, которое создало некогда весь этот мир, сотворило человека и снизошло на землю, чтобы дать человеческому роду культуру и учредить обряды посвящения.

Эта прерогатива уранических богов — являющихся изначально не только всемогущими творцами, но и существами всевидящими, «мудрыми» в высшем смысле слова, — объясняет их последующее превращение в некоторых религиях в абстрактные божественные образы, в персонифицированные понятия, призванные истолковывать для человека Вселенную или выражать то, что является глубочайшей, абсолютной реальностью Космоса. Ихо, небесный бог аборигенов Новой Зеландии, о котором узнают из эзотерических учений жрецов одни лишь посвященные, представляет собой скорее философское понятие, нежели божество в собственном смысле слов» (Pettazzoni, 174). Другие уранические боги — например, Нзамби у банту, Суссистинако у американских сиу — не имеют пола; факт абстрагирования от подобного признака указывает на трансформацию божества в метафизический принцип. В самом деле, бог Авонавилона мыслится индейцами дзуни лишенным всех индивидуальных черт;

с разным основанием в нем можно видеть как мужское, так и женское существо (Ланг называет его «He-She»)5.

Превратиться же в философские понятия верховные боги неба могли по той причине, что и сама ураническая иерофания была способна к трансформации в метафизическое откровение, иначе говоря, потому что через созерцание Неба как таковое открывалась не только бренность человека и неизмеримое превосходство божества, но и сакральность познания, сакральность духовной «силы». Божественный источник и сакральный смысл познания, всемогущество Того, кто видит и понимает, Того, кто «знает», ибо всюду находится, все видит, все создал и над всем господствует, нигде не раскрывались столь же полным и совершенным образом, как при взгляде на дневной небосвод или на усыпанную звездами небесную твердь.

Разумеется, современному мышлению подобные божества с их неясными мифологическими контурами (Ихо, Брахман и т. д.) кажутся весьма абстрактными, а потому мы склонны видеть в них не богов в собственном смысле слова, но скорее некие философские понятия. Не стоит, однако, забывать, что для создавшего эти образы первобытного человека «знание», «ведение» были — и остались — эпифаниями «могущества», эпифаниями «сакральной силы». Ибо тот, кто все видит и все знает, тот есть все и может все. В некоторых случаях подобные верховные существа небесного происхождения трансформировались в «фундамент» Вселенной, в творцов, распорядителей и стражей космических ритмов, постепенно совпадая либо с понятием первопричины, первопринципа, или метафизической сущности Мира, либо с Законом, иначе говоря, с тем, что является вечным и универсальным в преходящих и становящихся феноменах, и что сами боги не в силах отменить.

18. Боги Неба у арктических и финно-угорских народов. — Переходя от религий «примитивных» народов к так называемым «политеистическим» религиям, мы обнаруживаем, что основное различие между ними заключается в том, что последние имеют

собственную «историю». «История», разумеется, влияла и на первобытные теофании, и ни один из небесных богов первобытных народов не сохранился в «чистом» виде, в исконной своей форме. Их «формы» изменялись — либо под внешним воздействием, либо вследствие того простого факта, что их «носителем» было устное предание. И все же на религии политеистические ход истории оказал воздействие несравненно более мощное. Религиозные представления, равно как и вся духовная и умственная жизнь этих народов — творцов истории, претерпевали разнообразные влияния, вступали в тесные контакты, испытывали радикальные перевороты, а иногда переживали глубокий упадок. Божественные «образы» точно так же, как и все иные «образы», выработанные цивилизацией подобного типа, обнаруживают в своей структуре огромное количество самых разнородных элементов. К счастью для исследователей, в религиозной жизни и в порожденных ею формах и продуктах господствует то, что можно было бы назвать «стремлением к архетипу». Какими бы многочисленными и разнообразными ни были элементы, причастные к возникновению данного религиозного феномена (т. е. образа божества, обряда, ритуала, мифа, культа), они постоянно тяготеют к своему архетипу. А следовательно, в нашем кратком анализе небесных божеств политеистических религий мы сможем оставить в стороне историю каждого из них, когда будем заниматься их структурой и судьбой, ибо все эти божества, вопреки предшествующей «истории», стремятся вновь обрести исконную «форму», вернуться к прообразу. Это, конечно, не означает, что структура этих небесных божеств сама по себе проста или что мы в ходе нашего анализа вправе прибегать к чрезмерному упрощению.

Первый новый элемент, который обнаружился в этих богах по сравнению с божественными образами, занимавшими нас в предыдущих параграфах, это принадлежащая им верховная власть. Ибо в данном случае теофания уже не сводится исключительно к небесным и метеорологическим феноменам, а могущество этих богов проявляется не только через сотворение

космоса. Они становятся «владыками», вселенскими; «властителями». А значит, ведя речь о так называемых политеистических религиях, мы уже не вправе говорить о богах неба, не принимая при этом в расчет новый фактор, т. е. верховную власть; проистекая из небесных прерогатив, этот новый элемент, тем не менее, представляет собой по своей внутренней природе новый тип религиозного осмысления «силы» и «могущества» и вносит существенные коррективы в облик самого божества.

Наш краткий анализ мы начнем с верховных небесных божеств, почитавшихся арктическими народами и кочевниками Северной и Центральной Азии. Самоеды поклоняются Нуму, богу, который обитает на небе (или даже на седьмом ярусе неба) и чье имя означает «небо» (A. Castren, *Reisen im Norden*, S. 231 sq.). Было бы, однако, ошибкой отождествлять его с небом физическим, поскольку, как указывает В. Шмидт (*Ursprung*, III, 357), самоеды считают Нума и небом, и землей, иначе говоря, видят в нем Вселенную в ее целостности. У коряков высшее божество именуется «Тот, кто наверху», «Владыка высоты», «Надзирающий», «Сущий», «Сила», ««Мир». Айнам он известен как «божественный Властитель неба», «небесный Бог», «божественный Творец миров», «Защитник», но кроме того и как Камуи, т. е. просто «Небо» (Batchelor, *The Ainu*, 248 sq., 258 sq.). Верховное божество коряков обитает в «небесном селении». Центральные эскимосы считают, что их высший бог живет на небе; называется он «небесным Существом» (ср. Schmidt, III, 345). Конечно, образ верховного бога арктических народов не исчерпывается подобными именами и функциями. Это прежде всего всемогущий, а часто и единственный бог, владыка Вселенной. Однако архаичные, небесные элементы его иерофаний вполне очевидны; подобно «первобытным» небесным божествам, этот бог соседствует в религиозном сознании народов Арктики с низшими богами и с духами. Порой к нему обращаются только после того, как молитвы, обращенные к духам, остаются неисполненными. Тем не менее, именно ему предназначаются

голова и длинные кости приносимого в жертву животного, тогда как духи и хтоническо-инфернальные божества получают лишь теплую кровь (A.. Gahs, Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer bei Renntiervolkern, S. 231 sq.)⁶.

По-монгольски верховное божество называется тенгри, т. е. «небо» (ср. также тенгери у бурятов, тэнгере у волжских татар, тингир у бельтиров, тангара у якутов и, вероятно, тура у чувашей; Harva-Holmberg, Die religibsen VorA stellungen der altaischen Volkern, 141 sq.). У черемисов верховный небесный бог именуется Юме, по исходному смыслу — «Небо» (Holmberg, Relig. d. Tscheremissen, 63). Самое распространенное имя божества у остяков и вогулов — Нум-Турем, «вышний Турем», или «Турем, обитающий в вышине» (Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volker, II, 250). У живущих южнее иртышских остяков имя небесного божества происходит от сэнке; первоначальное значение этого слова «светлый», «сверкающий», «свет» (Karjalainen, II, 260), например, Нум-сэнке («Вышний Сэнке»), Йэм-сэнке («Добрый Сэнке») и т. д.⁷

Описание природы и функций бога небес можно дополнить некоторыми другими титулами и эпитетами. Бельтиры молятся «милосерднейшему Хану» (Кайра-Кан) и «вождю» (кахан; Harva, Rel. Vorst. 144). Минусинские татары называют верховного бога «Творцом Земли» (кэр кайани; p. 149), якуты — «мудрым Владыкой-Создателем» (юрюнг айы тойон) или «высочайшим Повелителем» (ар тойон), алтайские татары — «Великим» (ульган, ульген) или «Величайшим» (бай ульган), а в своих молитвах употребляют также обороты «белый свет» (ак айас; ср. остяцкое сэнке) и «светлейший, блистающий Хан» (айас кан; ib., 154). Остяки и вогулы прибавляют к имени турем эпитеты «великий», «светлый», «золотой», «мудрый», «высочайший», «мой Отец, Владыка и Повелитель», «добрый золотой свет с вышины» и т. д. (Karjalainen, II, 250). В молитвах и литературных текстах бог неба часто именуется «Отцом» (Harva, 284).

Простое перечисление этих имен и титулов ясно показывает, что

урало-алтайское верховное божество обладает признаками владыки, творца и небесного бога. Он обитает на небе (ср. Karjalainen, II, 257), на седьмом, девятом и даже на шестнадцатом небе (Бай ульген; ср. § 33). Его трон воздвигнут в самой высокой точке неба или на вершине космической горы (§ 143). Абаканские татары говорят также о «Небосводе», «Тверди» небесного бога, буряты — о «доме, который сияет золотом и серебром», а алтайцы — о «Двор-Це» (орго) с «золотыми воротами» и «золотым трон» (Harva, Relig. Vorst., 154). У бога есть сыновья и дочери (ib., 156 sq.); его окружают слуги и вестники (с ними, во время своего магического восхождения на небо, встречаются шаманы). Один из них, яйик, живет на земле, выполняя роль посредника между ульгеном и людьми, другой, суила, следит за поведением людей и обо всем доносит владыке (ib., 155 sq.). Но мы не находим у урало-алтайских народов мифа об иерогамии, хотя буряты в своих молитвах именуют небо «Отцом», а землю — «Матерью» (ib., 152).

Верховный небесный бог является творцом земли и человека. Он «создатель всех вещей» и «Отец». Он сотворил вещи видимые и невидимые; благодаря ему плодоносит земля (Harva, 144; Karjalainen, 254). Согласно представлениям вогулов, Нуми-тарем не только создал человеческий род, но и просветил его; именно он научил людей ловить рыбу и т. д. (Karjalainen, 254). Идея творения тесно связана с понятием космического закона. Небо — прообраз всеобщего порядка; небесный бог гарантирует вечность и непреложность космических ритмов, а также равновесие и устойчивость человеческих обществ. Он — «Вождь», «Владыка», «Хан», иначе говоря — повелитель Вселенной. А значит, его повеления надлежит исполнять (в титулах бога ясно выраженья понятия «заповеди», «устроителя», «распорядителя»; ср. Harva, 144). Монголы верят, что Небо видит все, и потому, принося клятву, они восклицают: «Да будет это ведомо Небу!» или «Да будет этому свидетелем Небо!» (ibid., 150). В небесных знамениях (кометы, засухи) они усматривают откровения и знаки божественной воли. Всезрящий и всеведущий творец, страж законов, небесный бог является космократором; он, однако, не осуществляет свое

господство прямо и непосредственно: когда возникают политические образования, бог правит ими через своих представителей на земле, ханов.

В послании, которое Мангу-Хан отправил через Рюйсброка королю Франции, мы находим самый ясный и недвусмысленный «символ веры» монгольской расы: «Воля предвечного такова: Лишь один вечный Бог на небе, и лишь один владыка будет отныне на земле — Чингис-хан, сын Бога!». А на печати самого Чингис-хана красуется следующая надпись: «Бог — на небе, Хан — на земле. Печать повелителя земли». Подобное понятие об универсальном монархе, сыне или земном представителе небесного владыки, встречается также у китайцев (равно как и у некоторых народов Полинезии). В древнекитайских письменных памятниках бог Неба имел два имени: Тянь («небо» и «бог неба») и Шан-ди («Верховный Владыка», «Всевышний Государь»). Небо — хранитель космического порядка, высший повелитель, обитающий над девятью небесными сферами. «Небо — это династическое провидение, мудрая и пронизательная сила, защищающая справедливость. Небо — божество присяги, а потому люди клянутся сиянием дня и светом утренней зари, призывают в свидетели голубой небосвод, небесную лазурь, небо, ярко сверкающее в вышине и т. д.» (Granet, *La religion des Chinois*, 57).

Император — «Сын Неба», Тянь-цзы, представитель небесного бога на земле. В монгольском языке китайскому тянь-минь, «приказ, воля неба», соответствует слово дзайаган. Верховный владыка обеспечивает не только правильное устройство и функционирование общества, но также и плодородие земли и регулярное чередование космических циклов. Когда же происходит сейсмическая катастрофа или какое-то иное грандиозное бедствие, китайский государь исповедуется в своих грехах и совершает обряд очищения. В книге Шицзин царь жалуется во время страшной засухи: «Небо обрушило на землю смерть и ужасные муки — в каком же преступлении обвиняет оно нас ныне?.. Пусть же опустошение и гибель, постигшие страну, падут

на меня одного!» Ведь император — «муж единственный», ибо только он — символ космического порядка и страж законов.

Понятийный комплекс «Небо — Творец — Владыка Вселенной — Гарант космического порядка и продолжения жизни на земле» дополняется характерным признаком небесных божеств — пассивностью. Правда, в крупных политических образованиях (Китай, монгольские державы) представление об активности, силе и могуществе небесного бога подкрепляется мифом о верховной власти и самим фактом существования огромной империи. Там же, где «история» как таковая не оказывает влияния, небесное божество урало-алтайских народов обнаруживает явную тенденцию к тому, чтобы превратиться в сознании своих почитателей в нечто отдаленное и бездеятельное. Некоторые алтайские народы полагают, что бог неба живет чрезвычайно далеко и совершенно не интересуется человеческими поступками. Так, у тунгусов буга («Небо», «Мир») всеведущ, однако не вмешивается в людские дела и даже не карает злых. Юрюнг айы тойон, или айбит ага («Отец» Ага) якутов живет на седьмом небе, где восседает на троне из белого мрамора; он всем правит, но творит одно лишь добро (т. е. никого не наказывает). Туруханские тунгусы верят, что бог Неба приносит им поочередно то счастье, то беду, хотя признаются в своей неспособности понять, почему он поступает именно так (Harva, *Relig. Vorst.*, 151).

Можно, однако, утверждать, что в целом верховный небесный бог урало-алтайских народов сохраняет свои первоначальные характеристики в большей степени, нежели соответствующие боги Других рас. Ему не известна иерогамия; он не трансформируется в бога грома и бури (урало-алтайцы представляют гром в виде птицы, как в мифологиях Северной Америки, однако не приносят ему жертв; Harva, *ibid.*, 205). Ему поклоняются и возносят молитвы о пище (ср. Нуми тарем, Karjalainen, II, 255); он служит предметом настоящего культа, хотя его и не представляют в каких-либо образах (*ib.*, 280); жертвуют Небесному богу преимущественно собак и белых оленей (*ib.*, 273). И все же нельзя сказать, что в

религиозной жизни урало-алтайцев безраздельно господствует вера в небесное божество: к целому ряду поверий, обрядов и ритуалов она не имеет совершенно никакого отношения.

19. Месопотамия. — Дингир⁸, шумерский термин, обозначавший божество, первоначально указывал на небесную иерофанию: «ясный, светлый, сверкающий» (на аккадский слово дингир переводилось как эллу, — «светлый, сверкающий»). Слово, обозначавшее «божество» (произносившееся как дингир), и слово, значившее «небо» (в этом последнем смысле оно звучало как ана, ану), передавались одной и той же идеограммой. Первоначально этот графический символ представлял собой иероглиф, изображавший звезду. При произношении ан(а), ан(у) данный иероглиф означал пространственное превосходство как таковое: «высокий, возвышенный, быть возвышенным».

Тот же знак ан выражает понятие «дождливого неба» и, в расширительном смысле, дождя. Таким образом, интуиция божества как такового (дингир) основывалась на небесных иерофаниях («возвышенный», «высокий», «ясный», «сияющий», «небо», «дождь»). Эти иерофании довольно рано обособились от интуиции божества как такового (дингир) и сконцентрировались вокруг божества персонифицированного — Ану, чье первое появление в истории можно отнести к эпохе, предшествующей IV тысячелетию до н. э., и собственное имя которого означает «небо». Шумерский по происхождению, бог Ану стал главой вавилонского пантеона. Со временем, однако, он, подобно другим небесным божествам, утратил первостепенную роль. Ану, по крайней мере, в историческую эпоху, представляет собой довольно абстрактное божество. Его культ не имеет широкого распространения (Jastrow, *Die Religion Babylonien v. Assiriens*, I, 84). Ану редко упоминается в религиозных текстах (Furlani, *La religione babiloneseassira*, I, 110) и не фигурирует среди теофорных имен. В отличие от Мардука, это не творящий бог. Нам ничего не известно о статуях Ану (ib., 116); данное обстоятельство, по-видимому, подтверждает тот факт, что в историческую эпоху он

исчез из сферы культа и утратил свою актуальность для религиозной жизни Вавилона в целом.

Местопребыванием Ану служит, естественно, небо. Его дворец, расположенный в самой высокой точке небосвода, остался недостижимым для всемирного потопа (Эпос о Гильгамеше, XII, 155). Там его посещают другие боги (ср. Олимп в греческой мифологии).

Храм Ану в Уруке назывался Э-ан-на, «Дом неба». Сам же Ану восседает на небесном троне, облеченный всеми атрибутами верховной власти: скипетром, венцом и жезлом (Dhorme, Religion, i 67). Он «владыка» в истинном смысле слова, а его царские регалии представляют собой источник и обоснование абсолютной власти; в символическом смысле царь приемлет свою власть непосредственно от самого Ану (см. Labat, *he caractere religieux de la royaut'e assyro-babylonienne*, Paris, 1939, особ, p. 30). Вот почему простой народ не вправе обращаться к богу: одни только государи могут это делать. Ану — «Отец Богов» (абу илани) и «Царь Богов». Его называют «Отец», имея в виду скорее верховную власть, нежели семейно-родственные связи (Законы Хаммурапи, 42, 46).

В своде законов Хаммурапи его именуют «царем Ануннаки», а самые распространенные его эпитеты — это иль шаме, «Бог Неба», аб шаме, «отец Небес», шар шаме, «царь Небес». Сама царская власть происходит от Неба (ср. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, 46—47).

Его армию составляют звезды (Dhorme, Religion, 68), ибо Ану, в качестве всеобщего владыки, является богом весьма воинственным (ср. с библейским «Богом сил»). Важнейшее празднество в его честь совпадает с началом нового года, а значит, с празднованием годовщины сотворения мира (§ 153). Впоследствии, однако, встреча нового года была посвящена Мардуку, богу более молодому (его возвышение относится к эпохе Хаммурапи, т. е. примерно к 2150 г. до Р. Х.), более энергичному

(он вступает в бой с морским чудовищем Тиамат и убивает его), а главное — богу-творцу (из тела убитой им Тиамат Мардук создал небо и землю). Замена Ану Мардуком в главнейшем празднестве первого соответствует выдвиганию Энлиля-Бела (небесного божества бури, дождя и плодородия) в ранг верховного бога Вавилона (§ 27). Последствия выхода на первый план этих динамичных, творческих и доступных богов станут яснее в дальнейшем.

20. Дьяус, Варуна. — В данном месте мы можем не входить в дискуссию по поводу *Dieus, гипотетического бога ясного неба, общего, как предполагается, для всех арийских племен. Вполне достоверно то, что индийский Дьяус, италийский Юпитер, эллинский Зевс, германский Тюр (Тию) представляют собой исторические формы, Развившиеся из этого исконного небесного божества, и что даже в своих именах они ясно обнаруживают следы первоначального бинама «свет (день)» — «сакральное» (ср. санскр. div. «сиять», «день», dyaus «небо», «день»; dios, dies; deivos, divus). Имена этих верховных индоарийских богов свидетельствуют об их органической связи с ясным, безоблачным, сияющим небом. Но это не означает, что в интуиции исконного *Dieus отсутствовали (как полагают многие ученые, ср., например, Nehring, Studien zur Indogermanischen Kultur- und Urheimat, 195 sq.) любые метеорологические явления — буря, гром, молния и т. д. Самые примитивные по своей структуре боги неба (Байаме, Дурамулун и т. д., ср. § 12) управляли метеорологическими феноменами, а важнейшим их атрибутом была молния. И тот факт, что в имени арийского бога неба делается упор на признаках ясный, безоблачный, светлый, сам по себе отнюдь не исключает иного рода теофаний *Dieus'a (дождь, ураган). Правда, как мы убедимся в дальнейшем (§ 26), значительная часть этих небесных богов получила более узкую «специализацию», превратившись в божества бури и плодородия. Но эта позднейшая специализация объясняется хорошо известными в истории религий процессами (тяготение к конкретному, трансформация идеи «творения» в идею «плодородия» и т. п.), и, как бы то ни было, она не исключает

присутствия метеорологических функций в общей интуиции бога ясного неба.

Исторические формы индоарийских небесных божеств едва ли можно свести к одной или нескольким ураническим теофаниям. Их образы богаче, а функции — сложнее. Сконцентрированная в этих божествах (или находящаяся под их властью) сакральная сила раскрывается в различных сферах, причем не обязательно «космических» по своей структуре. Ключевой элемент личности всех подобных божеств — верховная власть, между тем авторитет и престиж последней невозможно объяснить вполне одной лишь сакральностью неба. Возьмем, например, индоарийского бога неба. Дьяус крайне редко появляется в Ведах и в послеведийской литературе как бог в собственном смысле слова (Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, 392): обычно его имя используется для обозначения «неба» или «дня» (*dyavi dyavi*: «со дня на день»). В свое время Дьяус, несомненно, обладал автономией настоящего божества, определенные следы которой сохранились и в ведических текстах: чета Дьява-притхиви, «Небо и Земля» (Ригведа, I, 160), обращение к «Небу-Отцу» (Ахтарваведа, VI, 4, 3), к «небу, которое знает все» (A. V., I, 32, 4). Иерогамия, всеведение, творческая способность являются характерными атрибутами истинного бога неба. Дьяус, однако, подвергся процессу «натуралистической» специализации; иначе говоря, из носителя уранической сакральности он превратился в лексический оборот, означающий дневные уранические феномены («небо», «день»). Это еще одно следствие его «пассивности»; сакральное «уходит» из сферы космических явлений, а термины, прежде служившие для обозначения сакрального, становятся в конце концов профанными: бог Неба уступает место слову, обозначающему «небо» и «явления дневного неба». Однако, подобная секуляризация Дьяуса не говорит об исчезновении или ослаблении небесной иерогамии как таковой: она означает лишь то, что Дьяуса сменило другое божество. «Натурализируюсь», утрачивая функцию выразителя небесной сакральности, Дьяус тем самым теряет роль верховного уранического бога.

Процесс этот завершился довольно рано, ибо в начале ведийской эпохи место Дьяуса уже было занято другим богом, Варуной (у-рува-на в надписях Богхаскуи, XIV в. до Р. Х.), который во многом сохранил уранические атрибуты, однако не может быть представлен только и исключительно как божество небесное. Вполне достоверно, что Варуна является вишва-даршата, «видимым отовсюду» (Ригведа, 8, 41, 3), что он «отделил небо от земли» (Р. В., 7, 86, 1), что ветер — это его дыхание (Р. В., 7, 87, 2), что ему и Митре поклоняются как «двум грозным и могущественным владыкам неба», что «вместе с разноцветными облаками он обнаруживает себя в первых раскатах грома и творит божественное чудо дождя», «совершает в небе свое чудесное дело» (Р. В., 1 5, 63, 2—5) и т. д. Он довольно рано приобретает качества, связанные с Луной и дождем Hille-brandt, Ved. Myth., III, 1 sq.), а со временем пре- 1 вращается даже в божество океана (ср. многочисленные ссылки у Meyer'a, Trilogie, III, 206 sq., 269 sq.). Две эти метаморфозы объясняются исконно уранической структурой божества. Выход на первый план божеств Луны и, в целом, слияние лунарных элементов с исконными божественными образами представляет собой довольно распространенный феномен в истории религий. Лунным циклам подчиняются дожди, приливы и отливы, а потому исключительное право распоряжаться дождем переходит от небесных божеств к лунным.

Первоначальной уранической структурой можно объяснить и другие функции и способности Варуны, например, его всеведение. «Именно с неба нисходят лазутчики, тысячами глаз своих следящие за тем, что творится на земле. Все видит царь Варуна... Даже мигания глаз человеческих исчислил он все до единого...» (А. В., 4, 16, 2—7). Варуна всеведущ и непогрешим, «ему ведомы следы пролетающих мимо птиц... он знает направление ветра... и он же, всеведущий Варуна, постигает все тайные мысли, все поступки и все намерения...» (Р. В., 1, 35, 7 sq.). Вместе с Митрой он ставит своих соглядатаев в домах и между растений, ведь боги эти никогда не смыкают очей (Р. В., 7, 61, 3). Варуна-сахасракша,

«тысячеглаз» (Р. В., 7, 34, 10), — мифологическая формула, обозначающая звезды; метафора эта (по крайней мере, первоначально) относилась к небесному божеству (ср. Pettazzoni, *Le corps Parseme d'yeux*, «Zalmoxis», I, p. 1 sq.). Впрочем, «тысячеглаз» не один только Варуна: таковы Индра и Ваю (Р. В., 1, 23, 3), Агни (Р. В., 1, 79, 2), Пуруша (Р. В., 10, 90, 1). Связь с небесными сферами (гроза, ветер) можно проследить у двух первых, однако Агни является богом огня, а что касается Пуруши, то это мифический макроантропос. «Тысячеглазостью» они обязаны не своему небесному авторитету, но тому обстоятельству, что в посвященных им гимнах они фигурируют в качестве всеведущих и всемогущих богов, т. е. государей, верховных властителей.

21. Варуна и верховная власть. — В самом деле, возвращаясь к вопросу о том, можно ли рассматривать Варуну как божество исключительно ураническое, мы обнаруживаем, что в ведических текстах упор часто делается не на небесные свойства Варуны, но на его статус верховного владыки. «Воистину, Варуна — это Кшатрий в высшем смысле слова» (Шатапатха-брахмана, II, 5, 2, 34; ср. Майтр., I, 6, 11). Н. Guntert (*Der arische Weltkonig*, 97 sq.) и Dumézil (*Ouranos-Varuna*, 39 sq.) выделили и удачно описали эту основополагающую характеристику Варуны. Перед лицом Варуны верующие чувствуют себя «рабами» (Р. В., I, 25, 1); покорность и смирение — отличительные признаки культа этого бога (ср. Geiger, *Die Amesa Spenta*, 154, 157). Будучи абсолютным владыкой, повелителем всего сущего, Варуна является блюстителем установленных норм и стражем космического порядка. Поэтому он видит все, и ни один грех, даже самый потаенный, от него не ускользает; именно к Варуне обращается впавший в отчаяние человек, вопрошая у него, какие проступки он совершил и чем оскорбил бога (например, Р. В., 7, 86; Л. В., 4, 16 и т. д.). Варуна гарантирует человеческие договоры и соглашения, «связывая» людей клятвами. Желая кого-нибудь погубить, Варуна «связывает» свою жертву; люди боятся «сетей» Варуны (Р. В., 1, 24, 15), ибо узы эти обессиливают их и истощают. Варуна — божество

«связывающее»; подобная привилегия, которой наделены и другие верховные боги (§ 23), свидетельствует о его магических способностях, об обладании властью духовного порядка, о царских полномочиях в высшем смысле слова.

Даже имя Варуны объясняется этой способностью «связывать»; ибо, отказавшись от прежней этимологии var-(vmoti), «покрывать», «охватывать», «заключать в себе» (подчеркивавшей его небесные свойства), ученые придерживаются сегодня истолкования, предложенного Петерсоном и принятого Гюнтертом (р. 144) и Дюмезилем (р. 49), возводя это слово к индоевропейскому корню ueg «связывать» (санскр. varatra «ремень», «веревка»; латышек, wegu, wert «вдевать», «нанизывать», «вышивать»; рус. вереница). Варуна всегда изображается с веревкой или петлей в руках (ср. Bergaigne, *Rel. Ved.* III, H4; S. Levi, *Doctrine*, 153 sq., Hopkins, *Epic Mythology*, 116 sq.), а цель многих обрядов — вызволить людей из «уз Варуны» (даже узлы принадлежат Варуне; см. Dumezil, 51 п. 1; ср. Eliade, *Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds*).

Способность «связывать», даже если предположить, что мотив этот усилен позднейшими хтоническими и лунарными влияниями, ясно демонстрирует изначально магическую природу верховий власти Варуны (ср. A. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes*, 625 sq.). Дополняя интерпретацию магического смысла «уз» и «сетей», предложенную Гюнтертом (op. cit., 120), Дюмезиль справедливо подчеркивает их связь с «царскими» функциями бога. «Варуна — высший владыка майи, обладатель магической силы. Узы Варуны, подобно самой верховной власти, наделены магической природой; они символизируют мистические силы и способности государя: справедливость, разумное правление, спокойствие и безопасность общества, одним словом, все „власти“. Скипетр и узы данда и пашах, как в Индии, так и в других странах, обладают исключительным правом все это символически выражать» (op. cit., 53). А потому Варуна играет важнейшую роль в индийском обряде освящения царя: раджасуя лишь воспроизводит архетипическое освящение, которое первый царь,

Варуна, совершил некогда по отношению к самому себе (*ibid.*, 42).

А значит, было бы неверно рассматривать Варуну лишь в качестве бога неба, истолковывая его образ и все связанные с ним мифы и обряды исключительно в свете уранических элементов его структуры. Варуна, как и другие так называемые «небесные боги», представляет собой довольно сложную фигуру, которую нельзя сводить к «натуралистическим» эпифаниям или ограничивать социальными функциями. Возросший авторитет верховной власти увеличил, в свою очередь, «престиж» неба; Варуна все видит и все знает, ибо из звездного своего обиталища он господствует над Универсумом, но точно так же Варуна все может, ибо является космократором, и наконец, будучи хранителем и гарантом вселенского порядка, он наказывает тех, кто преступает установленные им законы, «связывая» ослушников болезнью, бессилием и т. п. Во всех этих атрибутах и функциях явно прослеживается одно общее свойство — сакральность, спокойная безмятежность, пассивность его «силы». Варуна не отменяет ни единого из уже существующих прав; он ничего не завоевывает, не борется за обладание чем бы то ни было (как это делает, например, Индра); он - является могущественным владыкой, оставаясь при этом вполне созерцательным («жрец, посещающий собрания», P. V., VI, 68, 3). Варуна стал царем не через собственные усилия (сварадж, как Индра); он — самрадж, всеобщий, абсолютный владыка (P. V., 7, 82, 2; Bergaigne, III, 140, Dumézil, 40). Иначе говоря, власть принадлежит ему изначально, по исконному праву, как необходимое следствие самого способа существования Варуны; власть эта позволяет ему действовать посредством магии, с помощью «духовной силы», «знания».

Таким образом, мы находим поразительную «симметрию» между тем, что можно назвать «небесными» и «царскими пластами» в образе Варуны, взаимно соответствующими и дополняющими друг друга: Небо, точно так же, как и Вселенский Владыка, «трансцендентно» и единственно в своем роде; тенденция к пассивности обнаруживается у всех верховных богов неба,

которые обитают в высших сферах, далекие от человека и в определенном смысле равнодушные к его повседневным потребностям. Подобную бездеятельность исконных высших существ мы обнаруживаем и у Варуны; она заключается в его созерцательной природе, в способности действовать и приводить нечто в движение не с помощью физических средств (как Индра), но лишь духовной, магической силой. Ту же симметрию мы находим между атрибутами небесного бога первобытного человека и атрибутами владыки мира: и тот, и другой через простое соблюдение законов гарантируют порядок и изобилие Природы; дождь обеспечивает плодородие почвы, тогда как нарушение закона, «грех», ставит под угрозу нормальное функционирование естественных ритмов, подвергая таким образом опасности само существование общества и природы. Далее мы увидим, что верховный владыка выступает в роли гаранта плодородия земли и стража всеобщего порядка не только в мифах, но и в культовой практике. Однако уже сейчас важно подчеркнуть, что само понятие вселенской верховной власти, осуществляемой исключительно духовными, магическими средствами, могло развиться и приобрести четкую форму в значительной степени именно благодаря интуиции возвышенности и абсолютного превосходства неба. Эта интуиция, возникшая в различных сферах, сделала возможными разработку и широкое распространение сложного понятия «магической верховной власти». Но и теория «магической верховной власти» в свою очередь оказала решающее влияние на исконные характеристики небесного божества. А значит, Варуну, по крайней мере, в его «исторической» форме (т. е. того Варуну, который нам знаком по ведическим и постведическим памятникам) невозможно рассматривать лишь в качестве бога неба, — точно так же, как его нельзя называть лунным или морским богом. Варуна является (или тяготеет к тому, чтобы быть) всеми этими божествами одновременно, и в то же время он есть по преимуществу верховный владыка.

22. Иранские небесные боги. — Верховный бог неба был известен и иранцам, ибо, согласно Геродоту (I, 131), они поднимались «на

высочайшие вершины, дабы совершать жертвоприношения Зевсу, имя которого обозначает у них весь небесный свод». Мы не знаем, как назывался этот исконный небесный бог в иранских языках. Божество «Авесты», которое пытался преобразовать Заратустра, поставив его в центр своей религиозной реформы, именовалось Ахурамазда, «Господь Премудрый», «всеведущий». Один из его эпитетов — «широкозрящий» (Nyberg, *Die Religionen des Alten Irans*, 99), что свидетельствует об уранической природе этого бога. Но сама Реформа Заратустры очистила образ Ахурамазды от «натуралистических» элементов, а потому самые конкретные следы прежнего небесного бога мы встречаем, скорее, в более поздних памятниках, отразивших возврат к древнеиранскому политеизму.

С самого начала компаративистских исследований в Ахурамазде видели фигуру, типологически соответствующую Варуне. И хотя некоторые ученые ставили эту аналогию под сомнение (например, H. Lommel, *Les anciens aryens*, 99 sq.), серьезных оснований от нее отказываться мы не видим. Общие черты, раскрытые 50 лет тому назад Ольденбергом (Oldenberg) в его работе *Varuna und die Adityas*, представляются нам достаточно красноречивыми: Ахурамазда, подобно Варуне, «верховный бог» (Dumezil, *Naissance d'Archanges*, 82). Достаточно распространенная архаическая формула Авесты — Митра-Ахура (ср. Benveniste-Renou, *Vrtra et Vrthra*, 46). Здесь Митра объединяется с тем Ахурой, который еще не стал Ахурамаздой исторической эпохи, но, скорее, напоминает высшего Асура ведических текстов, т. е. Варуну. Таким образом авестийский Митра-Ахура аналогичен ведическому комплексу Митра-Варуна. Мы не намерены заходить слишком далеко и, подобно Гертелю (Hertel, *Die Sonne v. Mithra im Awesta*, 174 sq.), Нибергу (op. cit., 99) и Виденгрелю (Widengren, *Hochgottsglaube im Alien Iran*, 94 sq.), отождествлять Митру с ночным небом, а Ахурамазду — с небом дневным. Тем не менее, небесная структура проступает в эпифании Ахурамазды достаточно явственно: «одеянием его служит небесная твердь» (Ясна, 30, 5; ср. Яшт, 13, 2—3); благодаря ему всюду идет дождь,

доставляющий пропитание «благочестивым людям и полезным животным» (Видевдат, 5, 20); его называют «тот, кто многое видит, кто видит лучше, видит далеко, видит лучше всех, видит на расстоянии; тот, кто знает, кто следит, кто знает лучше всех» (Яшт, I, 12—13), «тот, кто не обманывает» (ib., I, 14), «тот, кто непогрешим и всеведущ» (ib., 12, 1). «Невозможно обмануть Ахуру, ибо он видит все» (Ясна, 45, 4). Подобно другим небесным богам, Ахурамазда не знает сна, и никакое зелье не в силах свалить его с ног (Видевдат, 19, 20). Вот почему ни одна тайна не укроется от «его сверкающего взора» (Ясна, 31, 13—14). Ахурамазда — гарант нерушимости договоров и соблюдения данного слова; объясняя Заратустре, зачем он создал Митру, Ахурамазда говорит: тот, кто нарушает соглашение (митра = договор), навлекает несчастье на всю страну (Яшт, 10, 1—2). А значит, он является поручителем договорных отношений между людьми, обеспечивающих равновесие космических сил и всеобщее процветание. Это еще одна причина, по которой Митра всеведущ, имеет тысячу глаз и тысячу ушей (Яшт, 17, 16; ср. Pettazzoni, *he corps parseme' d'yeux*, 9); подобно Ахурамазде, он непогрешим, могуществен, не знает сна, бдителен (Яшт, 10, 7); его, как и Ахурамазду, называют «не поддающимся обману» (*adaoyamnd*) и «всеведущим» (*vispo. vidva*). Но все эти атрибуты и функции предполагают не только собственно ураническую иерофанию, но и другие внушающие благоговение качества, например, обладание верховной властью (см. Widengren, *op. cit.*, 260 sq.). Ахурамазда все видит и все знает не просто потому, что он бог Неба, но и по той причине, что в качестве верховного владыки он представляет собой стража законов, карающего виновных; обладатель высшей, абсолютной власти, Ахурамазда призван обеспечивать правильное устройство и процветание как Общества, так и Природы, ибо единственное нарушение существующего порядка может поставить под угрозу равновесие сил на всех уровнях космоса. Иранские религиозные тексты в их нынешнем виде (в первую очередь — из-за реформы Заратустры) — слишком недостаточный материал для реконструкции первоначального образа Ахурамазды как бога неба. И мы даже вправе задаться

вопросом, а был ли Ахурамазда вообще когда-либо только и исключительно небесным богом, не являлся ли он изначально — как верховный бог — в то же самое время богом судьбы (Widengren, 253), архетипом государя и жреца (*ib.*, 386), двуполым богом (*ib.*, 251), — иными словами, не открылся ли он уже в самом начале своей «истории» посредством сложной и неоднозначной иерофании, в которой собственно уранические элементы играли, безусловно, важную роль, однако ни в коем случае не были единственными.

Стоит также обратить внимание на дозаратустровскую концепцию Ахурамазды — *deus otiosus* (ср. Nyberg, 105; Widengren, 394), который творит мир не прямо и непосредственно, но с помощью Спента Майнью (Яшт, 44, 7), «доброго духа» (аналог демиурга, сопутствующего верховному небесному Существованию в первобытных религиях). Феномен этот слишком типичен, чтобы не увидеть в нем действие глубинной тенденций развития религиозного сознания, тенденции, к которой мы еще вернемся впоследствии. В случае с Ахурамаздой данной тенденции противодействовала реформа Заратустры, — точно также и многие другие религиозные реформаторы (Моисей, пророки, Магомет) возвращали к жизни древних верховных богов неба, окостеневших в неподвижных образах *dei otiosi* и вытесненных из массового религиозного сознания более конкретными и динамичными религиозными силами (божества плодородия, Великие Богини и т. п.). Однако религиозная реформа предполагает совершенно иной опыт сакрального, отличный от того, с которым мы имеем дело в данном контексте, и к ее анализу мы обратимся в другом месте.

23. Уран. — В Греции бог Уран сохранил натуралистические черты в более четком и определенном виде: он является небом. Гесиод (Теог., 126 sq.) описывает Урана, который, «возжаждав любви», распространяется во все стороны, охватывая собой землю и принося с собой ночь. Эта космическая иерогамия демонстрирует его небесные функции. Но, если не считать мифа, то у нас не осталось никаких иных следов от Урана, Даже его изображений.

Его культ, если таковой существовал, был присвоен другими богами, и прежде всего — Зевсом. Уран — это еще один пример общей судьбы верховных небесных божеств: их постепенно вытесняют за пределы действительной религиозной жизни, им приходится претерпевать бесчисленные узурпации, слияния, замещения, а в конце концов о них просто забывают. Совершенно исчезнувший из религиозной практики, образ Урана уцелел в мифе, дошедшем до нас благодаря Гесиоду; но, какими бы многочисленными ни были связанные с ним обряды, миф этот в первую очередь удовлетворяет жажду познания начала вещей. Действительно, в начале всего было небо или, самое большее, божественная чета Небо—Земля⁹. Именно от этой неисчерпаемой иерогамии произошли первые боги (Океан, Гиперион, Тейя, Фетида, Феба, Кронос и др.), циклопы и прочие чудовища. Уран представлял собой в первую очередь мужское оплодотворяющее начало; в этом он сходен со всеми богами неба, например, с Дьяусом (последний именовался «добрым семенем», *suretah*, P. V., 4, 17, 4; от его объятий с божественной супругой Притхиви произошли все люди и боги; ср. P. V., I, 106, 3; 159, 1; 185, 4; 4, 56, 2 и т. д.).

И, однако, необыкновенная плодovitость Урана таит в себе опасность (в этом его отличие от других богов неба). Произведенные им на свет существа не похожи на те, которые населяют землю сегодня: это — чудовища (тысячерукие, пятидесятиглазые, обладающие громадным ростом и т. п.). «Возненавидев их с первого же дня» (Гесиод), Уран прятал их в теле Земли (Геи) которая стонала в страшных муках. Подстрекаемый Геей, Кронос, последний в его потомстве, улучил момент, когда его отец приблизился к земле (как это он делал всякий раз с наступлением ночи), отсек детородный орган Урана и бросил его в море. После того, как Уран был оскоплен, прекратились его чудовищные порождения, и тем самым пришел конец его высшей власти. Как показал Дюмезиль (*Ouranos-Varuna*), этот сюжет находит соответствие в мифе о бессилии Варуны и в обряде возведения в царский сан в Индии. К комплексу

«связанных с верховной властью опасностей» мы обратимся в другом контексте, но уже сейчас нужно подчеркнуть основной смысл обоих мифов и соответствующего им ритуала (обеспечение плодovitости и контроль за ее последствиями). Замечательна также аналогия между характером верховной власти Варуны и Урана. Несмотря на всю позднейшую натуралистическую эволюцию, Уран «был первым владыкой Вселенной (Аполлодор, Библиот., I, 1); его первородную дочь звали Басилея (Диодор, 3, 57). Варуна — прежде всего бог «связывающий», точно также и Уран «связывает» своих Детей, пряча их одного за другим в утробе Геи. Варуна «перехватывает дыхание» своего сына Бхригу и отправляет его мучиться в подземный мир (Джайминия-бр., I, 44; S. Levi, *Doctrine*, 100 sq.; Dumezil, 55). Уран же заковывает в цепи Циклопов и низвергает их в «Тартар» (Аполлодор, Библиот., I, 1, 2). Кронос, унаследовавший его верховную власть над миром, заковывает в цепи своих врагов; в представлении орфиков Зевс также наделен подобной магической силой.

От прочих небесных божеств Уран отличается тем, что производит на свет чудовищ и питает ненависть к собственному потомству. Все небесные боги — творцы: они создают мир, других богов, живые существа. Плодовитость же есть лишь особое выражение, конкретизация важнейшей для них творческой функции. «Священное Небо опьянено желанием проникнуть в лоно Земли», — напоминал Эсхил в Данаидах, одной из своих (утраченных) трагедий (Nauck, frg. 44). Вот почему боги неба индийских и средиземноморских религий так или иначе отождествляются с быком. Ригведа называет «быком» Дьяуса (ср. I, 160, 3; 36, 5; 5, 58, 6 и т. д.); тем же свойством, как мы убедимся в дальнейшем, обладает большинство эгейских и восточных богов неба. Но в случае с Ураном подобная плодovitость оказывается опасной. Как верно отметил в своем комментарии к Теогонии Гесиода П. Мазон (coll. Vude, 1928, p. 28 sq.), оскopление Урана кладет конец его омерзительной и бессмысленной плодovitости; таким образом, с появлением Афродиты (рожденной из пены, пропитанной кровью детородного члена Урана) в мире водворяется порядок и

неизменность видов, а всякое беспорядочное и вредоносное порождение становится более невозможным.

Ученые до сих пор не в состоянии вполне объяснить свойственную образу Урана уникальность, по крайней мере, ту, которая представлен» в Гесиодовом мифе. Почему он — единственный из множества небесных богов — должен без конца производить на свет чудовища, которых сам не «ненавидит», «заковывает в цепи», низвергает в Тартар или прячет в утробе Земли? Не было ли здесь какого-то смутного воспоминания (негативно переосмысленного) о том мифологическом «изначальном времени», когда творение еще не подчинялось нормам, когда кто угодно мог родиться от кого угодно, когда волк мог возлечь рядом с ягненок, а леопард — рядом с козой? В самом деле, одним из характерных признаков этих первозданных райских времен была абсолютная свобода, проявлявшаяся на всех уровнях действительности, а значит, и в сфере размножения видов.

Многочисленные предания повествуют о текущем, неопределенном, странном или чудовищном облике существ, рождавшихся в ту пору, в начале времен. А может быть, своеобразие Урана является рационалистическим комментарием, призванным подчеркнуть и возвысить новый строй бытия, который установила Афродита, а впоследствии поддерживал Зевс; новый уклад, характеризовавшийся устойчивостью видов, порядком, равновесием и иерархией, как они представлялись греческому духу? Или же в борьбе Уранидов следует видеть процесс вытеснения божеств доэллинического субстрата новыми, эллиническими, богами?

24. Зевс. — Как бы мы ни истолковывали эти уродливые и чудовищные порождения, остается фактом то, что задолго до исторических времен Уран исчез из сферы культа. Место Урана занял Зевс, чье имя ясно выражает небесную природу этого бога. Слово «Зевс», как и «Дьяус», сохраняет значения «блеск», «сияние», «день» (ср. санскр. div — «сверкать», «день»; критяне называли день dia: Макробий, I, 15, 14; ср. Cook, Zeus, I, 1 sq.);

этимологически оно связано как с *dios*, так и с латинским *dies*. Понятно, однако, что его сферу не следует ограничивать тем, что слишком часто именуется «сияющим безоблачным, ясным небом», а в его метеорологических функциях не стоит видеть результат позднейшей эволюции или внешних влияний. Оружием Зевса всегда был гром; Зевсу посвящались места, пораженные ударом молнии (энелисии). Титулы Зевса вполне очевидны, и все они более или менее прямо указывают на его связь с бурей, дождем и плодородием. Так, Зевса именуют *ombrios* и *hyettios* (дождливым), *urios* (посылающим попутный ветер), *astrapios* (поражающим ударом молнии), *bronton* (громовержцем). Зевса называют *georgos* (земледельцем) и *chthonios* (ср. Гесиод, Труды и дни, ст. 465), ибо он правит дождями и обеспечивает плодородие полей. Даже его зооморфный облик (Зевс Ликейский, подобный волку, которому приносили человеческие жертвы» ср. Nilsson, *Geschichte*, 371 sq.) также объясняется сельскохозяйственной магией (жертвоприношения имели место в период засухи, метеорологических бедствий и т. п.).

Давно замечено, что Зевсу, хотя он и является высшим божеством греческого пантеона, посвящено меньше празднеств, нежели другим богам, а его собственный культ существенно беднее. Эта аномалия получала самые разные интерпретации (ср. Nilsson, 369). Действительно, Зевс, подобно всем прочим небесным богам, не всегда присутствует в религиозной жизни; тем не менее две чрезвычайно важные сферы, а именно земледелие и искупление, находятся в его власти. Все, от чего зависит хороший урожай (метеорология, дождь), и все, что очищает от грехов, входит в компетенцию неба. «Очищение» и «посвящение» молнией или же тем, что ее символизирует («ромб», «гром-камень») — это архаические обряды, доказывающие древность не только самих небесных богов, но и бурных, драматических элементов в их образах (§ 12). Многие ученые, загипнотизированные этимологией слова **Dieus*, слишком легко забывают о том, что архаическая интуиция небесных божеств представляет собой по своей структуре единое целое. Разумеется, Зевс — это Владыка,

Повелитель и т. п., и, однако, именно Зевс более определенно, чем другие небесные боги, сохранил атрибут «Отца». Он — *Zeus pater* (ср. *Dyaus pitar*, Юпитер), прообраз главы патриархального семейства. В его облике *Pater familias* отражены социальные представления арийских народов. Подобной ролью объясняется и Зевс Ктесий, «*Hausvater*», которого греки брали с собой во всех своих странствиях и переселениях, видя в нем гений домашнего очага (изображался в форме змеи). «Отец» и «Владыка», Зевс совершенно естественным образом превращается в божество города-государства, Зевса Полиея, и именно от него получают свою власть цари. Но все это многообразие форм по-прежнему сводится к одной и той же модели: верховенство принадлежит Отцу, т. е. Творцу, создателю все; вещей. Этот «творческий» элемент вполне очевиден в образе Зевса, — но не в космогоническом плане (ибо Вселенную сотворил не он), а в сфере биокосмической: Зевс — повелитель дождя, е: принадлежит господство над источниками плодородия. Зевс — «творец», поскольку он — «оплодотворитель» (иногда он также и бык; ср. миф о Европе). «Творческие» же функции Зевса связаны в первую очередь с областью небесных, а атмосферных явлений и прежде всего — с феноменом дождя. Он — «верховный владыка» одновременно и как правитель, и как отец: нормальное состояние семьи и Природы Зевс обеспечивает, с одной стороны, своими творческими силами, а с другой — своей властью блюстителя законов и правил.

25. Юпитер, Один, Таранис и др. — Италийскому Юпитеру, как и Зевсу, поклонялись на возвышенностях. В образе горы сочетаются самые различные символы (§ 31): гора «высока», она ближе всего к небу, над нею собираются тучи и гремит гром. «Избранной» вершиной был, разумеется, Олимп; однако Зевс, как и Юпитер, мог присутствовать на каждом холме. Столь же красноречивы и эпитеты Юпитера: *Lucelius*, *Fulgur*, *Fulgurator*. Юпитеру, как и Зевсу, был посвящен дуб, поскольку именно это дерево чаще всего поражала молния. Капитолийский дуб принадлежал Юпитеру *Feretrius*, *qui ferit*, «Юпитеру поражающему»; его также называли

Юпитер Lapis, изображая в виде камня. Подобно всем небесным богам, Юпитер карал ударом молнии; в первую очередь наказанию подвергались те, кто не держал слова или нарушал договор. Юпитер Lapis освящал договоры между разными народами; фециал убивал священным камнем поросенка, провозглашая при этом: «Если римский народ нарушит договор, то пусть поразит его молнией Юпитер, как поражаю я сейчас камнем эту свинью!» Юпитер представлял собой высшее божество, абсолютного владыку: Jupiter omnipotens, Jupiter Optimus Maximus. Эти титулы сохранились даже в литературных текстах: summe deum regnator (Naevius, fr. 15); meus pater, deorum regnator, architectus omnibus (Plautus, Amphitr., 44 sq.), deum regnator node caeca caelume conspectu ab-stulit (Accius, fr. 33) и т. д.

Как и подобает истинному повелителю Космоса, Юпитер вмешивается в ход истории не с помощью физической, военной силы (как это делает Марс), но через свои магические способности (Дюмезиль, *Mitra-Varuna*, 33; *Jupiter, Mars, Quirinus*, 81) специально указал на эту магию Юпитера, напомнив один эпизод из римской истории. Когда сабиняне уже овладели Капитолием, и римская армия была готова в панике рассеяться, Ромул обратился к Юпитеру с мольбой: «Избавь римлян от страха, останови их позорное бегство!» В то же самое мгновение, словно под действием волшебных чар, к римлянам вернулось мужество; они атаковали врага и одержали победу (Плутарх, *Ромул*, 18; *Тит Ливий*, I, 12). Юпитер вмешался в ход событий «магическим» образом, непосредственно воздействуя на состояние духа римлян.

Рассказывая о религии семнонов, Тацит (*Germania*, 39) упоминает веру этого германского | народа в верховное божество, regnator omnium deus, не сообщая нам, правда, его имени (ср. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes*, passim). Согласно тому же Тациту, германцы поклонялись в первую очередь Меркурию и Марсу, т. е. Вотану (*Wothanaz; скандинавский Один) и Тюрю (*Tiwaz; древний верхненемецкий Zio; англо-саксонский Tio; от *tiwaz, соответствующего *Dieus, deiuos, divus с общим смыслом «бог»). В

*Tiwaz усматривали regnator omnium deus (например, Hommel, Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus) — древнего германского бога неба. Тор (Донар; *Thunraz), подобно Индре и Юпитеру, бог грозы и войны. Различие между Ураном, который «связывает» своих противников и знает грядущее (именно он предупреждает Кроноса о грозящей тому опасности), и Зевсом, который «героически» сражается, пуская в ход свои молнии, или же между «волшебником» Варуной и «воином» Индрой, — подобное различие (с неизбежными вариациями) мы находим и в германской мифологии. Тор — это прежде всего воитель, защитник богов, архетип германских героев; Один, хотя и ему приходится участвовать в бесчисленных схватках, побеждает «без усилий», благодаря своим «чарам» (вездесущность, метаморфозы, способность парализовать противника, «связав» его страхом). Как показал Дюмезиль (Dieux des Germains, 19 sq.), здесь сохраняется архаическое индоарийское противопоставление «владыки-волшебника» и «владыки-героя», обладателей соответственно духовной и физической силы¹⁰.

Итак, в случае с Одином (Водан) и Тором (Донар) мы имеем дело с ураническими богами, чьи образы дополнились особыми атрибутами двух видов верховной власти и претерпели существенные изменения под действием различных параллельных процессов. Один (Водан) представляет собой в особенности сложный пример, к которому нельзя подходить с упрощенными интерпретациями. Развиваясь в самых разных сферах, образ Одина приобрел свойства земледельческих божеств, богов плодородия, а кроме того стал хтоническо-погребальным богом, водителем душ усопших героев. В последнее время все более энергично подчеркивается внутренняя близость религии Водана шаманизму кочевников северной и северо-западной Азии (ср. Closs, 665 и прим. 62). Водан — это «великий шаман», который в течение девяти ночей висит на Мировом Древе (Navamal, 139—141), после чего открывает руны, обретая таким образом магические способности (явный намек на обряд инициации). Даже в его имени ясно выражено свойство «владыки Wut», furor

religiosus (Wodan, id est furor; Адам Бременский). Неистовое упоение, пророческий восторг, магические познания скальдов, — все это находит соответствие в практике шаманов. Отсюда, разумеется, не следует, что Один-Водан есть божество иноземное, негерманское (как это часто пытались доказать): просто в процессе позднейшей «специализации» образ Одина приобрел новые качества и способности и в итоге сблизился с богами негерманского типа.

Кельтам был известен Таранис, представлявший собой, вне всякого сомнения, бога грозового неба (от кельтского корня *taran* = греметь, ср. ирл. *togann*, «гром»). Балтийский Перкунас (*per-kunas* = молния) и протославянский Перун (ср. польск. *piogun* = молния) также являются верховными небесными богами, обнаруживающими себя в первую очередь через грозу. В их именах (**perkus*, *quegus*) находили параллели с ведическим божеством Парджанья и германским Фьергюн (мать Тора), а в последнее время — с Форкисом (отцом Пелиад) (*Krappe*, *Les Peleïades*). Как в их именах, так и в особенностях их культа обнаруживается тесная связь с дубом и некоторыми птицами-вестниками погоды (о птицах, предвещающих грозу или приход весны, см. *Harrison*, *Themis*, 94 sq.). И однако они, по крайней мере, в своей исторической форме демонстрируют ясно выраженную «специализацию», будучи прежде всего божествами грозы: они управляют временами года, распоряжаются дождями и в этом своем качестве являются божествами плодородия. Зевсу был посвящен Додонский дуб, но в то же самое время рядом с ним мы встречаем священных голубей, символ великой теллурической Матери, — а это указывает на древнюю иерогамию небесного бога грозы и великой богини плодородия (феномен, как мы вскоре убедимся, чрезвычайно распространенный).

26. Боги грозы. — Процесс «специализации» небесных богов, их превращение в божества бури и дождя, точно так же, как и выход на первый план их оплодотворяющих способностей, во многом объясняется пассивностью уранических богов, свойственной им

тенденцией уступать место иным иерофаниям, более «конкретным», более четко и недвусмысленно персонифицированным, более тесно и непосредственно связанным с полдневными человеческими заботами. Подобная судьба обусловлена в первую очередь изначальной «отрешенностью», «потусторонностью», «трансцендентностью» неба и растущей «жаждой конкретного» в человеке. Процесс «эволюции» небесных богов весьма сложен. Чтобы упростить дальнейшее изложение, выделим две основные линии развития:

1. Бог неба, владыка мира, абсолютный монарх (деспот), страж законов;
2. Бог неба, творец, высшее воплощение мужского начала, супруг теллурической Великой Матери, ведающий дождями.

Совершенно ясно, что два эти типа мы нигде не встретим в чистом виде, что указанные линии развития никогда не идут параллельно друг другу, но постоянно пересекаются, что «Владыка» в то же самое время является подателем дождя, а «оплодотворитель» выступает также в роли «деспота». Тем не менее, мы вправе, не колеблясь, утверждать, что процесс специализации способствует достаточно четкому разграничению функций и сфер деятельности двух типов божеств.

Как на характерный пример первого класса (т. е. верховных владык и хранителей законов) укажем на Тяня, Варуну, Ахурамазду. Второй класс («оплодотворители») морфологически более разнообразен. Отметим, однако, что всем представителям данного класса свойственны следующие постоянные признаки: иерогамия с богиней земли; гром, гроза и дождь; ритуальная и мифологическая связь с быком. Среди богов второго типа («оплодотворителей», но в то же время «богов грозы») можно упомянуть Зевса, Мина, Парджанью, Индру, Рудру, Хаддада, Баала, Юпитера Dolichenus Тора, — одним словом, тех, кого называют богами грозы. Разумеется, каждое из перечисленных

божеств имеет собственную «историю», более или менее четко отличающую его от соседей по данному списку, а в том, что, выражаясь на языке химии, можно назвать их «составом», обнаруживаются различные компоненты. Все это станет для нас яснее тогда, когда мы приступим к анализу не только «силы», но и «формы» богов. В настоящем же параграфе мы займемся в первую очередь тем, что их объединяет, общими для них функциями и элементами. Самые важные из них таковы: производительная сила (а следовательно, связь с образом быка; Землю нередко представляют в виде коровы), гром и дождь. Это, по сути дела, эпифании силы и бурного неистовства, источники энергии, абсолютно необходимой для обеспечения биокосмического плодородия и плодовитости. Атмосферные божества являются, несомненно, продуктом специализации небесных богов, и все же, как бы Далеко подобная специализация ни заходила, она не способна совершенно свести на нет их исконную ураническую основу. А потому так называемые «божества грозы» мы склонны причислять к небесным богам в собственном смысле слова: у тех, и у других мы обнаруживаем сходные качества и атрибуты.

Обратимся, например, к образу Парджаньи, Индийского божества бури. Его небесная структура вполне очевидна: Парджанья — сын Дьяуса (Р. В., VII, 102, 1), а порой совершенно с ним сливается, например, тогда, когда его рассматривают в качестве супруга богини Притхиви (А. В., XII, 1, 12, 42). Он властвует над водами и над всеми живыми существами (Р. В., VII, 101, 2), посылает дождь (V, 83; VII, 101, 102), обеспечивает плодовитость людей, животных и растений (V, 83, 1; VI, 52, 16; VII, 101, 1, 2); вся Земля трепещет перед его бурями (V, 83, 2). Более динамичный и конкретный, чем Дьяус, Парджанья гораздо успешнее поддерживает свой высокий ранг в индийском пантеоне. Но этот ранг уже не является верховным, ведь Парджанья не «знает» всего, как Дьяус, и не представляет собой высшего, абсолютного владыку, как Варуна. В процессе специализации Парджанья получил свой собственный, вполне определенный «удел», и, что еще важнее, даже в его

границах Парджанья уже не является неуязвимым. Как только этого потребуют новые обряды и мифы, Парджанью заменят другие эпифании бури и оплодотворяющей силы.

Именно это и произошло в ведическую эпоху. Парджанья отступил перед Индрой, самым популярным из ведических богов (в одной только Ригведе ему посвящено не менее 250 гимнов, тогда как Варуне — десять, Митре, Варуне и адитьям вместе — около 35). Индра — это высшее воплощение «героя», это бесстрашный воин, обладающий неукротимой энергией, победитель чудовища Вритры (подчинившего себе воды), неумоимо поглощающий сому. Как бы мы ни истолковывали этот образ, невозможно пройти мимо космических функций Индры, егодемиургического призвания. Индра охватывает собой небо (Р. В., 61, 8, 9), он больше, чем вся земля (I, 102, 8; 3, 32, 11), он носит небо, словно царский венец (I, 173, 6); количество сомы, которое он способен поглотить, приводит в ужас: разве не выпил он одним махом целых три озера? (VI, 17, 11). Опьяненный сомой, он убивает Вритру, дает волю бурям и грозам, заставляет дрожать все вокруг. Все, что творит Индра, преисполнено силы и какого-то бахвальства собственной мощью. Индра — прекрасное воплощение буйства жизни, преизбытка космической и биологической энергии; он гонит кровь и жизненные соки, оживляет ростки, дает волю течению рек и раздвигает тучи. Оружие, которым он умертвил Вритру — молния (ваджра), этим божественным оружием обладают также маруты, — подчиненные Индре божества бури. К марутам, «рожденным из смеха молнии» (I. 23, 12), часто обращаются в молитвах, дабы не метали они свои «стрелы» (Р. В., VII, 56, 9), не губили людей и скот (V, 55, 9; VII, 56, 17 и т. д.).

Гроза — это высшее выражение творческой силы; Индра посылает дождь и господствует над всякого рода влагой, будучи одновременно божеством плодородия (ср. Hopkins, Indra as God of Fertility) и прообразом рождающей силы (Р. В., VI, 46, 3 называет его sahasramushka, богом «тысячи яичек»). Индра — urvavapati, «господин полей», и sirapati, «владыка плуга»; он «бык земли» (А.

В., XII, 1, 6), оплодотворитель полей, животных и женщин (ср. Meyer, *Trilogie*, III, 154 sq.). «Индра рождает животных» (Майтр.-самх., II, 5, 3); его призывают на свадьбах, дабы даровал он новобрачной десять сыновей (Хираньякемин-Грихьясутра, I, 6, 20, 2); бесчисленные мольбы и обращения относятся к его неисчерпаемой производящей силе (ср. Meyer, III, 164). Все атрибуты и способности Индры внутренне связаны, а те сферы, над которыми он господствует, дополняют одна другую. Идет ли речь о молниях, которыми он поражает Вритру и освобождает воды, о предшествующих дождю грозах, о поглощении фантастических количеств сомы, об оплодотворении полей или о его гигантских эротических способностях, всякий раз мы сталкиваемся с эпифанией жизненной силы. Самое незначительное из деяний Индры происходит от избытка полноты, даже его хвастовство и бахвальство. Миф об Индре — превосходный символ глубинного единства между разными проявлениями жизненной полноты. Внутренняя динамика плодovitости одна и та же на всех космических уровнях; и потому в языке нередко обнаруживается как взаимозависимость между разными орудиями оплодотворения, так и их общее происхождение: этимологически *varsha*, «дождь», родственно *vriṣhan*, «мужской». Индра поддерживает бесконечное движение космических сил, обеспечивая таким образом циркуляцию биосперматической энергии. Запасы его витальной силы поистине неисчерпаемы, и именно на них возлагает свои надежды человек¹¹. И однако, Индра не творец: он всюду содействует жизни, с успехом распространяя ее по всему миру, но он ее не создает. Творческая функция, которой обладает всякое ураническое божество, приобрела у Индры более узкую «специализацию» порождения и витальной силы.

27. Оплодотворители. — Индру постоянно сравнивают с быком (ср. тексты, собранные у Oldenberg'a, *Religion des Veda*, II ed., 74; Hillebrandt'a, *Vedische Mythologie*, II ed., 1929, vol. II, 148). Его иранский аналог, Веретрагна, является Заратустре в виде быка, жеребца, барана, козла и кабана (например, Яшт, XIV, 7—25), «символов

мужественности и воинственности, стихийной жизненной мощи» (Benveniste-Renou, *Urtra et Urthragna*, 33). Иногда Индра также именуется «бараном» (*mesha*; ср. Р. В., I, 51, 1). Те же зооморфные иерофании обнаруживаются и у Рудры, ассимилированного Индрой доарийского божества. Рудра — отец марутов, а в одном из гимнов (Р. В., II, 34, 2) говорится о том, как «бык Рудра создал их в вымени Пришни». Представ-3 ленное в виде быка порождающее небесное божество соединяется с громадной космической богиней-коровой. Одно из ее имен — Пришни, другое — Сабардугха, но в любом случае речь идет о корове, от которой рождается все сущее. Ригведа, III, 38, 8 говорит о «корове *vishvaṅgira*, всему дарующей жизнь»; в Ахтарваведе, X, 10 корова последовательно сочетается со всеми богами и рождает на всех уровнях космоса; «боги, как и люди, получают жизнь от коровы; корова стала Вселенной, столь же громадной, как и царство солнца» (А. В., X, 10, 34). Адити, мать верховных божеств адитьев, также изображается в виде коровы (Oldenberg, *Rel. des Veda*, ed. II, 205).

Эта порождающая, бычья «специализация» богов атмосферы и плодородия обнаруживается не только в Индии; мы находим ее и на весьма обширных пространствах Азии и Африки. Сразу же отметим, что подобная «специализация» свидетельствует и о внешних воздействиях — религиозного или этнического порядка («южные» элементы, как их называют этнологи). В образе, Индры, например, обнаруживаются следы неарийских влияний (Рудра), однако в данном контексте для нас важнее то, что его образ изменился и расширился за счет элементов, не принадлежавших ему как богу дождя, бури и космического плодородия. Например, связь Индры с быком и сомой наделяет его лунарными свойствами (ср. Koppers, *Pferde-opfer und Pferde-kult der Indogermanen*, 338 sq.). Луна управляет водами и дождями, распределяя вселенское плодородие (§ 49 sq.); а бычьи рога довольно рано стали уподобляться полумесяцу. Ко всем этим культурным комплексам мы вскоре вернемся. Пока же отметим, что «порождающая» специализация вынуждает небесные божества включать в свой

образ все иерофании, имеющие прямую связь со вселенским плодородием. Выдвижение на первый план метеорологических (буря, молния, дождь) и порождающих функций небесного бога с неизбежностью приводит к тому, что он не только становится партнером хтоническо-лунарной Великой Матери, но и усваивает ее атрибуты; в случае с Индрой это сома, бык и, вероятно, некоторые аспекты облика марутов (в той мере, в какой эти последние олицетворяют собой блуждающие души умерших).

Бык и молния довольно рано (уже с 2400 г. До Р. Х.) стали взаимосвязанными символами атмосферных божеств (ср. Malten, *Der Stier in Kult u. mythischen bild*, 1105 sq). В архаических культурах рев быка уподоблялся буре и грому (ср. «bull-roarer» у австралийцев); между тем, и то и другое было эпифанией оплодотворяющей силы. Поэтому мы их постоянно встречаем в иконографии, в мифах и обрядах, относящихся к атмосферным божествам афро-азиатского региона. В доарийской Индии образ быка присутствовал в протоисторических культах Мохенджо-Даро и Белуджистана. «Бычьи игры», до сих пор сохраняющиеся в Декане и в южной Индии (Autran, *Prehistoire du Christianisme*, I, 100), существовали в доведической Индии в III тысячелетии до Р. Х. (печать Шохударо, ок. 2500 г. до Р. Х.). Додравидское население, дравиды и индоарии почитали быка либо как эпифанию бога порождения и атмосферы, либо как один из его атрибутов. Образы быка обильно представлены в храмах Шивы ездовым животным (vahana), для которого также служит бык (Нандин). Ко(n), слово, означающее рогатый скот, обозначает также небо, молнию, луч света, воду, рога, гору (Autran, 99). Религиозный комплекс небо—молния—плодородие сохранился здесь в наиболее полном виде. Тамильское Ко(n) имеет смысл «божество», однако Коn-аг (множественное число) обозначает «пастухов» (ib., 96). Не исключено, что эти дравидские термины связаны с санскритским gou (индоевр. gu ou) и шумерским gu(d), обозначающим одновременно «быка» и нечто «могущественное, мужественное» (о термине guou ср. Nehring, 73). Стоит также упомянуть об общем происхождении семитских и греко-латинских слов, обозначающих

быка (ср. ассирийское *shuru*, евр. *shor*, финикийское *thor* и т. д. и греч. *tauros*, лат. *taurus*), что подтверждает внутреннее единство этого религиозного комплекса.

В Иране принесение в жертву быков было весьма распространенным явлением; с ним неустанно боролся Заратустра (Ясна, 32, 12, 14; 44, 20 и т. д.). В Уре в III тысячелетии до н. э. бог атмосферы изображался в виде быка (Malten, *Der Stier*, 103), а бог, «чьим именем клянутся» (т. е., первоначально, бог неба), как в древней Ассирии, так и в Малой Азии имел формы этого животного (ib., 120). В этом смысле чрезвычайно знаменательно то преобладание, которого добились в палео-восточных культурах боги грозы типа Хаддада, Баала и Тешуба. На них следует остановиться несколько подробнее. Нам не известно имя верховного хеттского бога, супруга богини Аринны; прежде считалось (ошибочно), что его звали Зашхапуна (Furlani, *La religione degli Hittiti*; contra Dussaud, *Mana*, vol. II, 343). Имя его писали с помощью двух вавилонских по своему происхождению идеограмм, U и IM. На ливийском языке эта идеограмма читалась Датташ, на хурритском — Тешуб. Это был бог неба и бури, молнии и ветра. (В аккадском идеограмма IM означала *zunnu*, «дождь», *sharu*, «ветер», *remanu*, «гром»; Ch-Jean, *La religion sumerienne*, 101). Его титулы подчеркивают высший, «небесный» авторитет и ранг абсолютного владыки: «Царь неба», «Повелитель страны Хатти». Его самый распространенный эпитет — «всемогущий», а его символами являются молния, топор или дубина (Furlani, 36).

Вспомним, что во всех палео-восточных культурах основным символом «могущества» служил бык; по-аккадски «сломать рога» означает «сложить могущество» (ср. Autran, 74). Бога Аринну (чьи изображения обнаружены во многих храмах) также представляли в виде быка; а его священным животным был бык. Согласно письменным памятникам, ему посвящались два мифических быка, Сери и Хурри (Gotze, *Kleinasien*, 133), некоторые ученые считают их даже его сыновьями (Malten, *Der Stier*, 107). Единственный известный нам миф повествует о его сражении со змеем Иллуянка

(Furlani, 87 sq.; Dussaud, Op. cit., 345—346), здесь мы встречаем знакомый мотив борьбы божества бури и плодородия с пресмыкающимся чудовищем (Индра—Вритра, Зевс—Тифон; прототип Мардука—Тиамат). Следует также указать на существование множества местных эпифаний этого бога: в трактате Супилулимаш упоминается 21U (Furlani, 37), что подтверждает их автохтонный характер на всей заселенной хеттами территории. U, каким бы именем он ни назывался, был народным богом для всей Малой Азии.

Шумеро-вавилоняне знали его как Бела, или Энлиля. Занимая лишь третье место в триаде космических богов, он, тем не менее, играл важнейшую роль во всем пантеоне; он был сыном Ану, верховного небесного божества. Здесь снова обнаруживается хорошо известный феномен перехода от *deus otiosus* к деятельному и оплодотворяющему богу. Имя его по-шумерски означает «Владыка бурного ветра» (Ш, «сильный ветер, ураган»). Его также называют *lugal amagu*, «божеством ветра и урагана», *umu*, «бурей», *En-ug-ug-ga*, т. е. «повелителем бурь» (Furlani, *Religione babilonese-assira*, I, 118). Кроме того, Энлиль владычествует над водами, и именно он вызвал всемирный потоп. Его именуют *alim*, «могущественным», богом рогов, Владыкой Мира, Царем неба и земли, Отцом Белом, великим воителем и т. д. (*ib.*, 118 sq.). Его жену Нингаль, «великую Корову», *umum gabetum*, «Великую Мать», призывают обычно под именем Белту или Белит, «Владычицы», «Госпожи» (*ib.*, 120). Небесное происхождение и метеорологические функции Энлиля подтверждаются также названием его храма в Ниппуре, «Дом Горы» (*ib.*, 121). «Гора» по-прежнему остается символом высшего небесного бога, даже если этот последний «специализировался» в божество плодородия и верховной власти.

В Тель-Кафаджи, самом древнем из известных нам святилищ, образ быка соседствует с изображением богини Матери (Autran, *Prehistoire du Christianisme*, I, 67). Бог Эль, верховный бог палеофиникийского пантеона, именовался «быком» (*shor*), а также

Элем — «сострадательным быком» (Dussaud, *Les decouvertes de Ras Shamra*, 2e ed., 95). Но этого бога впоследствии вытеснил Баал, «Господин, Владыка», в котором Дюссо справедливо видит бога Хаддада (*Mythologie Phenicienne*, 362 sq.; *Le vrai nom de Ba'al*, passim; *Les decouvertes*, 98 sq.). Тожество Баала и Хаддада подтверждается также таблицами из Эль-Амарны (*Mythologie phenicienne*, 362). Голос Хаддада слышится в раскатах грома; этот бог мечет молнии и посылает дождь. Протофиникийцы сравнивали Хаддада с быком: в недавно расшифрованных текстах рассказывается о том, как сила Баала (т. е. Хаддад), словно разъяренный бык, поразила рогами Мота (Муту)» (Dussaud, *Sanctuaire*, 258). А в мифе об «Охоте Баала» его смерть сравнивается со смертью быка: «так, подобно быку, ...рухнул Баал» (Dussaud, *he vrai nom*, 19). Не удивительно, что у Баала-Хаддада имеется мачеха, Асират (Анат, Ашарт), а его сын Алийан представляет собой божество воды, плодородия и растительности (*id.*, *Mythologie*, 370 sq.; *Decouvertes*, 115 sq.). В жертву Баалу-Хаддаду приносили быков (ср. знаменитую сцену между Илией и пророками Баала на горе Кармил. Ассирийский Бел, преемник Ану и Энлиля, определяется как «божественный Бык»; иногда его называют Gu, «рогатым», или «огромным бараном» (Дара-гал; *Autran, Prehistoire*, I, 69 sq.).

Эта внутренняя связь между символами «порождающей силы» и символами «небесными», которая обнаруживается во всех типах божеств грозы, чрезвычайно показательна. Хаддад, изображаемый в виде быка, часто носит на себе знак молнии (Ward, *Seal Cylinders*, 399). Иногда молния принимает форму ритуальных рогов (Autran, *Op. cit.*, I, 89). Бог Мин, прототип египетского Аммона, назывался также «быком своей Матери» и «Великим Быком» (Ka wr). Одним из атрибутов Мина была молния, а его функции подателя дождя и порождающего начала ясно обнаруживаются в определении «Тот, кто разрывает дождевые тучи». Мин не был автохтонным божеством: египтяне знали, что он вместе со своей мачехой, коровой Хатор, пришел из страны Пвнт, т. е. со стороны Индийского океана (ср. Autran, *La flotte, a l'enseigne du Poisson*, 40

sq.). И наконец, завершая наш краткий обзор этого исключительно богатого материала (подробнее см. библиографию), отметим, что, превратившись в быка, Зевс похитил Европу (эпифанию Матери), соединился с Антиопой и попытался овладеть своей сестрой Деметрой. А на Крите можно было прочесть странную эпитафию: «Здесь покоится великий Бык, именуемый Зевсом».

28. Супруг Великой Матери. — Как видим, комплекс дождливое небо — Бык — Великая Богиня представлял собой один из общих элементов протоисторических религий евро-афро-азиатского региона. Упор здесь, несомненно, делался на порождающие и земледельческие функции быкоподобного бога атмосферы. В Мине, Баале, Хаддаде, Тешубе и прочих быкоподобных богах молнии поклоняются прежде всего не небесным свойствам, но оплодотворяющим способностям. Их сакральность обусловлена иерогамией с аграрной Великой Матерью, а исходная «небесная» структура приобретает ценность и смысл через связь с порождающей функцией. Небо — это в первую очередь та область, где «ревет» гром, собираются тучи и решается судьба плодородия полей, иначе говоря, область, обеспечивающая продолжение Жизни на земле. Высшее достоинство и превосходство неба усматривается главным образом в метеорологических функциях, а его «могущество» и «сила» означают безграничный запас зародышей жизни. Иногда подобное тождество проявляется даже в языке: по-шумерски те значит одновременно «мужчина, самец» и «небо». Метеорологические боги (молния, гроза, дождь) и боги порождающие (бык) теряют свою небесную автономию и абсолютную верховную власть. Каждому из них сопутствует Великая Богиня (именно она часто занимает господствующее положение), от которой в конечном счете и зависит всеобщее плодородие. Они уже не являются, подобно исконным небесным божествам, космогоническими творцами; теперь это оплодотворители, производители потомства в биологическом смысле. Их основной функцией становится божественная иерогамия. Вот почему мы так часто встречаем этих богов в культах плодородия, и особенно в культах

земледельческих; тем не менее они не играют в них главной роли: последняя принадлежит либо Великой Матери, либо «сыну», божеству растительности, которое периодически умирает и воскресает.

Процесс «специализации» небесных богов в конце концов радикально изменяет их облик: отказываясь от своей потусторонности, становясь «доступными» и потому необходимыми для человека, превращаясь из *deus otiosus* в быкоподобных и оплодотворяющих *deus pluviosus*, они беспрестанно усваивают те функции, атрибуты и прерогативы, которые прежде оставались им совершенно чуждыми и до которых они в своей величественной небесной отрешенности не имели никакого дела¹². Стремясь, как это свойственно любой божественной «форме», объединить вокруг себя все религиозные феномены и господствовать на всех уровнях космоса, боги грозы и оплодотворения постепенно включают в рамки своей личности и своего культа (прежде всего через иерогамии с Великой Матерью) такие элементы, которые первоначально не входили в их исконную небесную структуру.

Впрочем, метеорологическую «драму» не всегда выражает небесное божество; в некоторых случаях, например, у эскимосов, бушменов и в Перу, комплекс молния—гроза—дождь считался иерофанией Луны (Koppers, *Pferde-opfer*, 376). Рога с незапамятных времен сравнивались с полумесяцем и уподоблялись Луне. Менгин (*Welt-geschichte der Sternzeit*, 148) доказал связь серпа Луны с женскими статуэтками (в руках у них рог). Нередко обнаруживаются быкоподобные идолы, относящиеся к эпохе неолита (ib., 448), всякий раз связанные с культом Великой Матери (=Луны). Гентце (*Mythes et symboles lunaires*, 95 s<b) изучал этот комплекс Луны и порождения на широком культурном материале. Средиземноморские и восточные лунарные божества изображались в виде быка и наделялись соответствующими атрибутами. Поэтому, например, Сина, вавилонского бога Луны, называли «могущественным тельцом Энлиля», а Наннар, урский

бог Луны, определялся как «юный, могучий бог неба, прекраснейший из сыновей Энлиля» или как «сильный молодой бык с крепкими рогами» и т. д. В Египте божеством Луны был «звездный бык» и т. д. (Korpers, Op. cit., 387). Далее мы увидим, насколько тесной является связь между хтоническо-лунарными культурами и культурами плодородия. Дождь — «семя» бога грозы — интегрируется в иерофанию вод — область, относящуюся прежде всего к компетенции Луны. Все, что связано с плодородием, более или менее прямо относится к обширному кругу Луна — Воды — Женщина — Земля. Небесные же боги, «специализируясь» и превращаясь в «мужские», оплодотворяющие божества, неизбежно входят в соприкосновение с этими доисторическими комплексами и закрепляются в них — либо включая их в собственную структуру, либо ассимилируясь ими.

29. Яхве. — Единственными божествами дождевого и оплодотворяющего неба, сумевшими сохранить свою автономию вопреки иерогамиям с бесчисленными Великими Богинями, были те, которые наряду с оплодотворяющим громом сохранили свой скипетр, оставшись таким образом гарантами всеобщего порядка, блюстителями норм и воплощением Закона, — иначе говоря, те, которые развивались в сфере Верховной Власти.

К подобного типа богам принадлежат Юпитер и Зевс. Бесспорно, образы этих царственных божеств обрели на редкость ясную и четкую форму благодаря тому, что понятия «нормы» и «закона» были особенно близки греко-римскому духу. Но ведь сам процесс подобной рационализации стал возможным лишь благодаря религиозному и мифологическому восприятию космических ритмов, на основе исконной интуиции их гармонии и незыблемости. Еще одним превосходным примером свойственной «небесной» верховной власти тенденции обнаруживать себя в качестве иерофании Закона, космического ритма, является Тянь. Эти моменты станут для нас яснее после того, как мы специально обратимся к исследованию религиозных комплексов «верховой власти» и «верховного владыки».

До известной степени параллельным курсом движется в своей «эволюции» верховный бог иудеев. Личность Яхве и его религиозная история слишком сложны и неоднозначны, чтобы можно было их описать в нескольких строках. Тем не менее, укажем, что его небесные и атмосферные иерофании довольно рано составили средоточие Религиозного опыта, сделавшего возможным последующие откровения. Яхве обнаруживает свою мощь в грозе; гром — это его голос, молния именуется «огнем» Яхве или его «стрелой» (ср. Пс. 18, 15 и т. д.). Бог Израиля, дающий законы Моисею, возвещает о себе «громом, молнией и густым облаком» (Исх. 19, 16). «Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне» (Исх. 19, 18). Девора с благоговейным страхом вспоминает о том, как при шествии Господа «с поля Едомского» «земля тряслась, и небо капало, и облака проливали воду» (Суд. 5, 4). Яхве так возвещает о своем приближении Илие: «...выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра» (3 Цар. 19, 11—12). Когда Илия молил Господа явиться и уничтожить жрецов Ваала, «огонь Господень» «ниспал» на всеожжение Илии (3 Цар. 18, 38). Неопалимая купина, огненный столп и облака, указывающие Израилю путь в пустыне, также представляют собой эпифании Яхве. Союз Яхве с уцелевшими после потопа Ноем и его сыновьями обнаруживается через радугу: «Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знамением вечного завета между Мною и между землею» (Быт 9, 13).

Яхве — в отличие от других богов грозы — в этих небесных и атмосферных иерофаниях обнаруживает прежде всего свое «могущество». «Бог высок могуществом Своим, и кто такой, как Он, наставник?» (Иов 36, 22). «Он сокрывает в дланях Своих молнию... Треск ее дает знать о ней... И от сего трепещет сердце

мое и подвиглось с места своего. Слушайте, слушайте голос Его и гром, исходящий из уст Его. Под всем небом раскат Его, и блистание Его — до краев земли. За Ним гремит глас; гремит Он гласом величества Своего и не останавливает Его, когда голос Его услышан. Дивно гремит Бог гласом Своим...» (Иов. 36, 32—33; 37, 1—5). Господь — истинный владыка и единственный повелитель Вселенной. Он может все сотворить и все уничтожить. Его «могущество» абсолютно, вот почему его свобода не знает границ. Неоспоримый и безусловный Владыка, он делает мерой своего гнева и милосердия единственно лишь собственную волю, и эта беспредельная свобода Господа есть самое действенное и убедительное откровение его превосходства и абсолютной независимости; ничто — даже добрые дела и уважение к законам — не в силах «связать» и принудить Бога.

В этой интуиции «могущества» Бога как единственной абсолютной реальности заключается исходная точка для всех последующих мистических или умозрительно-спекулятивных построений относительно свободы человека и его способности обрести спасение через соблюдение законов и строгое следование религиозной морали. Перед лицом Господа никто не может быть «невинным». Яхве заключил союз со своим народом, однако абсолютная власть Бога позволяет ему расторгнуть этот союз в любой момент. Если же он этого не делает, то отнюдь не ради самого «завета» — ничто не «связывает» Бога, даже его собственные обещания, — но лишь в силу своей бесконечной благодати. На протяжении всей религиозной истории Израиля Яхве обнаруживает себя в качестве бога неба и грозы, всемогущего творца, абсолютного Владыки и «Бога сил», как опора царей из колена Давидова, как источник всех норм и законов, делающих возможным продолжение жизни на земле. Любой «закон», в какой бы форме он ни проявлялся, находит свое оправдание и обоснование в откровении воли Яхве. Но, в отличие от других верховных богов, которые сами не могут действовать вопреки закону (Зевс, например, не в силах избавить от смерти Сарпедона: Илиада, XVI, 477 sq.), Яхве сохраняет свою абсолютную свободу.

30. Оплодотворители сменяют небесных богов. — Вытеснение богов неба божествами грозы и порождения проявляется также и в сфере культа. В празднестве нового года Мардук сменил Ану (§ 153). Что касается важного ведического жертвоприношения Ашвамедха, то оно, прежде совершавшееся в честь Варуны, в конце концов стало относиться к Праджапати (иногда также и к Индре); а поскольку Варуна сменил Дьяуса, то весьма вероятно, что первоначально лошадей приносили в жертву древнему индоарийскому богу неба. Урало-алтайские племена до сих пор приносят коней в жертву небесным богам (§ 33). Космогонические мотивы представляют собой древнейший и самый существенный элемент Ашвамедха. Лошадь отождествляется с Космосом, а принесение ее в жертву символизирует (т. е. воспроизводит) акт творения. В дальнейшем (§ 153) смысл этого обряда станет для нас яснее. Здесь же следует подчеркнуть, с одной стороны, наличие общего комплекса космогонических представлений, в котором находит свое место Ашвамедха, а с другой — посвятельное значение данной церемонии. О том, что Ашвамедха является кроме всего прочего и ритуалом инициации, в достаточной мере свидетельствуют следующие стихи Ригvedы (VIII, 48, 3): «Мы стали бессмертными, мы узрели свет, мы обрели богов». Познавший тайну этого посвящения уже не боится смерти и побеждает «вторую смерть» (punarmrityu). Инициация означает достижение бессмертия и преобразования человеческого удела в божественный. Чрезвычайно показательны то, что обретение бессмертия совпадает с воспроизведением акта творения; приносящий жертву выходит — посредством космогонического ритуала — за рамки человеческого состояния и становится бессмертным. Подобное тождество инициации и космогонии мы встретим и в мистериях Митры.

Как и Праджапати — которому впоследствии предназначалось данное жертвоприношение — приносимая в жертву лошадь символизировала Космос. По мнению иранцев, из тела убитого Ахриманом первобыка рождаются злаки и растения; согласно

германским преданиям, Космос происходит из тела великана Имира (Guntert, *Arische Weltkonig*, 315 sq.; Christensen, *Le premier homme*, I, 11 sq.; Koppers, *op. cit.*, 320 sq.). Мы пока можем оставить в стороне выводы из этого космогонического мифа, равно как и его дальневосточные (Пань-гу) или месопотамские (создание Мардуком Космоса из тела убитого чудовища Тиамат) параллели. В данном месте нас интересует лишь сам драматический характер акта творения, как он представлен в подобных мифах: Космос уже не создается *ex nihilo* верховным божеством, но обретает свое бытие через принесение в жертву (или самопожертвование) бога (Праджапати), древнего чудовища (Тиамат, Имир), макроантропоса (Пуруша) или первоживотного (бык Экадат у иранцев). У истоков подобных мифов стоит реальное или аллегорическое человеческое жертвоприношение (Пуруша = «человек»), причем этот комплекс, следы которого Ал. Гас (Gahs) обнаружил в обширной этнологической зоне, всякий раз демонстрирует связь с церемониями инициации и с тайными союзами (ср. Koppers, 314 sq.). Драматический характер космогонического жертвоприношения первосущества доказывает, что подобного типа космогонии не являются элементарными и первичными, но отражают разные этапы долгого и сложного религиозно-мифологического процесса, значительная часть которого приходится на предысторию.

Пример Ашвамедха — прекрасная иллюстрация чрезвычайной сложности связанных с ураническими божествами ритуалов. Процессы вытеснения, замены, слияния, симбиоза играют столь же важную роль в истории культа, как и в истории самих богов. Вновь обратившись к нашему примеру, мы обнаружим в нем еще одну замену: индийское принесение в жертву коня вместо более древней жертвы быка (быков приносили в жертву в Иране, и соответствующий космогонический миф рассказывает о первобытке; точно также и Индру вначале окружали быки, и только потом — жеребцы; «Праджапати — это великий бык»: Шат.-бр. 4, 4, 1, 14; ср. 6, 5, 2, 5, 17 и т. д.). В ведических текстах мы читаем о том, что Ашвины (само имя которых указывает на связь с

лошадьми) ездят не на лошадях, а на одногорбых волах (ср. R. Otto, Gottheit. d. Arier, 76 sq.).

Ашвины, как и Диоскуры (Dios Kuroi, ср. лат. dewa deli, лит. diewo sunelei) — сыновья бога неба. Миф о них тесно связан с небесными иерофаниями (утренняя заря, Венера, фазы Луны) и с представлением о сакральности близнецов; в самом деле, вера в то, что рождение близнецов предполагает союз смертного существа с богом и в особенности — с богом неба, является чрезвычайно распространенной (см. библиографию), Ашвины всегда изображаются рядом с женским божеством (Ушас, богиней утренней звезды, или Сурьей). Диоскуры также сопутствуют женскому персонажу (своей матери или сестре): Кастор и Поллукс сопровождают Елену, Зет и Амфион — свою мать Антиопу, Геракл и Ификл — Алкмену, Дардан и Ясон — Гармонию и т. д.

Таким образом,

а) Ашвины, Диоскуры, или как бы еще ни назывались подобные мифологические близнецы, — это сыновья небесного бога (чаще всего — от союза этого последнего со смертной женщиной);

б) они не расстаются со своей матерью или сестрой;

в) их деятельность на земле всегда благотворна. Ашвины, как впрочем, и Диоскуры, — это целители; они спасают людей от всевозможных опасностей, покровительствуют мореплавателям и т. д. В известном смысле это представители небесной сакральности на земле, хотя роль их в целом, несомненно, более сложна и не сводится к одному лишь «распределению» этой сакральной силы. Но, к каким бы ритуально-мифологическим комплексам ни относился образ Диоскуров, их благотворное влияние остается бесспорным фактом.

Далеко не везде Диоскуры вышли в религиозной жизни на первый план. Там, где «сыновья бога» потерпели неудачу, добился успеха

его Сын. Дионис — сын Зевса; его появление в религиозной истории Греции равнозначно духовной революции. Осирис — также сын неба (богини) и земли (бога); финикийский Алийан — сын Баала, и т. д. Тем не менее, все эти божества сохраняют тесную связь с растительностью, страданием, смертью, возрождением, инициацией. Всем им свойственна бурная энергия, страсть, патетика, все они включены в сотериологическую проблематику. Массовые религиозные течения, как, впрочем, и тайные мистериальные общества Греции и Востока, складывались вокруг этих божеств, традиционно именуемых «богами растительности», — в первую очередь, однако, являвшихся трагическими богами; богами, которые приняли на себя весь удел человеческий, познав, подобно человеку, муки, страдания и смерть. Никогда еще бог не был так близок человеку. Диоскуры помогают и покровительствуют людям — сотериологические же божества разделяют страдания человечества, умирают и воскресают, чтобы его спасти. «Стремление к конкретному», постоянно оттеснявшее на второй план небесные божества — далекие, бесстрастные, равнодушные к драме повседневного существования — проявилось и в той особой значимости, которую приобрел «Сын» бога неба (Дионис, Осирис, Алийан и т. д.). «Сын» часто ссылается на своего небесного Отца, и все же главная причина его решающей роли в истории религий состоит не в этом происхождении, но в самой «человечности» «сына», в том, что он вполне принимает условия человеческого существования, пусть даже ему и удастся их преодолеть через периодическое воскресение.

31. Символизм неба. — Итак, мы бегло познакомились с рядом небесных богов или же тех божеств, которые тесно связаны с уранической иерофанией. Всюду мы обнаруживали один и тот же феномен: отступление небесных богов, уступающих место более динамичным, конкретным и «личностным» теофаниям. И, однако, мы бы ошиблись, ограничив небесные иерофании порожденными ими божественными или полубожественными образами. Сакральность неба пронижет собой бесчисленные ритуальные и

мифологические комплексы, не имеющие, на первый взгляд, прямого отношения к какому-либо ураническому божеству. Даже там, где последнее отходит на второй план, сакральность неба через символику «высоты», «подъема», «центра» и т. п. продолжает играть деятельную роль в религиозной жизни. И в этой символике мы нередко обнаруживаем замену уранического божества божеством оплодотворяющим, однако внутренний ее механизм, ее структура по-прежнему остаются «небесными».

Гора находится «ближе всего» к небу, что сообщает ей двоякую сакральность: во-первых, она оказывается причастной пространственной символике «превосходства» («высокое», «вертикальное», «высшее»); во-вторых, она представляет собой важнейшую сферу атмосферных иерофаний, а следовательно, обиталище богов. Священная гора, более или менее известный аналог греческого Олимпа, присутствует в любой мифологии. У каждого небесного бога есть особые места, возвышенности, специально предназначенные для культовых действий в его честь. Гора имеет бесчисленные религиозные и символические значения. В ней часто видят пункт соприкосновения неба и земли, иначе говоря, «центр», точку, через которую проходит Мировая Ось; сакрально насыщенную область, то место, где может осуществляться взаимодействие между различными зонами космоса. Так, согласно месопотамским верованиям, «Гора страны» соединяет небо и землю (Jeremias, Handbuch, 130); гора Меру индуистской мифологии высится в середине мира; над ней разливает свой свет полярная звезда (Kirfel, Kosmographie, 15). Урало-алтайским народам также известна «срединная гора», Сумбур, Сумур или Сумеру, на вершине которой находится полярная звезда (бурятские верования, Holmberg, Der Байт des Lebens, 41). Согласно иранским преданиям, священная гора Хара Березайти (Хар-буз) находится посреди земли и соединяется с небом (см. тексты у Christensen'a, he premier homme, II, 42). В «Эдде» Химиньберг, как это явствует из ее названия, представляет собой «небесную гору»; именно над ней радуга (Биврест) достигает небесного свода. Сходные поверья мы встречаем у

финнов, японцев и т. д.

«Гора», будучи точкой соприкосновения неба и земли, находится в «центре мира» и является, бесспорно, самым высоким пунктом на земле. Вот почему освященные сферы — «святые места», храмы, дворцы, священные города — уподобляются «горам» и сами становятся «центрами», «средоточиями», т. е. магическим образом приобщаются к вершине мировой горы (ср. § 145). Палестинские горы Фавор и Герисим были также «центрами»; сама же Палестина, считавшаяся поэтому самой возвышенной местностью в мире, осталась недосягаемой для всемирного потопа. «Земля Палестины не была залита водами потопа», — сказано в одном раввинском тексте (цит. у Wensinck'a, *The Navel of the Earth*, 15; др. тексты см. у Burrows'a, *Labyrinth*, 54). По мнению христиан, в центре мира находится Голгофа: это вершина космической горы, а также то место, где был сотворен и погребен Адам. Согласно же исламской традиции, самое высокое место на земле — это Кааба, ибо «полярная звезда доказывает, что она находится точь-в-точь над центром неба» (текст из Кисайи цит. у Wensinck, 28). Сами имена храмов и священных башен указывают на их отождествление с космической вершиной: «Дом (Храм)-Гора», «храм всемирной горы», «Гора бурь», «Связь между небом и землей» и т. д. (Th. Dombart, *Der Sakralturm*, 34). Зиккурат по-шумерски называется U-Nir (гора), «видимая издали», согласно интерпретации Jastrow (*Sumerian and Akkadian views of beginnings*, 289). Ziqqurat, строго говоря, представляла собой «космическую гору», т. е. символический образ космоса; 7 ступеней означали 7 планетных сфер (как в Борсиппе) или окрашивались в цвета мира (как в Уре). Храм Барабудур, построенный наподобие искусственной горы, также является образом Космоса. Через перенос сакральности храма (гора = центр мира) на весь город, восточные города сами превращались в «центры», «средоточия»; в вершины космической горы, в точки соединения различных сфер Космоса. Так, город Ларса назывался, между прочим, «Домом, где встречаются Небо и Земля», а Вавилон — «Домом-основанием неба и земли», «связью между Небом и Землей», «домом

Блистающей Горы» и т. д. (Dombart, 35). В Китае столица верховного владыки находится в самом центре Вселенной (Granet, *La pensee chinoise*, 324), т. е. на вершине космической горы.

В одной из следующих глав мы еще вернемся к этому космологическому символизму «центра», в котором столь важную роль играет образ горы (§ 143). Пока же мы вправе отметить «освящающее» свойство вершины, высоты, возвышенности. Высшие сферы исполнены сакральной силой; все находящееся в непосредственной близости к Небу, в той или иной степени причастно «превосходству» Неба. «Высота», «возвышенность» уподобляются трансцендентному, сверхчеловеческому. Всякое «восхождение» представляет собой прорыв, разлом прежнего уровня бытия, выход вовне, за пределы профанного пространства и собственно человеческого состояния. Едва ли стоит специально прибавлять, что сакральность «высоты» усиливается и подтверждается сакральностью верхних слоев атмосферы, а в конечном счете — сакральностью Неба. Гора, Храм, Город становятся священными потому, что они наделены особым престижем и значением «центра», иначе говоря, потому, что первоначально они отождествлялись с самой высокой вершиной Вселенной, с точкой соприкосновения Неба и Земли. А следовательно, обряд освящения через подъем на гору или восхождение по лестнице обязан своей Действительностью тому факту, что с его помощью человек попадает в высшие области неба. Изобилие и буйное разнообразие символики «восхождения» лишь по видимости хаотично и неупорядоченно: все эти ритуалы и символы, рассмотренные в их целостности и единстве, объясняются сакральным значением «высоты», т. е. Неба. Возвыситься над человеческим уделом через проникновение в сакральную сферу (храм, алтарь), через освящение обрядом, через смерть, — все это выражается конкретно «переходом», «подъемом», «вознесением».

32. Мифы о восхождении. — Смерть есть выход за пределы человеческого состояния, «переход в сферу потустороннего». В

тех религиях, которые располагают загробный мир на небе или в высших сферах, душа усопшего поднимается по тропинкам некоей горы или взбирается вверх по стволу дерева или веревке (об этом последнем мотиве см. Van Gennepe, *Mythes et Legendes d'Australie*, № 17 и 66 с примечаниями). В ассирийском языке глагол «умирать» обычно передается выражением «уцепиться, ухватиться за гору». Точно также и по-египетски эвфемизм для слова «умирать» — тупу, «зацепиться, ухватиться» (H. Zimmern, *Zum Babylonischen Neujahrfest*, II, 5, прим. 2). Солнце садится между гор, и именно там пролегает путь усопшего в загробный мир. Яма, который, согласно древнеиндийской мифологии, был «первым, кто умер», прошел через «высокие горы», дабы указать «дорогу для многих» (P. B., X, 14, 1). Согласно верованиям урало-алтайских народов, дорога мертвых ведет вверх через горы; Болот, кара-киргизский герой, подобно Кесарю, легендарному царю монголов, проник в потусторонний мир через пещеру на горной вершине (ритуал «испытания» в ходе инициации); путешествие шаманов в ад — это восхождение по нескольким горам необыкновенной высоты (Eliade, *Le probleme du chamanisme*, passim). Египтяне, желая показать, что лестница, полученная Ра для подъема с земли на небо, есть лестница вполне реальная, сохранили в своих заупокойных текстах оборот *asket pet* (*asket* = «ступенька») (W. Budge, *From fetish to God*, 346). «Дана мне лестница, дабы мог я узреть богов», — сказано в «Книге мертвых» (Weill, *Le champ des roseaux*, 52). «Боги сделали ему лестницу, чтобы с ее помощью он взошел на небо» (Weill, 28). Во многих гробницах эпохи династий Древнего и Среднего Царств были обнаружены амулеты, изображавшие лестницу (*maget*) (Budge, *The Mummy*, 324, 326).

Тот же путь, по которому устремляются в мир иной души усопших, проходят и те, кто благодаря своему особому положению или действительности совершаемых ими обрядов оказываются способными попасть на небо еще при жизни. Мотив «подъема» на небо с помощью веревки, дерева или лестницы широко распространен на всех континентах. Приведем лишь несколько

примеров (ср. Eliade, *Le probleme du chamanisme*, 31 sq.). Австралийскому племени дьери известен миф о дереве, которое посредством магии растет до неба (Van Genner, *Op. cit.*, № 32). Нумгабур-Раны рассказывают о двух чудесных соснах, которые вследствие нарушения табу начали расти, пока не коснулись своими верхушками неба (*ib.*, № 44). Племя мара рассказывает о своих предках, имевших обыкновение взбираться по такому дереву на небо, а затем спускаться на землю (*ib.*, № 32). Супруга масрийского героя Таухаки, сошедшая с небес волшебница, остается с ним лишь до рождения первого ребенка, после чего взбирается на крышу хижины и исчезает. Сам Таухаки попадает на небо, карабкаясь по виноградной лозе, и тем же путем возвращается на землю (Grey, *Polynesian Mythology*, 42 sq.). По другим вариантам мифа, герой достигает неба, поднимаясь по кокосовой пальме, веревке, паутине или на воздушном змее. На Гавайских островах рассказывают, что он пользуется для восхождения на небо радугой; на Таити считают, что он восходит на высокую гору, встречая по пути свою жену (Chadwick, *Growth of literature*. III, 273). Широко распространенный в Океании миф повествует о том, как герой попадает на небо с помощью «цепи из стрел», т. е. втыкая в небосвод стрелу, над ней — еще одну и так далее, пока между небом и землей не образуется цепь, связь (Pettazoni, *The chain of arrows*, «Folklore», vol. 35, 151 sq.). Мотив подъема с помощью веревки известен в Океании (Dixon, 156 sq.), в Африке (Werner, 135), в Южной (Alexander, 271) и Северной Америке (Thompson, *Motif Index*, III, 7). Примерно в тех же областях мы находим миф о восхождении по паутине. Восхождение по лестнице известно в древнем Египте (Mtiller, 176), в Африке (Werner, 136), в Океании (Chadwick, 481) и в Северной Америке. Кроме того, подъем может осуществляться по дереву (Chadwick, 486; Miiller, 176; Werner, 136 sq. и т. д.), растению или горе (ср. Thompson, III, 8—9).

33. Обряды, восхождения. — Всем этим мифам и верованиям соответствуют конкретные обряды «подъема», «вознесения» и «восхождения». Выбор и освящение места жертвоприношения

равнозначны своего рода сублимации профанного пространства; «воистину, жрец творит себе лестницу и пост, дабы подняться к высшему, небесному миру», — говорится в Тайттирия-самхите (VI, 6, 4, 2). В другом отрывке из того же сборника описано, как совершающий обряд поднимается по лестнице и, достигнув вершины жертвенного столба, простирает руки, восклицая: «Я достиг Неба и богов, я стал бессмертным!» Ведущая на небо ритуальная лестница — это *durohana*, «трудный, крутой подъем». Множество сходных выражений мы находим в ведийской литературе (ср. Coomaraswamy, *Svayamatrnna*, *passim*). Косинга, царь и жрец фракийских племен кебренов и сукайбов, угрожает своим подданным оставить их, поднявшись по деревянной лестнице к богине Хере (Polyaenus, *Stratagematon*, VII, 22). Небесное восхождение через ритуальный подъем по лестнице составляло, вероятно, один из элементов орфической инициации (ср. Cook, *Zeus*, II, 2. 124). Как бы то ни было, мы встречаем его в Церемониях митраической инициации. Использувавшаяся в мистериях Митры ритуальная лестница имела 7 ступенек, каждая из особого металла. Согласно Цельсу (Ориген, *Contra Celsum*, VI, 22), первая ступень была сделана из свинца и соответствовала «небу» планеты Сатурн, вторая — из олова (Венера), третья — из бронзы (Юпитер), четвертая — из железа (Меркурий), пятая — из «сплава монет» (Марс), шестая — из серебра (Луна) и, наконец, седьмая — из золота (Солнце). Восьмая ступень, пишет Цельс, символизировала сферу неподвижных звезд. Поднимаясь по этой ритуальной лестнице, посвященный *i* проходил в действительности через «семь небес» и достигал таким образом Эмпирея.

В своих путешествиях на небо и в церемониях инициации урало-алтайские шаманы и сегодня практикуют совершенно тот же ритуал. «Восхождение» происходит либо в рамках обычного жертвоприношения — когда шаман сопровождает приношение (душу принесенной в жертву лошади) к Бай-Ульгену, верховному богу, либо в связи с магическим исцелением больных, обратившихся за помощью к шаману. Принесение в жертву

лошади — важнейшая религиозная церемония у урало-алтайских народов, которая происходит ежегодно и длится от двух до трех вечеров. В первый вечер ставят новую юрту, внутри размещают очищенную от ветвей березу, на которой делают девять ступеней (тапты). Для жертвы избирают белую лошадь, в палатке разводят огонь, шаман окуривает свой барабан, призывая поочередно всех духов, после чего выходит из юрты и, садясь верхом на чучело гусыни (сделанное из тряпок и набитое соломой), начинает размахивать руками, как будто хочет взлететь. При этом он поет:

«По ту сторону белого неба,
Над белыми облаками,
По ту сторону белого неба,
Над белыми облаками,
Поднимайся ввысь, птица!»

Цель этого обряда — поймать душу приносимой в жертву лошади, которая, как предполагается, бежала при приближении шамана. Поймав и возвратив душу, шаман отпускает гуся, и сам приносит в жертву коня. Вторая часть церемонии происходит на следующий вечер, когда шаман провожает душу лошади к Бай-Ульгену. Окурив свой барабан, облачившись в ритуальные одежды и воззвав к Меркуиту, птице Неба, дабы она «явилась с песнями» и «воссела на его правое плечо», шаман начинает восхождение. Медленно взбираясь по сделанным в ритуальной березе выемкам-ступеням, шаман последовательно проходит девять небес, с бесконечными подробностями описывая слушателям все, что он видит на этих небесах. На шестом небе он поклоняется Луне, на седьмом — Солнцу. Достигнув, наконец, девятого неба, он повергается ниц пред Бай-Ульгеном и подносит ему душу жертвенного коня. Этот эпизод — кульминационный пункт экстатического восхождения. Шаман узнает от Бай-Ульгена, угодна ли тому жертва, и получает предсказания относительно погоды; затем он па-Дает в изнеможении на землю и после минутной тишины просыпается, как будто от глубокого сна (Radolf, *Aus Sibirien*, II, 19—51; Harva, *Rel. Vorst.*, 533 sq.; Eliade, *Le probleme du chama-nisme*, 30 sq.).

Сделанные на березе зарубки или ступеньки символизируют планетные сферы. В ходе самого обряда шаман домогается содействия различных божеств, чьи специфические цвета указывают на их связь с планетами (Holmberg, *Байт des Lebens*, 136). Точно также и в ритуале митраической инициации или же в случае с разноцветными стенами Экбатан (Геродот, I, 98), символизирующими планетные сферы, луна находится на шестом небе, а солнце — на седьмом. Число 9 сменило более древнее число 7 ступеней, ибо у урало-алтайских народов «мировой столп» имеет семь зарубок (Holmberg, *Op. cit.*, 25 sq.) а мифологическое древо с семью ветвями символизирует семь небесных сфер (*ib.*, 137 и рис. 46). Ритуальный подъем на березу равнозначен подъему на мифологическое Древо, расположенное в центре мира. Дыра, проделанная в верхней части юрты, отождествляется с отверстием в небосводе, через которое можно совершать переход с одного космического уровня на другой (*ib.*, 30 sq.). Таким образом, церемония осуществляется в «центре» (§ 143).

Подобное восхождение происходит и по случаю посвящения в шаманы. У бурятов 9 деревьев располагаются рядом; неофит, поднявшись вначале на девятое, перебирается затем поочередно на верхушки всех остальных (Holmberg, *Байт*, 139). Кроме того, в шатре могут ставить березу, верхушка которой выходит наружу через особое отверстие; неофит с саблей в руке взбирается по березе на вершину шатра, осуществляя таким образом символический переход на последнее небо (*ib.*, 142). Специальная веревка соединяет березу, поставленную в шатре, с девятью другими; на ней висят куски ткани, выкрашенные в разные цвета и представляющие небесные сферы. Веревка эта называется «Мост»; она символизирует странствие шамана к богам (*ib.*, 143).

Подобное восхождение шаман совершает и ради исцеления обратившихся к нему за помощью больных (Harva, *Relig. Vorst.*, 546 sq.). Кроме того, следует отметить, что путешествия на небеса героев тюрко-монгольских мифов поразительно похожи на обряды шаманов (Chadwick, *Shamanism*, 291 sq.). Согласно якутским

преданиям, некогда существовали шаманы, которые действительно поднимались на небо, и можно было воочию наблюдать, как они вместе с принесенной в жертву лошадью парят над облаками (Czaplika, *Aboriginal Siberia*, 238). А во времена Чингисхана один знаменитый монгольский шаман поднялся на небо на своем скакуне (Kornilizade, 17). Остякский шаман поет о том, как, взбираясь На небо по веревке, он отодвигает в сторону звезды» загораживающие ему дорогу (Chadwick, *Growth*, III, 204). В уйгурской поэме Кудатку Билик герою снится, что он восходит по лестнице 3 50 ступенек, на вершине которой некая женщина подает ему воды; освежившись подобным разом, он может продолжить свой путь и достичь самого неба (ib., 206).

34. Символика восхождения. — Иаков также видит во сне лестницу, «верх» которой «касается неба»; «Ангелы Божий восходят и нисходят по ней» (Быт 28, 12). Камень, на котором уснул Иаков (бетель), находился в центре мира; именно там была точка соприкосновения всех областей космоса (§ 81). По исламским преданиям, Мухаммед видит лестницу, поднимающуюся от Ие-И русалимского храма («центра» мира) к небу; | вокруг нее находятся ангелы, по этой лестнице попадают на небеса души праведников (Asin Palacio, *Escatologia musulmana*, 70). Данте также видит на небе Сатурна золотую лестницу, которая поднимается на головокружительную высоту вплоть до последней небесной сферы; по ней восходят души святых (Paradiso, XXI—XXII). Символика «ступени», «лестницы», «подъема» сохранилась и в христианской мистике. Св. Хуан де ла Крус представляет этапы мистического совершенствования в виде «Subida del Monte Carmelo» и сам иллюстрирует свой трактат изображением крутой и труднодоступной горы.

Все мистические видения и экстазы так или иначе связаны с восхождением на Небо. По свидетельству Порфирия, Плотин за время их совместной жизни четырежды познал это вознесение (Vita Plot., 23). Св. Павел был вознесен «до третьего неба» (2 Кор 12, 2). В последние века античности огромной популярностью

пользовалась доктрина о вознесении душ на семь небес (в ходе инициации либо *post mortem*). Ее восточные корни неоспоримы (ср. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, «Arch. f. Relig.», IV, 236 sq.), однако ее распространению в греко-римском мире много содействовали орфизм и пифагорейство. Эти традиции мы рассмотрим более детально в дальнейшем, но указать на них следовало уже сейчас, в «ураническом» контексте, поскольку самое глубокое свое обоснование они находят именно в понятии сакральности неба и высших сфер. В какой бы религиозной системе мы их ни обнаруживали и какую бы конкретную форму они ни принимали (шаманский обряд или ритуал инициации, мистический экстаз, видение или же рассказ о героях), — все эти вознесения, восхождения на гору, подъемы по лестнице, небесные полеты и т. п. означают прорыв, выход за пределы обычного человеческого состояния, проникновение на более высокий уровень космоса. «Левитация» как таковая равнозначна освящению и обожествлению. Аскеты Рудры «шествуют путем ветра, ибо в них вселились боги» (Р. В., X, 156, 2—3). Йоги и индийские алхимики воспаряют ввысь и в одно мгновение переносятся на громадное расстояние (Eliade, *Yoga*, 257, примечание 1). «Окрыленность», способность летать становится символической формулой выхода за Рамки условий человеческого существования; возможность взлететь, воспарить означает доступ к высшим, последним реальностям бытия. Ясно, что коренное различие между собственно религиозным опытом и мистической техникой сохраняется даже в феноменологии вознесения: святой бывает «восхищен» на небеса, тогда как йоги и аскеты «летают» благодаря собственным усилиям. Однако, и в том и другом случае именно вознесение, восхождение отличает их от толпы профанов и непосвященных: они способны проникать в небесные, сакральные области и уподобляться богам. Именно контакт с пространством неба их обожествляет.

35. Выводы. Таким образом:

а) Небо как таковое, в качестве звездного свода и атмосферы,

обладает исключительно глубоким религиозно-мифологическим смыслом. «Высота», «возвышенность», безграничное пространство — это иерофании «превосходства», недостижимого совершенства, образцовое воплощение сакральности. «Жизнь» атмосферы и небесных тел раскрывается перед нами как бездонный и неисчерпаемый миф. А все высшие существа первобытных народов, точно так же, как и все великие боги первых исторических цивилизаций, обнаруживают более или менее органическую связь с небом, атмосферой, метеорологическими явлениями и т. п.

б) И, однако, мы не вправе ограничивать высшие существа одними лишь ураническими иеро-фаниями. Они представляют собой нечто большее; они обладают особой «формой», предполагающей характерный именно для них способ бытия, несводимый к ураническим иерофаниям и к человеческому опыту. Ибо это «благие», «творящие», «вечные» («Старец») существа, это создатели всеобщих установлений и стражи законов, — а подобные атрибуты лишь отчасти можно объяснить небесными иерофаниями. Таким образом, перед нами по-прежнему стоит проблема «формы» высших существ, и к ней мы вернемся в особой главе.

в) Помня об этой — весьма важной — оговорке, мы, тем не менее, можем уже сейчас открыть в «истории» высших существ и небесных богов чрезвычайно характерный для религиозного опыта человечества феномен: все эти божественные образы обнаруживают тенденцию к постепенному исчезновению из сферы культа. Они нигде не играют первостепенной роли; их вытесняют или заслоняют другие религиозные силы: культ предков, духи и боги Природы, демоны плодородия, Великие Богини и т. д. Весьма значительно, что в результате подобной замены почти всегда выигрывают более конкретные религиозные силы или божества (например, Солнце, Великая Мать, мужской Бог и т. п.). Победитель всякий раз представляет или дарует силу плодородия и плодovitости, т. е. в конечном счете — Жизнь. (Даже страх

перед демонами и умершими сводится к страху за жизнь, которой угрожают эти враждебные силы; их нужно заклясть, умиловить или обезвредить.) Смысл этой замены раскроется Перед нами вполне тогда, когда мы исследуем Религиозное значение «жизни» и основных функций жизнедеятельности.

г) В некоторых случаях, связанных, безусловно, с возникновением земледелия и аграрных культов, небесный бог вновь приобретает религиозную актуальность — на этот раз в качестве бога атмосферы и грозы. И, тем не менее, подобная «специализация», наделяя его разнообразными и весьма «престижными» функциями, в то же время ограничивает его «всемогущество». Бог грозы «динамичен» и «силен», он «бык» и «оплодотворитель», связанные с ним мифы становятся все более богатыми и разнообразными, а его культы — все более яркими и эффектными, — однако он уже не является ни творцом мира и человека, ни всеведущим; иногда это лишь партнер Великой Богини. Именно против этого бога грозы, Великого Мужского Начала; бога оргиастического, связанного с бурными, трагическими эпифаниями; бога, которому посвящался пышный и кровавый культ (жертвоприношения, оргии и т. п.), и были направлены религиозные революции семитского мира, монотеистические, пророческие и мессианские not своей природой. Именно в борьбе между Ваалом и Яхве (или Аллахом) снова стали актуальными «небесные» ценности, противопоставленные ценностям «земным» (богатство, плодovitость, сила), качественные критерии («интериоризация» веры, молитва, милосердие) — в отличие от критериев количественных (материальные жертвы, преобладание внешней, обрядовой стороны религии). Но тот факт, что «история» сделала неизбежным выход за пределы эпифаний стихийных сил жизни, не означает с необходимостью, что подобные эпифаний вовсе не имели религиозного смысла. Эти архаические эпифаний, как мы сможем вскоре убедиться, представляли собой первоначально средства, способы освящения биологического аспекта жизни, а чем-то «мертвым» и «пустым» становились они лишь по мере того, как, утрачивая свою исконную функцию,

превращались в голые «феномены», физиологические, экономические и социальные.

д) Во многих случаях на смену богу Неба приходил бог Солнца. Солнце превращается в хранителя и защитника жизни, дарующего плодородие земле (см. ниже, § 36 sq.).

е) Иногда вездесущность, мудрость и пассивность небесного бога заново переосмысляются — в метафизическом плане — и этот бог становится эпифанией космической нормы и морального закона (например, Ихо у маори); божественная «личность» отступает перед отвлеченной «идеей»; собственно «религиозный опыт» (впрочем, весьма бедный в случае с почти всеми небесными богами) вытесняется абстрактным умозрением, «философией».

ё) Некоторые небесные боги сохраняют свою религиозную актуальность (и даже становятся еще более значимыми), обнаруживая себя в качестве богов — верховных властителей. К их числу принадлежат те боги, которым в наибольшей степени удалось отстоять свое первенство в пантеоне (Зевс, Юпитер, Тянь) или же те, во имя которых совершались монотеистические революции в религиозном сознании человечества (Яхве, Ахурамазда).

ж) Но даже там, где сами небесные боги уже не играют доминирующей роли в религиозной жизни, звездные области, символика неба, мифы и обряды восхождения и т. д. по-прежнему сохраняют господствующее положение в общей структуре сакрального. В любой религиозной системе именно через «высокое», «возвышенное» открывается человеку трансцендентное. И пусть даже сами божественные «формы» изменяются, а вследствие того простого факта, что, открывшись человеческому сознанию в данном качестве, т. е. как «формы», они обретают свою «историю» и следуют своей «судьбе», пусть даже все это так, сакральность Неба сохраняет свое значение и остается «актуальной» всюду и при любых обстоятельствах.

Удалившееся из сферы культа и вытесненное из области мифа, Небо не утратило своих символических функций. Эта небесная символика, в свою очередь, проникает собой и поддерживает множество обрядов (восхождения, подъема, инициации, царской власти и т. п.), мифов (Мирового Древа, Космической Горы и т. д.), верований (магический полет и т. д.). В символике «Центра», средоточия, играющей существенную роль во всех великих исторических религиях, более или менее ясно прослеживаются небесные элементы (Центр Мира и Мировая Ось, точка соприкосновения трех областей космоса; именно в «центре» может происходить прорыв прежнего уровня бытия, переход из одной космической сферы в другую).

Короче говоря, «истории» действительно удалось отодвинуть на второй план «небесные» по своей структуре божественные «образы» (высшие существа) или же «понизить их в звании» (боги грозы, оплодотворители), — но та же самая «история», т. е. свойственное человеку всякий раз новое переживание и осмысление сакрального, так и не сумела уничтожить непосредственное и непрерывное откровение сакральности неба: откровение безличное, вневременное, внеисторическое. Небесный символизм смог сохраниться во всех религиозных системах именно по причине свойственного ему вневременного способа бытия; подобного рода символизм осмысляет, придает ценность и поддерживает все религиозные «формы», не исчерпываясь при этом вполне ни одной из них.

Примечания. Глава 2.

1. Тем не менее, их нельзя сводить к простому олицетворению небесного свода, как это делает, например, Петтаццони. Первоначальным, исконным элементом является именно антропокосмическая структура их личности. Вотйобалуки, к примеру, говорят о Бунджиле как о «Великом Муже», который жил некогда на земле, а ныне обретается на небесах (Howitt, 489). Натуралистические черты почти полностью отсутствуют в образе Мунгангау («Наш Отец»), который, тем не менее, является одним из самых древних верховных существ у австралийских аборигенов (ср. Howitt, 616 sq.; Schmidt, III, 591 sq.)

2. Pettazzoni, Dio, 365 дает список «первобытных» небесных божеств, не имеющих собственного культа, или с культом, слабо разработанным. Список этот, однако, нуждается в исправлении с учетом материалов, упорядоченных и прокомментированных Шмидтом в шести первых томах его *Ursprung der Gottesidee* (исследования Schebesta, Gusinde, Koppers, Vanoverbergh). См. критическую библиографию в конце настоящей главы.

3. Первым европейцем, наблюдавшим эту церемонию, стал Чебеста. Во время бури семанги расцарапывают икры ног бамбуковыми ножами, проливают на землю несколько капель крови — приношение богине Мануад, — а остальное разбрызгивают в разные стороны, восклицая: «Уйди прочь! Уйди прочь!», и призывают Бога Грома: «Та Педн! Я не упорствую, я плачу за свой грех!» Или: «Ох! Ох! посмотри на меня, выслушай, приклони ко мне слух твой! Та Педн, я не обманываю, я расплачиваюсь за свой проступок. Я боюсь твоего грома!» (Schebesta, 149; Schmidt, III. 178 sq., 190 sq.). Эта искупительная кровавая жертва — с помощью которой семанги «платят» (небесному) Богу Грома за свои прегрешения — и есть их

единственный культовый акт; никаких других молитв у них нет.

4. Многие племена Западной Африки поклоняются определенным камням именно по причине их связи с культом богов Неба. Так, кассуна-бура называют подобные камни Уэ (по имени своего небесного бога); их почитают приносят им жертвы племена кассуна-фра; габе совершают жертвоприношения менгирам, заключающим в себе, по их представлениям, небесное божество Амма; в других районах Африки поклоняются «камням грома» (ср. Frazer, 91 sq.).

5. Не следует, впрочем, забывать, что двуполость — это исконная характеристика божества. Приблизительная, как и большинство мифологических «формул», она представляет собой одну из первых попыток выразить понятие «тотальности», «совпадения противоположностей», *coincidentia oppositorum* (§ 159).

6. Подобным образом, например, юрак-самоеды приносят на вершине своих гор в жертву небесному богу Нуму белого оленя (Op. cit., 238). Точно также совершают жертвоприношения духу Неба, Бугу, тунгусы (Op. cit., 243). У коряков, чукчей и эскимосов древний культ бога Неба включил в себя тотемические, анимистические и матриархальные элементы, которые Гас считает второстепенными (p. 261). Ср. также J. Haeckel, *Idolkult und Dualsystem bei den Viguren*, S. 142 sq.

7. Кай Доннер попытался истолковать Нум через согдийское ном, «закон» (ср. греч. *nomos*), термин, который центрально-азиатские народы в эпоху господства уйгуров распространили, как он полагал, вплоть до Крайнего Севера. Даже если допустить, что подобная этимология подтверждается фактами (а это не так, см. библиографию), она может свидетельствовать лишь о лексическом заимствовании, поскольку само представление о верховном небесном божестве во всех арктических и северо-азиатских регионах является вполне автохтонным.

8. Фр. Хоммельс связывал шумерский термин дингир («Бог», «блестящий», «сияющий») с тюрко-монгольским тенгри («Небо», «Бог»). Со своей стороны, П. А. Бартон полагает, что представление о небесном боге Ану пришло в Месопотамию из Центральной Азии уже к концу доисторической эпохи (*Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphia, 1934, p. 246, 369). Действительно, начиная с IV тысячелетия до н. э., можно обнаружить определенные контакты между палео-восточными культурами (Элам) и культурами «каспийской» и алтайской (т. е. прототюркскими; см. библиографию, исследования М. Ebert, G. Hermes, W. Amschler, W. Koppers, E. Erzfeld). Однако, конкретный вклад каждой из этих доисторических культур до сих пор остается неясным. С другой стороны, восточные влияния, достигавшие северных окраин нынешней России, прослеживаются уже в III тысячелетии (ср. работы Tallgren'a). Как бы то ни было, не подлежит сомнению следующее: 1) бог Неба относится к самым древним прототюркским культурным слоям; 2) между ним и индоевропейским богом Неба существует поразительное сходство; 3) в целом структура религиозного сознания индоевропейцев ближе к религиозности прототюрков, нежели к религии какого-либо иного палео-восточного или средиземноморского народа.

9. В Гесиодовом мифе Урана рождает Земля (Гея) — отзвук теллурической религии, принадлежащей к доэллинскому субстрату.

10. Ту же пару мы находим и в вавилонской мифологии. Эйя, божество вод и мудрости, вместо того, чтобы «героически» сражаться с древними чудовищами, Алсу и Мумму, «связывает» их заклинаниями, а затем убивает (Энума Элиш, I, 60—74). Мардук, получив от собрания богов прерогативы абсолютной власти (принадлежавшей прежде небесному божеству Ану), а также трон, скипетр и рали, начинает поединок с морским чудовищем Тиамат. Перед нами действительно «героическая» борьба, и тем не менее главным оружием Мардука остаются «сети», «дар его отца, Ану» (IV, 49; в главе I, 83 Мардук назван сыном Эй но каким бы ни было

его происхождение, сущность неотделима от понятия магической верховной власти). у «связывает» Тиамат (IV, 95), «заковывает» ее и убивает (IV, 104). Точно так же «заковывает» он всех Демонов и богов, помогавших Тиамат, и бросает их в темницы и пещеры (IV, 111—114, 117, 120). Верховную власть Мардук завоевывает героической борьбой; тем не менее он сохраняет и определенные прерогативы магической верховной власти.

11. Роль Индры в индусской религии отнюдь не исчерпывается представленным у нас кратким обзором его иерофании (основанной главным образом на материале ми-Ф°в). Любой божественный образ связан с бесчисленными Ритуалами и обрядами, о которых мы не имеем возможности много говорить в данных параграфах. (Стоит, к примеру, вспомнить о том, что Индра и его «свита» из марутов представляют собой архетип индоарийских «мужских союзов», составленных из молодых людей, которые в ходе своей инициации прошли определенные «испытания»; ср. Stieg Wikander, *Der arische Mannerbund*, Lund, 1938, p. 75 Sq.). Данное уточнение следует отнести ко всем упоминаемым у нас божествам.

12. Существует и обратный феномен: местный бог становится благодаря «истории» богом верховным и присваивает себе авторитет и атрибуты небесного бога. Ашшур, бог-покровитель одноименного города, заимствует характерные признаки Творца и Верховного Владыки и таким образом переходит в ранг бога Неба (ср. Knut Tallquist, *Der Assyrische Gott*, Helsinki, 1932, 40 sq.). Энума Элиш, читавшаяся в Вавилоне в 4-й день нового года в присутствии Мардука, в Ассирии читалась перед статуей Ашшура (Labat, *Le poeme de la Creation*, Paris, 1935, p. 59).

Глава 3. СОЛНЦЕ И СОЛЯРНЫЕ КУЛЬТЫ

36. Солярные иерофании и рационализм. — Когда-то, в «героическую эпоху» истории религиоведения, считалось, что культ Солнца был известен всему человечеству. Авторы первых компаративистских работ по мифологии обнаруживали его следы практически всюду. Но уже в 1870-е гг. такой крупный этнолог, как А. Бастиан, указывал, что в действительности культ этот встречается лишь в весьма немногих районах нашей планеты. А полвека спустя, сэр Джеймс Фрэйзер, вновь обратившись к данной проблеме в контексте своих кропотливых исследований поклонения силам природы, отметил (*The worship of Nature*, 441), крайнюю бедность элементов солярного культа в Африке, в Австралии, в Полинезии, Микронезии и Меланезии. Подобная недостаточность обнаруживается (за немногими исключениями) в Северной и Южной Америке. И лишь в Египте, Азии и архаической Европе судьба оказалась более благосклонной к так называемому «культу Солнца», а при определенных условиях (как, например, в Египте) он смог добиться бесспорного преобладания.

Если учесть, что по ту сторону Атлантики солярный культ развился лишь в Мексике и в Перу, иначе говоря, у двух единственных в Америке «цивилизованных» народов, единственных туземных народов континента, сумевших возвыситься до уровня подлинно государственной организации, то нельзя не заметить определенного соответствия между господством солярных иерофаний и «исторической» судьбой. Кажется, культ Солнца доминирует именно там, где благодаря царям, героям и империям «начинается движение истории». Чтобы объяснить подобный параллелизм между господством солярных культов и распространением «исторических» цивилизаций, выдвигалось немало других гипотез, порой совершенно фантастических. Иные

авторы говорили даже о «Сыновьях Солнца», которые в ходе своих нескончаемых странствий, плаваний и переселений распространили-де по всему свету солярный культ, а с ним — важнейшие принципы цивилизации. Впрочем, проблему «истории» как таковой мы и здесь оставим в стороне, ограничившись констатацией того факта, что в отличие от уранических по своей структуре богов, чьи следы Мы находим практически повсеместно, образы солярных божеств встречаются довольно редко.

К этим последним мы вскоре вернемся. Прежде, однако, следует постараться избежать одного заблуждения, обусловленного «ложной перспективой» и способного превратиться в принципиальный методический дефект. Во-первых, напомним, что солярные божественные образы (боги, герои и т. д.) исчерпывают солярные иерофаний не в большей мере, чем прочие иерофаний исчерпываются соответствующими образами. Во-вторых, следует иметь в виду, что в отличие от других космических иерофаний (Луна, Воды) сакральность, выраженная солярными иерофаниями, не всегда «прозрачна» для современного западного интеллекта. А то содержание солярной иерофаний, которое является для него «прозрачным» и, следовательно, легкодоступным, есть по большей части лишь своеобразный «осадок», результат долгого процесса рационалистической эрозии, сохранившийся посредством языка, обычая, культурной традиции и т. п. факторов. В конце концов, образ Солнца стал для нас одним из общих мест некоего «смутного религиозного опыта», подобно тому как солнечная символика превратилась в набор избитых выражений и банальных клише.

В наши планы не входит анализ тех изменений, которые претерпела в духовном опыте современного человека сама структура иерофаний Солнца. Точно также не станем мы определять, в какой мере та важная биологическая и астрономическая роль, которая признавалась за Солнцем в течение последних столетий, не только изменила отношение современного человека к этому светилу (и формы

непосредственного, «опытного» контакта с ним), но и внесла существенные коррективы в структуру солнечной символики как таковой. Достаточно будет указать на следующий бесспорный факт: начиная с Аристотеля, общее направление интеллектуальной деятельности способствовало существенному ослаблению нашей способности воспринимать солярные иерофаний в их целостности и полноте. То, что эта новая духовная ориентация не обязательно сводит на нет саму возможность иерофанического опыта, доказывает пример Луны. Действительно, никто не рискнет утверждать, будто современному человеку *ipso facto* недоступны лунарные иерофаний. Напротив, внутреннюю связь, единство лунных символов, мифов и обрядов он может воспринимать с такой же ясностью, как и представители архаических культур. Родство и близость, которые обнаруживают перед лицом лунарных проявлений и форм сакрального эти структуры сознания («первобытная» и «современная»), объясняется, быть может, тем обстоятельством, что даже в горизонте подчеркнуто рационалистической ментальности сохраняется До известной степени так называемый «ночной Уклад души». В таком случае следует полагать, что образ Луны апеллирует к тем пластам человеческого сознания, затронуть которые не способен даже самый разрушительный рационализм. Вполне очевидно, что в «дневном строе души» Преобладает солнечная символика, иначе говоря, та символика, которая если и не является всякий Раз совершенно искусственным построением, то Весьма часто представляет собой результат рационалистической дедукции. Это не значит, что любой рациональный элемент солярной иерофаний есть тем самым «придуманная из головы», позднейшая конструкция. Мы уже имели возможность убедиться в том, что даже самые архаические иерофании отнюдь не лишены своего рода «рациональности» и что религиозный опыт как таковой вовсе не является а priori непроницаемым для разума. К сфере «искусственного» и более позднего относится лишь абсолютный примат разума, исключительное преобладание рационального. Ведь религиозная жизнь (или, если держаться краткого ее определения, опыт

кратофаний, иерофании и теофаний) апеллирует ко всему человеку в единстве его душевных способностей, попытка же установить непроходимые барьеры между различными «областями человеческого духа» есть занятие совершенно бессмысленное. Превосходным примером в этом отношении являются архаические иерофании Солнца. В дальнейшем мы увидим, что через эти иерофании человеку открывается целостное, глобальное понимание действительности, и в то же самое время — внутренне связанная, согласованная и постижимая структура сакрального. Однако, подобную постижимость для разума невозможно свести к набору вполне очевидных «рациональных истин» и к неиерофаническому по своей природе опыту. Приведем лишь один пример: связь между Солнцем и тьмой (или умершими) или же типично индийский комплекс «Солнце—змея» трудно объяснить одним лишь глобальным восприятием жизни, реальности вообще, но отсюда не следует, что они вполне постижимы в чисто рационалистической перспективе.

37. Соляризация верховных существ. — В предыдущей главе (§ 17) мы специально отметили свойственную ураническим верховным существам тенденцию отходить на второй план религиозной жизни, уступая первые роли более активным, действенным и, в целом, имеющим более прямое и непосредственное отношение к «Жизни» магико-религиозным силам и божественным образам. В самом деле, то, что называют «праздностью» Верховных Существ, сводится в конечном счете к их видимому равнодушию к обстоятельствам человеческого существования, которые со временем становятся все более сложными и неоднозначными. Необходимость защищаться (от враждебных сил, от судьбы и т. п.) и действовать (обеспечивая свое существование с помощью магии плодородия и т. д.) толкает человека к иным религиозным «формам», зависимость от которых он чувствует все сильнее, — предкам, культурным героям, Великим Богиням, магико-религиозным силам (мана и т. п.), средоточиям вселенского плодородия (Луна, Воды, Растительность и т. д.). В этой связи мы уже отметили общий для

индо-средиземноморского егиона феномен замены Верховного Небесного Бога оплодотворяющим атмосферным божеством — супругом, а нередко — простым помощником, подчиненным теллурическо-лунарно-растительной Великой Матери (иногда — отцом «бога растительности»).

Переход от «Творца» к «Оплодотворителю», сдвиг от всемогущества, трансцендентности, уранической невозмутимости к динамизму, эмоциональному напряжению и трагизму атмосферных, вегетативных и плодоносящих божеств свидетельствует о многом. Эти процессы сами по себе позволяют понять, что одной из основных причин упадка прежних концепций божества (упадка, наиболее очевидного в земледельческих обществах) является растущая важность для хозяйственной деятельности человека витальных ценностей, «Жизни». Не выходя за пределы индо-средиземноморского региона, отметим интересный факт: верховные боги Месопотамии нередко совмещают в себе солярные характеристики с престижем плодородия. Мардук — самый известный в этом отношении (см. Н. Frankfort, *Irak*, I, 6), но далеко не единственный пример, ибо данная черта свойственна и другим богам подобного типа, иначе говоря — богам, находящимся на пути к достижению господства. Можно даже утверждать, что боги растительности обнаруживают присутствие солярных атрибутов в той мере, в какой растительные элементы их структуры фигурируют в мифах, связанных с божественной верховной властью, и в соответствующих мистических представлениях (ср. Engnell, *Divine Kingship*, p. 21 sq., 54 sq.).

Подобное сочетание солярных и вегетативных элементов объясняется, конечно, той исключительной ролью, которую играет государь в накоплении и распределении «жизни» (как в общекосмическом, так и в собственно социальном плане). Таким образом, постепенная соляризация небесных божеств соответствует тому процессу эрозии, который (в других условиях и в ином контексте) привел к трансформации этих богов неба в

оплодотворяющих атмосферных богов. Например, у хеттов небесный бог уже в историческую эпоху обнаруживает следы далеко зашедшего процесса соляризации (ср. Gotze, Kleinasien, S. 136) и вместе с тем — связь с представлением о космическо-биологической верховной власти: он обладает «вегетативными» элементами, соответствующими формуле Бог — Царь — Древо Жизни (ср. Engnell, p. 61).

Впрочем, подобный феномен является гораздо более древним и распространенным, чем это можно было бы заключить из восточных памятников, в которых — об этом никогда не следует забывать — явно преобладает мистика верховной власти. Вот почему уже в архаических пластах первобытных культур обнаруживается перенос атрибутов уранического бога на божество солярное, а также слияние верховного существа с солнечным богом. Например, радуга, которую во многих регионах считают небесной иерофанией (§ 14), ассоциируется с Солнцем и превращается в «брата Солнца» (Фиджи) (Schmidt, Ursprung, I, 938). Чаще, однако, речь идет о родственных связях между Солнцем и ураническим по своей структуре верховным богом. Для пигмеев семангов, фиджийцев и бушменов Солнце представляет собой «глаз» высшего божества (Schmidt, III, 1087. Аналогичный процесс мы обнаружим в ведической Индии и в других регионах, см. ниже).

У вирадьюри и кимларси северо-западной Австралии Солнце считается самым Грогарагали, сыном Творца, божественным существом, благосклонным к человеку (Schmidt, III, 841), — однако вторым сыном верховного существа считается Луна (несомненное влияние матриархата, см. *ibid.*, 844). Самоеды видят в Солнце и Луне глаза Нума (= Неба): Солнце — это «добрый» глаз, Луна — «злой» (Lethislao, Entwurf, p. 16 sq.). Юраки тундры (район Обдора) отмечают пышное празднество зимы при первом появлении Солнца, однако жертвы они приносят Нуму, что свидетельствует об исконно небесном характере данного торжества. У лесных юраков (Wald-Yuraken) Солнце, Луна и «птица

грома» являются символами Нума; дерево, на которое в качестве приношения вешают головы животных, называется «деревом Солнца», хотя первоначально жертва эта предназначалась исключительно Нуму (Gahs, Kopf-Schadel- und Langknochenopfer, 240). У чукчей на смену верховному божеству пришло Солнце; главнейшие жертвоприношения совершаются в честь добрых духов, и прежде всего — духа солнечного света. Согласно Гасу, именно чукчи и юкагиры распространили культ Солнца по всей северной Азии.

38. Африка, Индонезия. — Феномен соляризации уранического верховного существа¹ довольно часто обнаруживается в Африке. Множество африканских племен именуется свое «верховное существо» «Солнцем» (Frazer, *Worship*, p. 315, прим. 1 и 2). Иногда, как, например, у племени вунш, Солнце считается сыном верховного существа Авондо, а Луна — его дочерью (*ibid.*, 124). Баротсы превращают Солнце в «обиталище» бога Неба Ньямби, а Луну — в его супругу (*ib.*, 170). В других местах мы встречаем отождествление небесного бога с Солнцем через их слияние — например, у луи, для которых Ньямби есть Солнце (*ib.*, 173), или у кавирондо, у которых культ Солнца пришел на смену культу верховного существа (*ib.*, 279). Каффа до сих пор именуют свое верховное существо Або, что значит одновременно «Отец» и «Солнце», и объединяют его с Солнцем. Если верить одному из специалистов, изучавших это племя в недавнее время (F. J. Bieber, *Kaffa*, П, Minister, 1923. S. 387 sq.), то подобная соляризация есть поздний феномен, первоначально же Або представлял собой «Lichtgott oder Himmels-gott».

Интересно отметить, что даже благодаря процессу соляризации высшему африканскому божеству не удается сохранить свою актуальность в религиозной жизни. Так, у бантуязычных племен Восточной Африки и, в частности, у дшага (район Килиманджаро) верховным существом является Рува (что значит «Солнце»); он действительно живет на Солнце, однако ему до сих пор свойственны уранические признаки и прежде всего — типичная

для небесных богов пассивность. Культ Рувы не богаче культа этих последних; Руве приносят жертвы и молятся лишь в случае крайней нужды (Pettazzoni, Dio, p. 223 sq.).

Тот же процесс замены обнаруживается и в Индонезии. Пуэмпалабуру, солнечный бог племени торадья, постепенно вытесняет небесного бога И-лаи, космогонический труд которого он продолжает (Pettazzoni, Op. cit., 130 sq.). Таким образом, солярный бог возвышается до положения демиурга. Подобный процесс происходит и в Америке: например, у тлинкитов мы видим, как демиург (Ворон) отождествляется с Солнцем и получает от верховного небесного бога (сыном или помощником которого он является) задачу довести до конца начатое последним дело творения (Pettazzoni, p. 266). Здесь мы обнаруживаем динамичный, упорядочивающий, организующий элемент, который, будучи присвоен солярным божеством, соответствует (в ином плане) оплодотворяющему элементу в структуре атмосферных богов (§ 26). Однако творцом солнечный бог является не в большей степени, чем эти последние: как и они, он подчинен Творцу, и именно от него получает он приказ завершить дело творения. И все же солярный демиург обеспечивает себе то, чего не удалось добиться большинству солярных богов, сменивших небесное верховное существо или слившихся с ним, а именно реальное присутствие в религиозной жизни и в мифе. Достаточно вспомнить о центральной роли Ворона в мифологии североамериканских индейцев или Орла (символа или субститута Солнца) — в мифах народов Арктики и северной Азии.

39. Соляризация у мунда. — Замечательный пример соляризации верховного существа дает нам мифология коларских племен Индии. Бенгальские мунда ставят во главе своего пантеона Сингбонга, т. е. Солнце, кроткого и мягкого бога, который совершенно не вмешивается в человеческие дела. Тем не менее, он присутствует в культовой сфере: ему жертвуют белых козлов или белых петухов, а в августе, во время сбора риса, приносят в дар первый урожай (Dalton, Descriptive ethnology of Bengal, 198).

Супруга Синг-бонга — Луна; его считают творцом мира, хотя в соответствующий космогонический миф входят на правах подчиненных демиургов черепаха, краб и пиявка, которым Синг-бонг по очереди дает задание доставать со дна океана землю (Dalton, *Op. cit.*, p. 185).

Племена конд (провинция Орисса) поклоняется как высшему богу и творцу Бура Пенну («богу света»), или Бела Пенну («богу Солнца»). Процесс соляризации находит здесь серьезную опору в доброжелательном и немного пассивном Характере этого божества; существенной роли в сфере культа Бела Пенну не играет (*ibid.*, 296).

Бирхоры Чота Нагпура жертвуют богу Солнца, своему верховному божеству, белых куриц или белых козлов, главным образом в критических ситуациях или же для того, чтобы обеспечить хороший урожай. Как и следовало ожидать, именно благодаря своему включению в механизм «жизненно важного производства», «продолжения жизни» соляризованное божество смогло приобрести или сохранить культовую «актуальность». Просьбы, с которыми обращаются к нему по случаю жертвоприношений и возлияний, доказывают это с достаточной очевидностью. Когда рождается ребенок, его отец, обратившись лицом на восток, творит возлияние, произнося при этом следующие слова: «О Синг-бонг, тебе творю я это возлияние! Пусть же молоко течет из сосков его матери так же, как льется эта вода!» (S. Chandra Roy, *The Birhors, Ranchi, 1925*, p. 225 sq.). А чтобы обеспечить хороший урожай риса, отец семейства обязуется принести в жертву белую курицу: «Сделай так, Синг-бонг, чтобы проросли семена, и тогда в пору молотбы я принесу тебе в жертву эту курицу». После чего он отпускает белую курицу и умерщвляет черную. Дата жертвоприношения, которое приходится на день полнолуния в месяце Байшак (апрель-май), не оставляет никаких сомнений относительно его цели: черная курица посвящается хтоническо-аграрному божеству, в чьем ведении находится плодородие почвы (Roy, *Op. cit.*, p. 373 sq.). Это типичный пример тех изменений,

которые претерпевает образ верховного существа: 1) Солнце сменяет бога неба — всемогущего творца в роли верховного существа; 2) культовые функции солярного бога объясняются в первую очередь его оплодотворяющими способностями; 3) тем не менее обращение к этому богу само по себе не гарантирует успех, и потому верующий, желая «перестраховаться», заранее привлекает на свою сторону еще и лунарно-хтоническо-аграрные силы, управляющие вселенским плодородием.

Солнце является верховным существом еще у одного племени группы мунда, ораонов, которые называют его Дхармеш. Разумеется, главная забота племени — умилостивить духов, бхут (Dalton, Op. cit., p. 256). Но (как и в аналогичной ситуации с ураническими божествами), когда надежды на помощь прочих магико-религиозных сил не оправдываются, ораоны вспоминают о своем Дхармеше: «Мы уже все испытали, ты один у нас остался, ты один еще можешь нам помочь!» После чего ораоны приносят ему в жертву белого петуха, восклицая: «Ты — Бог, ты — наш создатель, пожалей же нас!» (Frazer, 631). Недавние исследования выявили, с одной стороны, наличие у племен мунда автохтонных представлений о верховном боге в собственном смысле этого слова, а с другой — относительно поздний характер вытеснения его божествами Солнца и Луны. Согласно Болдингу, слияние верховного бога сантали Таккура с Солнцем (верховное существо называется у них еще и Чанда, «Солнце») также произошло довольно поздно. Соляризацию и лунаризацию верховных существ у племен гонда и мунда тщательно проследил Раман. И наконец, В. Копперс в своем превосходном сравнительном исследовании Bhagwan, The supreme deity of the Bhils, попытался доказать аутентичность верховных существ у этих додравидских и доарийских племен и возможное воздействие их религиозных представлений на индоевропейских завоевателей².

40. Солярные культы. — В Индонезии и на п-ове Малакка культ Солнца встречается довольно редко. Некоторые примеры соляризации индонезийских верховных существ мы привели выше

(§ 38). Исключение составляют лишь остров Тимор и соседние с ним архипелаги. В религиозной жизни этого региона, как, впрочем, и всей Индонезии, преобладает поклонение умершим и духам природы, однако богу Солнца там по-прежнему принадлежит важная роль. На Тиморе Уси-Нено, «Господин Солнце», — это супруг Уси-Афо, «Владычицы Земли»; от их союза и произошел весь мир. Однако именно богине земли предназначена большая и лучшая доля жертв, Солнцу же приходится довольствоваться одним ежегодным жертвоприношением, приуроченным к сбору урожая (Frazer, Op. cit., p. 656 sq.). Но на о-в Веттар (к северу от Тимора) верховное существо хотя и подверглось соляризации, тем не менее сохраняет определенные следы своей первоначальной небесной структуры; его называют «Великим Владыкой» или «Вышним Старцем» (ср. § 12 sq.). Он обитает на небосводе (но также и на Солнце), олицетворяя собой мужское начало, тогда как земля является воплощением начала женского. Туземцы имеют о нем весьма смутные и неопределенные понятия, а жертвы ему приносят лишь в случае болезни (Frazer, 660), — неоспоримое свидетельство того, что ураническое верховное существо отступило на задний план религиозной жизни.

К востоку от Тимора, на архипелагах Лети, Сермата, Бабар и Тиморлант, Солнце (Упулуро, т. е. «Владыка-Солнце») считается самым главным божеством. И здесь солярный бог сохранил свою актуальность благодаря превращению в божество оплодотворяющее. В культе Упулуро и сейчас можно обнаружить признаки его первоначальной возвышенности, благородства и чистоты: Упулуро не имеет образов, ему поклоняются в виде светильника из листьев кокосовой пальмы. Он нисколько не препятствует тому, чтобы все обряды концентрировались фактически вокруг умилостивления сил, ведающих вселенским плодородием. Раз в год, в начале сезона дождей, происходит большое празднество в честь Упулуро; продолжается оно целый месяц и имеет своей целью обеспечить достаточное количество дождей, плодородие почвы и благосостояние общины. Согласно туземным преданиям, именно в этот момент Солнце сходит вниз

по фиговому дереву, дабы оплодотворить свою супругу, Мать-Землю. Чтобы облегчить ему спуск, к дереву прикрепляют лесенку с 7 или 10 ступенями (о небесной символике лестницы с 7 ступенями мы говорили выше, ср. § 31). После чего рядом с деревом приносят в жертву свиней и собак и, наконец, посреди всеобщих песен и плясок разыгрывается коллективная оргия, несомненный атрибут аграрной мистики (§ 138). Возносимые по этому случаю молитвы ясно свидетельствуют о том, что Солнцу принадлежит функция главного источника пищи и оплодотворителя: «Владыка, Предок-Солнце, сойди к нам! Фиговое дерево уже покрылось молодыми почками... Мясо свиньи, разрезанное на куски, уже приготовлено. Все лодки в нашей деревне доверху нагружены дарами. Солнце-Предок, наш Владыка, приглашаем тебя на пир. Ешь и пей вволю! Приди же к нам, ° Владыка-Солнце. Мы уповаем, что ты дашь нам много золота и слоновой кости. Сделай так, чтобы каждая коза принесла по паре козлят. Пусть увеличится число лучших людей и да размножится простой народ. Пусть на смену издохшим свиньям и козлам народится столько же новых. Да не познаем мы нужды в рисе и бетеле. Наполни рисом наши пустые корзины и т. д.» (Frazer, Op. cit., p. 661—662).

41. Потомство Солнца. — Помимо всего прочего Упулуро способен производить на свет детей (ibid., 662). На острове Тимор некоторые племенные вожди именуют себя «сыновьями Солнца» (ibid., 658) и претендуют на звание прямых потомков солнечного бога. Стоит обратить внимание на этот миф о Солнце — творце человека и о непосредственных связях (сыновних, семейных) между солярным божеством и определенной группой лиц. Это не значит, что данный миф свидетельствует об особой привилегии солнечного бога: в последующих главах нам еще представится возможность убедиться в том, что в силу иерофанической диалектики любой элемент космоса (Земля, Воды, Растительность) способен обладать антропологическими функциями; каждый из этих элементов человек может отождествить с абсолютной реальностью и в то же время — с

первоисточником бытия, со всеобщим изначальным лоном, которому и он, человек, обязан своей жизнью.

Но в случае с Солнцем эта генеалогия указывает на нечто большее: она отражает перемены, обусловленные соляризацией верховного существа, или превращением Солнца в «оплодотворителя» и «специализированного творца», так сказать, «монополизированного» определенными группами или даже отдельными семьями, например, вождей и владык. Так, у австралийского племени арунта Солнце (женское существо) играет более важную роль, нежели Луна (мужское начало), поскольку считается, что Солнце «имеет вполне конкретную связь с каждым представителем различных социальных групп» (Spencer Gillen, *The Arunta*, II, 426). Подобные отношения известны также у лоритья (Strehlow, I, 16) и у племен юго-восточной Австралии (Howitt, *Native tribes of S. Australia*, 427). То, что австралийцы считают «конкретной связью с каждым отдельным членом общества» (человек как вид есть творение самого небесного верховного существа, см. § 12), в других регионах осмысливается как прямая родственная связь типа «отец» или «предок» племени (например, у племен арапахо, ср. Schmidt, *Ursprung*, II, 662, 729, etc.). Индийские корку считают себя потомками Солнца и Луны (Frazer, *Worship*, p. 616). Тот же тип отношений — ограниченных, правда, государем и благородными семействами — мы обнаружим и в развитых обществах. В Австралии, однако, связь между человеком и Солнцем может получить новую «санкцию» в иной плоскости, а именно через отождествление человека с Солнцем в обряде инициации. Участник его, выкрасив голову в красный цвет, вырывает себе волосы и бороду, проходит через символическую «смерть», а на следующее утро оживает вместе с Солнцем; через этот сценарий посвящения он уподобляется сыну Творца, солярному герою Грогорагалли (Schmidt, *Ursprung*, III. S. 1056—1057).

42. Солнце как иерофант и психопомп. — Только что упомянутый австралийский ритуал открывает для нас еще один важный

элемент, позволяющий объяснить ту роль, которую играет Солнце в иных исторических контекстах и культурных зонах. На примере некоторых австралийских племен мы убедились в том, что Солнце может находиться в определенных отношениях с каждым отдельным членом данной общины. У племен вирадьюри-кимиларои (еще более отсталых, чем арунта и лоритья) отношения эти имеют иной характер: их цель — уподобить посвященного солнечному герою, сыну небесного верховного существа. Посредством ритуала инициации человек превращается в некотором смысле в сына верховного существа, точнее, он вновь им становится благодаря своей ритуальной смерти и последующему воскресению в качестве Солнца. Эти детали свидетельствуют не только о том, что в религии столь «примитивных» народов, как вирадьюри-кимиларои, Солнце подчинено верховному существу и по велению последнего заботится о «спасении» человека с помощью ритуала инициации. Они также означают, что Солнце может играть важную роль в сфере погребальных верований и, шире, во всем, что связано с посмертной судьбой человека. Кроме того, следует отметить, что Грогорагалли представляет верховному существу душу каждого умершего по отдельности (Schmidt, *ibid.*); он может представить ее как уже прошедшую инициацию, т. е. как познавшую смерть и воскресение и превратившуюся в «Солнце». Следовательно, Солнце становится прообразом «умершего, который оживает с каждым утром». Весь комплекс верований, связанных с инициацией и верховной властью (к ним мы вскоре вернемся), обусловлен подобным превращением Солнца в бога (героя), который, не зная смерти сам (в отличие, например, от Луны), каждую ночь проходит через царство смерти, а на следующее утро вновь появляется на небосводе, вечный и вечно тождественный самому себе.

Заход Солнца (в отличие от трехдневного отсутствия Луны) воспринимается не как «смерть», но как нисхождение светила в подземную область, в царство мертвых. Солнце обладает особой привилегией, недоступной для Луны: оно пересекает «ад», не

проходя при этом само через состояние смерти. И тем не менее, предустановленный путь Солнца через подземные области сообщает ему связь со сферой загробного, потустороннего. А значит, после того, как Солнце — в качестве соляризованного верховного существа или оплодотворителя — утрачивает ведущую роль в пантеоне или религиозном опыте какой-либо цивилизации, оно обнаруживает определенную амбивалентность, благодаря которой и открываются новые перспективы для дальнейших модификаций его религиозного смысла.

Эту двойственность можно описать следующим образом: Солнце, хотя и является бессмертным, каждую ночь нисходит в царство мертвых, а значит, оно может уводить с собой людей и после заката предавать их смерти, — но, с другой стороны, оно способно вести души через область «ада» и с наступлением дня возвращать их к свету. Перед нами амбивалентная функция «несущего смерть» психопомпа и посвящающего в таинства иерофанта. Отсюда — широко распространенная в Новой Зеландии и на Новых Гебридах вера в то, что один лишь взгляд на закат Солнца способен вызвать смерть (Williamson, *Religious and cosmic beliefs*, I, p. 118, II, p. 218 sq.). Солнце влечет за собой, оно «вдыхает» в души живых ту же легкость, с которой оно само — в качестве психопомпа — ведет души умерших через «солнечные врата» на запад. Туземцы пролива Торрес верят в существование мифического острова, который расположен где-то далеко на западе и называется Кибу, «Врата Солнца». Именно туда уносит ветер души умерших (Frazer, *Belief in immortality*, I, p. 175). Жители острова Гервей считают, что дважды в год, в период каждого солнцестояния, умершие собираются группами, чтобы в момент заката спуститься вслед за Солнцем в подземные области (*ibid.*, II, 239). На других полинезийских островах самая западная точка земли называется «местом, куда спрыгивают души» (*ibid.*, II, 241).

Весьма распространены в Океании верования том, что умершие погружаются вслед за Солнцем в океан или переносятся на «солнечных лодках», а также поверья, согласно которым на западе

располагается царство мертвых (Frobenius, *Weltanschauung der Naturvolker*, Weimar, 1898, S. 135 sq., 165 sq.). Души, исчезающие «на закате», ждет, разумеется, далеко не одинаковая судьба: не все они познают то, что мы — весьма приблизительно — могли бы назвать «спасение ем». Именно в подобных обстоятельствах и вступает в действие сотериологический смысл инициации и причастности к тайным союзам: избранные отделяются от аморфной массы обыкновенных смертных (мотив этого отделения вполне очевиден в мистике верховной власти и «сыновей Солнца»). Так, на островах Гервей Солнце уносит на небо только тех, кто пал в бою; прочих же покойников пожирают божества подземного царства Акаранга и Киру (Frazer, *Belief*, II, p. 242).

Дихотомия герой (посвященный) — естественная смерть занимает важное место в истории; религий, и к ней нам еще предстоит вернуться в особой главе. Оставаясь пока в том же регионе Океании, отметим, что исследователи уже давно указали на параллелизм между следами солярного культа и культом предков (Rivers, *History of Melanesian Society*, II, p. 549); эти религиозные комплексы находят общее выражение в строительстве мегалитических памятников. С другой стороны, Риверс обнаружил в Полинезии и Меланезии четкую аналогию между расположением мегалитов и зонами распространения тайных союзов (I, 289, II, 248, 429—430, 456—457). Между тем мегалиты всегда связаны с солярным культом. К примеру, на островах Общества мегалиты (маре) сориентированы на восток (как и фиджийские нанга); на островах Банко существует обычай обмазывать мегалиты красной глиной, чтобы Солнце могло сиять новым блеском. Культ предков (= умерших), тайные союзы (а следовательно, инициации, призванные обеспечить лучшую долю после смерти) и, наконец, солярный культ, — эти три элемента, относящиеся к несовместимым, на первый взгляд, системам, на самом деле тесно между собой связаны; потенциально они сосуществуют уже в архаических лунарных иерофаниях (например, в Австралии).

Специально отметим этот мотив «избрания», «выбора», тесно

связанный с погребальными посвятельными ритуалами, практиковавшимися «под знаком» Солнца. Вспомним также о том, что в самых разных регионах мира владыки, вожди считались прямыми потомками Солнца; полинезийские вожди (Perry, *Children of the Sun*, p. 138 sq.), вожди инков и натчезов (Hocart, *Kingship*, p. 12 sq.), хеттские цари (именовавшиеся «Мое Солнце»), цари вавилонские (ср. каменные таблицы Набу-апла-иддина), индийский Царь (Ману, VII, 3; V, 96) носят имя и титул «Солнце», «Сын Солнца», «Внук Солнца» или же воплощают Солнце в своем мистическом теле (как в случае с индийским царем). У африканских Пастушеских племен массаев (A. Haberlandt в кн. *Buschan's Volkerkunde*, I, 567), как и в Полинезии (Williamson, II, p. 302 sq.; 322 sq.), одни только вожди способны после своей смерти отождествляться с Солнцем. В общем, перед нами «выбор», «избрание», осуществляемое через ритуал посвящения в тайное общество, либо через то «автоматическое» посвящение, которым является царская власть как таковая. Солярная египетская религия представляет собой в этом смысле идеальный пример, и на нем стоит остановиться подробнее.

43. Египетские солярные культы. — Культ Солнца преобладал в египетской религии сильнее, чем в какой-либо иной. Уже в эпоху древнего царства образ солнечного бога поглотил различные божества, например, Атума, Гора и скарабея Хепри (Vandier, *La religion egyptienne*, p. 21, 55). Начиная с эпохи V династии, феномен этот распространяется и становится универсальным: многочисленные божества сливаются с Солнцем, порождая в итоге соляризированные образы Хнум-Ра, Мин-Ра, Амон-Ра и т. д. (*ibid.*, 149). В данном месте мы можем не высказывать собственного мнения о двух соперничающих гипотезах относительно истоков солярной доктрины (Kees и Sethe). Достоверно известно, что своего апогея эта теория достигла при V династии и что успех ее был обусловлен как развитием понятия царской власти, так и усилиями жрецов Гелиополя. Но, как это, по-видимому, доказывают недавние исследования, господству солярных культов предшествовала эпоха преобладания иных божественных образов,

более древних и более «популярных» (в том смысле, что они принадлежали не одним только привилегированным : группам).

Давно известно, что Шу, бог атмосферы, а значит, образ по своему происхождению уранический, впоследствии был отождествлен с Солнцем. В свою очередь, Уэйнрайт усмотрел чрезвычайно древнее божество Неба в Амоне; Юнкер же полагает, что ему удалось обнаружить в Уре (wr), имя которого означает «Великий», признаки архаического небесного Allsgott; иногда мы видим, как Ур — в полном соответствии с мифом о космической чете Небо-Земля — берет в жены Нут, «Великую» (wrt) (ср. § 84).

Совершенное отсутствие образов Ура в общественных (царских) памятниках объясняется, вероятно, «народным» характером его культа. Юнкер попытался даже реконструировать «историю» Ура. История эта, если изложить ее в двух словах, сводится к утрате Уром своего высшего положения вследствие интеграции в структуру местных теологии: он становится помощником Ра (исцеляет Солнце, чьи глаза несколько раз поражала слепота), затем ассимилируется с Атумом и, наконец, с Ра. Мы не считаем себя достаточно компетентными, чтобы вступать в дискуссию, вызванную работами Юнкера. Однако то одобрение, с которым, насколько можно судить, отнеслись к его теории в Целом, египтологи такого класса, как Кис и Капарт, побудило нас о ней упомянуть. В общем контексте истории религий судьба Амона (или Wr) принадлежит к самым ясным и бесспорным феноменам: выше мы уже продемонстрировали в Достаточной степени, что уранические по своей структуре верховные существа (в тех случаях, когда им удается избежать полного забвения) обнаруживают тенденцию к соляризации или к превращению в атмосферно-оплодотворяющее божество.

Считается, что утверждению верховенства Ра способствовали в решающей степени два фактора: теология жрецов Гиерополя и мистика верховной власти (поскольку царь отождествлялся с Солнцем). Превосходным доказательством данного тезиса служит тот факт, что Ра, бог Солнца и (царского) заупокойного культа, в

течение известного времени испытывал конкуренцию со стороны Осириса. Солнце заходило в области, называвшейся Поле даров или Поле отдохновения, чтобы на следующее утро взойти в противоположной точке небесного свода (Поле тростника). Эти солярные сферы, которыми еще в додинастические времена ведал Ра, в эпоху III—IV династий получают новый, связанный с темой погребения смысл. С Поля Тростника начинает свой путь навстречу Солнцу душа фараона; она движется по небосводу, а затем, ведомая Солнцем, приходит на Поле Даров. Поначалу это восхождение было далеко не безмятежным: фараону, несмотря на всю его божественность, приходилось завоевывать право обосноваться на небе в жестокой схватке со стражем «Поля», Быком даров. Намеки на это «героическое» испытание (близкое по своей природе к ритуалу инициации), через которое должен был пройти фараон, содержатся в «Текстах пирамид» (Пир. 293, 913, 914, 1432 sq.; Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes*, p. 16 sq.).

Со временем, однако, упоминания о поединке с Быком даров исчезают из религиозных текстов; теперь умерший поднимается на небо по лестнице (ср., например, «Книгу мертвых») или плывет по звездному океану, чтобы в конце концов, приняв форму «сияющего быка» и предводительствуемый богиней, достигнуть Полей даров. Можно, пожалуй, утверждать, что здесь мы имеем дело с вырождением героико-посвятительного мифа (и ритуала?) в социальную и политическую привилегию. Права на верховную власть и солнечное бессмертие фараон добивается отнюдь не в качестве «героя»: будучи высшим главой государства, он тем самым «автоматически» получает бессмертие — без каких-либо «героических испытаний». Противовесом этой посмертной привилегии фараона служит победоносное возвышение Осириса в ранг неаристократического заупокойного бога. Здесь не место подробно анализировать конфликт Осириса и Ра, однако стоит подчеркнуть, что уже «Тексты пирамид» зафиксировали его с достаточной очевидностью. «Ты обретаешь себе место на небе среди звезд, ибо ты — звезда... Ты взираешь сверху на Осириса,

ты владычествуешь над мертвыми, ты держишься от них вдалеке, ты — не из их числа», — пишет, как нетрудно догадаться, некий апологет царских привилегий и солярной традиции (Пир. 251; Weill, p. 116).

Новый бог хотя и является по своей структуре народным, т. е. доступным не только для аристократии, но и для прочих классов, те», не менее весьма могуществен, и потому фараон, не желая попасть в зависимость от Осириса, находит нужным обратиться за помощью к Солнцу: «Ра-Атум не отдал тебя Осирису; Осирис не судья над твоим сердцем и не имеет власти над ним... Осирис, ты не будешь над ним владыкой, и сын твой (Гор) не получит над ним власти...» (Пир. 145—146, Weill, 116). Запад, дорога мертвых, превращается в сферу Осириса, Восток же остается привилегированной областью Солнца. Так, в «Текстах пирамид» почитатели Осириса возносят хвалы Западу и хулят Восток: «Не в эти восточные пределы шествует Осирис (N); он направляется к Западу, дорогой тех, кто идет вслед за Ра» (Пир. 1531; Weill, 121), — это прямая противоположность наставлениям солярной заупокойной доктрины. В самом деле, процитированный нами текст представляет собой лишь грубую «осиризацию» (посредством перевертывания терминов) древней ритуальной формулы из сферы погребального культа: «Не ходи путями Запада; кто вступает на них, далеко не уходит; но пусть (N) шествует путем Востока, дорогой тех, кто идет вслед за Ра» (Пир. 2175; Weill, 121).

Со временем число подобных текстов возрастает. Соппротивление Солнца оказывается успешным. Осирис, присвоивший оба небесных «Поля» (они издревле являлись главнейшими загробными областями, проходя через которые души фараонов достигали бессмертия), в конце концов отказывается от этих владений. Впрочем, подобный отказ не означает поражения. К контролю над Небом Осирис стремился лишь потому, что именно в Небе солярная теология видела сферу, по необходимости связанную с бессмертием фараона. Эсхатологическая программа

Осириса, существенно отличная от «героического» завоевания бессмертия (которое и само выродилось впоследствии до «автоматического» приобретения бессмертия через простую принадлежность к царской династии), вынуждала его вести небесным, солнечным путем те души, которые он желал спасти от гибели. Впрочем, Осирис лишь завершил революцию «гуманистического» типа, которая еще раньше существенно преобразовала эсхатологические представления египтян. От идеи героического, связанного с ритуалом посвящения бессмертия; бессмертия, которое завоевывает горстка избранных, осуществлялся переход к понятию о таком бессмертии, которое даруется всем избранным. Эту, уже глубоко изменившуюся концепцию бессмертия Осирис развил в направлении еще более «демократическом»: каждый может добиться бессмертия, если только с успехом выдержит испытание. Теология Осириса вновь обращается к понятию испытания как неперемного Условия загробного бессмертия души и использует его еще более широко, — однако испытаниям героического типа, сходным с инициацией (поединок с Быком), Осирис противопоставляет испытания этические и религиозные (добрые дела и т. п.). Древняя теория героического бессмертия уступает место новой, гуманной и человеческой концепции.

44. Солярные культы. Средиземноморья и классического Востока. — Мы столь подробно остановились на конфликте между Ра и Осирисом по той причине, что он представляет нам возможность познакомиться с морфологией тайных обществ солярно-погребального типа, о которых уже упоминалось выше. В Египте Солнце по-прежнему оставалось психопомпом, «обслуживавшим» привилегированную группу лиц (семью фараона), хотя солярный культ не утратил по этой причине своей ведущей роли в египетской религии в целом, — по крайней мере в той религии, которая известна нам по письменным памятникам и монументам. В Индонезии и Меланезии мы встречаем иную ситуацию: там Солнце было когда-то психопомпом для всех посвященных, принадлежавших к тайным обществам; ныне, однако, его роль,

хотя и остается весьма важной, не является абсолютной и исключительной. Не менее важные функции принадлежат в этих тайных союзах «предкам», — тем, кого Солнце вело некогда за собой на Запад. Если перевести подобный феномен на язык египетской религии, то перед нами нечто вроде слияния Ра и Осириса. Впрочем, это слияние не подрывает престиж Солнца, ибо не следует забывать, что связь Солнца с потусторонним миром, с областью мрака и смерти, ясно прослеживается уже в самых архаических солярных иерофаниях и не так уж часто исчезает из сознания.

Характерный пример этого (весьма редкого) феномена мы видим в образе бога Шамаша. Шамаш занимает подчиненное положение в месопотамском пантеоне; выше его стоит Син, бог Луны, сыном которого считается Шамаш; к тому же он никогда не играл заметной роли в мифологии (Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, S. 21). Тем не менее, в вавилонских солярных иерофаниях все еще можно обнаружить следы весьма древних представлений о связи Шамаша с загробным миром. Шамаш именуется «солнцем этимме», т. е. «солнцем мертвых душ»; он «оживляет умерших» (E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 87). Он бог справедливости и «Владыка Суда» (бель-дини). Храм его с незапамятных времен носит имя «Дом Судьи Страны» (*ibid.*, 64). Кроме того, Шамаш — бог оракулов, покровитель пророков и прорицателей (Haldar, *Cult prophets*, p. 1 sq.) — функция, которая всегда была связана с царством мертвых и с хтоническо-погребальными сферами.

В Греции и в Италии Солнцу принадлежала второстепенная культовая роль. В Риме солярный культ был введен в эпоху Империи (под влиянием восточных учений) и развивался, так сказать, внешним и искусственным образом под покровительством культа императоров. Однако греческая мифология и религия сохранили некоторые следы архаических «подземных» иерофаний Солнца. Как хтонические, так и инфернальные мотивы обнаруживаются в мифе о Гелиосе. Весь комплекс его эпитетов, в

которых У. Песталоцца (U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II, p. 22 sq.) видит остаток средиземноморского религиозного наследия, ясно свидетельствует об органической связи Гелиоса с растительным миром. Гелиос именуется *phytios* и *plouton* (эти атрибуты он разделяет с Лето, одной из великих богинь Средиземноморья); он *chthonios* и *plouton*, кроме того, Гелиос — титан (эпифания производительной силы, порождающей мощи). Мы оставляем в стороне вопрос о том, в какой мере связь Гелиоса с хтоническо-магическо-сексуальной сферой принадлежит к исконному средиземноморскому субстрату (например, на Крите Гелиос имеет «форму» быка и становится супругом Великой Матери — общая судьба всех атмосферных богов) или же является результатом исторически обусловленного позднейшего компромисса между матриархальным строем туземных обитателей Средиземноморья и патриархатом пришедших с севера индоевропейцев. Для нас важно другое, а именно: Солнце, которое с точки зрения поверхностного рационализма можно было бы счесть иерофанией по преимуществу небесной, дневной и «прозрачной», в действительности могло восприниматься как источник «темной» энергии.

Ведь Гелиос не только *phytios*, *chthonios* и титан; он связан с двумя главнейшими сферами «мрака» — подземным царством и колдовством. Он отец волшебницы Кирки и дед Медеи, весьма искушенных по части изготовления всевозможных зелий и любовных напитков «ночной» и «растительной» природы; именно от него получила Медея свою знаменитую колесницу, запряженную крылатыми змеями (Еврипид, *Мед.*, 1321; Аполлодор, *Библиот.*, I, 9, 25). На горе Тайгет в жертву Гелиосу приносят коней (Павсаний, III, 20, 4), а на острове Родос в ходе посвященного ему праздника, Галиеи (ст. *halios*, дорийская форма слова Гелиос), в жертву приносится колесница, запряженная четверкой коней, которую затем сбрасывают в море (Festus, s. v. *October equus*). Между тем именно лошади и змеи играют первостепенную роль в хтоническо-погребальной символике. Наконец, вход в Гадес (Аид) именовался «вратами Солнца», а само слово «Гадес» в

произношении гомеровской эпохи «А-идес» — легко вызывало представление о том, что «невидимо» или «делает невидимым» (Kereny, Vater Helios, p. 91). А значит, свет и тьма, хтоническое и солярное могли восприниматься как две чередующиеся фазы одной и той же реальности. Таким образом, в солярных иерофаниях обнаруживаются мотивы и смыслы, которые «Солнце» как таковое утрачивает в профанной, рационалистической перспективе. Однако в рамках архаических по своей структуре мифолого-религиозных системах эти смысловые элементы могут сохраняться и в дальнейшем.

45. Индия: амбивалентность Солнца. — Подобную систему мы встречаем в Индии. Среди ведических богов второго плана фигурирует Сурья. Правда, в Ригведе ему посвящается целых десять гимнов, однако по-настоящему важной роли он не играет. Сурья — сын Дьяуса (Р. В., X, 37, 2), но его также называют оком Неба или оком Митры и Варуны (I, 115, 1; VII, 61, 1; X, 37, 1). Он «далекозрящий», «лазутчик», который следит за тем, что творится во всем мире. Согласно Пуруша-сукта (Р. В., X, 90), Солнце родилось из глаза космического гиганта Пуруши, а потому после смерти человека, когда его душа и тело вновь входят в космического макроантропоса, человеческий глаз возвращается на Солнце. Упомянутые до сих пор иерофании являют нам лишь «светлый» облик Сурьи. Однако уже в Ригведе колесницу Солнца влечет конь Эташа (VII, 63, 2) или семерка коней (III, 45, 6; I, 50, 9); а само Солнце изображается в виде жеребца (VII, 77, 3), птицы (I, 191, 9) грифа или быка (V, 47, 3). Иными словами, в той же мере, в какой Солнце обнаруживает черты конской природы и связанные с ней атрибуты, в нем проявляются также и хтоническо-погребальные элементы. Это вполне очевидно в другом ведийском варианте солнечного бога, Савитаре, который нередко отождествляется с Сурьей: Савитар — это психопомп, уводящий за собой души в страну праведников. В некоторых текстах он дарует людям и богам бессмертие (IV, 54, 2); именно он делает бессмертным Тваштара (I, 110, 3). Его миссия психопомпа и иерофанта (= того, кто дает бессмертие) есть несомненный отзвук

тех важных функций, которые были достоянием солярного бога в первобытных обществах³.

Но уже в Ригведе, и особенно — в умозрении брахманов (комментарии к ведийским гимнам) Солнце воспринимается и со своей «сумрачной» стороны. Один его облик Ригведа (I, 115, 5) называет «сияющим», другой — «черным» (т. е. невидимым). Савитар приводит за собой как день, так и ночь (II, 38, 4; V, 82, 8 и т. д.), и сам он — бог ночи (II, 38, 1—6 и т. д.), а в одном гимне описывается даже его ночной путь. Но чередование его форм приобретает также и определенный онтологический смысл. Савитар — *prasavita nivecanah*, (IV, 53, 6), «тот, кто впускает и выпускает» («открывает вход и выход для всех творений», VII, 45, 1 и т. д.). Бергень (*La religion vedique*, III, 56) справедливо подчеркивал космический смысл этого «возвращения», ибо Савитар — *jagato nivecani*, «тот, кто возвращает, восстанавливает мир» (I, 35, 1), — формула, равнозначная космологической программе. Ночь и день (*naktoshasd*, двойственное число женского рода) — это сестры; боги и «демоны» (асуры) — братья: *dvaya ha prajapatyah, devas casurassa*, «два рода детей у Праджapati, боги и асуры» (Брихад-уп., I, 3, 1). Солнце входит в это божественное «двойственное единство», а в некоторых мифах обнаруживает неясный, «сумрачный» облик, — прямо противоположный другому своему аспекту, светлому и «сияющему». Следы доведийского солнечного мифа встречаются еще в Ригведе: поначалу «лишенное ног», Солнце получает от Варуны ноги, «чтобы ходить» (*arade pada prati dhatave*, I, 24, 8). Солнце — жрец-асура всех девов (VIII, 101, 12).

Двойственность Солнца обнаруживается и в его отношении к людям. С одной стороны, именно Солнце — истинный родитель человека. «Когда отец изливает семя в лоно, то это на самом деле Солнце изливает его, словно семя, в лоно» (Джайминия Уп. Брахмана, III, 10, 4); Coomaras-wamy, *The Sun-kiss*, p. 50 цитирует по этому поводу Аристотеля. Физ. II, 2: «человека рождает человек и Солнце», и Данте, *Paradiso*, 22, 116: Солнце, «*quegli ch'e padre*

d'ogni mortal vita». С другой стороны, Солнце иногда отождествляется со Смертью, ибо оно не только рождает, но и пожирает своих детей (Панкавимша Бр., XXI, 2, 1). Мифологическим и метафизическим аспектам этого божественного двуединства, как оно представлено в ведийских и послеведийских текстах, посвятил несколько превосходных докладов Кумарасвами (см. библиографию). Мы же попытались проследить эту полярность в обрядах, мифах и древнейших метафизических системах (см. *Mythe de la Reintegration*). Нам еще представится возможность вернуться к данной проблеме в следующих главах настоящей работы. Пока же мы ограничимся констатацией того факта, что исконная амбивалентность солярных иерофаний могла получать дальнейшее развитие в рамках чрезвычайно сложных и тонко разработанных символических, теологических и метафизических систем.

Было бы, однако, неверным считать подобное использование искусственным, механическим переносом в новый контекст обыкновенных словесных штампов. Сложные истолкования и «схоластические» интерпретации лишь переводили на свойственный им язык те смыслы, которые уже присутствовали потенциально в солярных иерофаниях. Подобное содержание невозможно было передать посредством краткой (т. е. в рационалистических терминах — непротиворечивой) формулы, доказательством чего служит тот факт, что в рамках одной и той же религии Солнце может получать различные и даже «противоречивые» оценки. Возьмем, для примера, образ Будды. В качестве Чакраватина, Вселенского государя, Будда был довольно рано отождествлен с Солнцем. Е. Senart в книге, наделавшей при своем появлении много шума, попытался даже свести биографию Шакьямуни к ряду солярных аллегорий. Разумеется, этот тезис, как он сформулирован у Сенарта, представляет собой крайность, и все же нельзя отрицать, что в предании о Будде и в его мифологическом апофеозе солярный элемент действительно преобладает (ср. недавнюю работу на эту тему В. Rowland, *Buddha and the Sun God*).

И тем не менее в рамках буддизма (как, впрочем, и всех мистических систем Индии) Солнце далеко не всегда играет важнейшую роль. Индийская мистическая физиология, в частности йога и тантра, относят Солнце к определенной космической и «физиологической» сфере, противоположной области Луны. Общая же цель всех мистических техник Индии заключается не в том, чтобы добиться господства, преобладания одного из этих космическо-физиологических центров, но как раз наоборот, — в том, чтобы их объединить, иначе говоря, осуществить воссоединение, слияние двух полярных начал. Перед нами один из многочисленных вариантов мифа и метафизики реинтеграции; исходная полярность получает здесь космологическую формулировку: Солнце—Луна. Разумеется, все эти мистические техники доступны лишь для меньшинства, совершенно ничтожного рядом с громадной массой жителей Индии, — отсюда, однако, вовсе не следует с необходимостью, будто по отношению к религии этой «массы» они представляют собой некий этап дальнейшей «эволюции», ибо даже у «первобытных» народов мы находим ту же формулу воссоединения, реинтеграции: Солнце—Луна (см. нашу работу *Cosmica homology and Yoga*). Отсюда можно сделать лишь тот простой вывод, что иерофании солярные, как и любые иные иерофании, оказывались способными к осмыслению и использованию на самых разных уровнях, причем их внутренняя структура нисколько не страдала от видимых «противоречий».

Абсолютный примат солярных иерофании, односторонне и поверхностно понятый, приводит к крайностям тех индийских аскетических сект, члены которых не отрывая глаз смотрят на Солнце, пока не поражает их полная слепота. Именно в данном контексте и следует говорить о «сухости» и «бесплодности» исключительно солярного мировоззрения, т. е. ограниченного и чрезмерного рационализма (в профанном смысле слова). Ему идеально соответствует «разложение» «влагой» и окончательное превращение человека в «семя», происходящее в рамках других школ, которые столь же упрощенно понимают преимущества

«ночного», «лунного» или «теллурического» отношения к миру (ср. § 134 sq.). Тех, кто согласен принимать лишь один аспект солярных иерофаний, бессознательно-механический фатализм приводит к «слепоте» и «очерствению», — как толкает он к перманентной оргии, распаду и возвращению в зачаточное состояние тех, кто отдает себя в полную власть «ночной стороне Души».

46. Солярные герои, усопшие, избранные. — Многочисленные архаические иерофании Солнца сохранились в народных традициях, более или менее интегрировавшихся в новые религиозные системы. Горящие колеса, которые скатывают с возвышенностей в день солнцестояния (особенно — летнего); средневековые процессы с колесами, везомыми на колесницах или на лодках (нам известен их доисторический прообраз); обычай привязывать человека к колесу (например, по случаю воображаемой охоты, Hoffler, Kultische Geheimbunde, 112 sq.); ритуальный запрет на использование самопрялки в определенные вечера (до и после зимнего солнцестояния), другие обычаи и поверья, до сих пор сохраняющиеся в крестьянских обществах Европы (Фортуна, «колесо удачи», «колесо года»), — во всем этом просматривается исходная солярная основа. Мы не имеем возможности всерьез заниматься здесь проблемой их исторических истоков. Напомним все же о том, что в бронзовый век на севере Европы существовал миф о жеребце Солнца (ср. солнечная колесница Трудхольма); кроме того, как показал Р. Форрер в своей работе *Les chars cultuels prehistoriques*, доисторические культовые колесницы, которые должны были подражать движению светила, можно считать прототипом обычной «профанной» повозки⁴.

Исследования, подобные работам Оскара Альмгрена о протоисторических наскальных рисунках Северной Европы или О. Хоффлера о древних и средневековых германских тайных союзах, выявили сложный характер «солярного культа» в северных регионах. Сложность эту невозможно объяснить позднейшими

слияниями или смешениями разнородных элементов, ведь подобную степень сложности мы находим уже на стадии первобытных обществ. Она свидетельствует о древности данного культа. Альмгрен и Хоффлер доказали симбиоз солярных элементов с элементами погребального и хтоническо-аграрного культа («удобрение» полей с помощью солнечного колеса и т. д.). А Манхардт, Гайдос и Фрэйзер уже давно продемонстрировали включение солярного комплекса в систему аграрной мистики и магии, связанную с древними европейскими верованиями и современным фольклором.

Тот же культовый комплекс «Солнце — плодородие — герой (или представитель усопших)» в более или менее полном виде обнаруживается и в других цивилизациях. В Японии, например, в рамках сценария «посвящения» молодые люди с ярко разрисованными лицами («дьяволы Солнца», представляющие солнечных предков (т. е. «мерших»), переходят от одного деревенского Дома к другому, обеспечивая таким образом плодородие почвы в наступающем году (Slawik, *Kultische Geheimbiinde*, S. 730). В европейских обрядах запуск с горы подожженных колес, равно как и некоторые другие сходные ритуалы, выполняют, по-видимому, ту же магическую функцию — восстановления сил Солнца. В самом деле, постепенное уменьшение продолжительности дня после летнего солнцестояния внушает (особенно в северных странах) страх того, что Солнце может совершенно погаснуть. В других регионах эта тревога иногда выражается в апокалиптических видениях: «падение» или «затмение» Солнца считается одним из предвестий конца света, иначе говоря, завершения данного космического цикла (за которым должно последовать сотворение нового космоса и нового человечества). Мексиканцы, например, обеспечивали вечность Солнца тем, что постоянно приносили ему в жертву пленников, чья кровь должна была обновлять истощившиеся запасы энергии светила. Но вся эта религия насквозь пронизана мрачными страхами перед периодическими мировыми катастрофами: какие бы кровавые жертвы ни приносились, неизбежно придет день,

когда Солнце рухнет, ибо апокалипсис есть составная часть жизненных ритмов Вселенной.

Другим важным мифологическим комплексом является комплекс «солярного героя», знакомый в первую очередь кочевникам-пастухам, иначе говоря, тем племенам, из среды которых и выйдут впоследствии народы, призванные «творить историю». Мы встречаем этих солярных героев у африканских скотоводов (например, у готтентотов, эзеро, масаев; Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, München, 1924, S. 65); у тюрко-монголов (например, герой Гессер Хан), евреев (Самсон), у всех индоевропейских народов. Целые библиотеки написаны о мифах и преданиях, связанных с солярными героями, чьи отзвуки искали всюду — чуть ли не в колыбельных песнях. Эту манию «всеобщей соляризации» не следует осуждать с порога, не входя в детали. Ибо не подлежит сомнению, что все упомянутые нами племена и народности на определенном этапе своей истории действительно пережили «моду» на «солярных героев». Ни в коем случае, однако, нельзя сводить образ солярного героя к эпифании светила: его структура и миф о нем не ограничиваются одними лишь солнечными феноменами (утренняя заря, лучи, свет, сумерки и т. п.). Помимо этого, солярный герой всегда представляет «сферу мрака», область отношений с миром мертвых, с инициацией, плодородием и т. д. Точно также миф о солярном герое насыщен элементами, связанными с мистикой верховного государя или демиурга. Герой «спасает» мир, обновляет его, открывает новую эпоху, в некоторых случаях равнозначную полному переустройству Вселенной, — иначе говоря, в его образе по-прежнему сохраняется наследие демиурга — верховного существа. Путь, подобный судьбе Митры, первоначально — небесного бога, превратившегося затем в солярное божество и еще позднее — в Сотера (в качестве *Sol Invictus*), отчасти объясняется Солнца Богу (отзвук первозданного мифа о соляризованном демиурге), о его связи с плодородием и драмой растительного мира... В целом, однако, мы имеем здесь дело лишь с бледной тенью того, что значили некогда солярные иерофании, со слабым отблеском прежнего смысла, все более

тускнеющим под неумолимым действием рационализма. Таким образом, те из «избранных», кто явились последними, — философы — десакрализовали одну из самых глубоких космических иерофаний.

Примечания. Глава 3.

1. Подобную соляризацию нередко испытывает структура верховного существа как такового, а не просто как бога Неба. Но поскольку к анализу божественных «форм» мы еще не приступили, то пока мы занимаемся преимущественно процессом соляризации уранических фигур. "То, конечно, не означает, что лишь подобные образы представляют собой первые личные божественные «формы» в истории или что в других случаях был возможен Прямой переход от высшего существа к солярному богу з посредства верховного существа уранической природы.

2. Это влияние, каким бы невероятным оно ни казалось, не следует исключать априори. Ведь пытались же некоторые истолковать определенные аспекты индийской религиозности (хтоническо-погребальные культы, культ змеи, символы детородных органов и т. д.) влиянием туземного, неарийского населения, а значит, аналогичное воздействие первобытных людей на цивилизованные народы считалось возможным. И все же с недавних пор многие этнологи склонны полагать, что самые примитивные коренные племена Индии и, в частности, мунда, никогда не знали оргиастических культов, и следовательно, индоевропейцы никак не могли их заимствовать у туземцев.

3. Разумеется, мы здесь имеем в виду не «историческую» связь, но типологическое соответствие. Прежде всякой истории, эволюции, распространения и изменения Данной иерофании существует ее внутренняя структура. По причине недостатка материала чрезвычайно трудно (а для наших конкретных целей даже излишне) с точностью определить, воспринималась ли с самого начала структура данной иерофании в целостности всех своих элементов всеми членами данного общества, и если да, то до какой степени. Для нас достаточно установить, что Могла и чего

не могла означать для них эта иерофания.

4. Точно так же, как ритуальная «барка усопших» была прообразом профанной лодки, — немаловажная деталь, позволяющая лучше понять истоки некоторых видов человеческой деятельности. То, что называют «покорением природы человеком», представляло собой, по меньшей степени, непосредственное следствие эмпирических открытий, нежели следствие различных «положений» человека в общей системе Космоса, «положений», обусловленных диалектикой соответствующих иерофаний. Металлургия, земледелие, календарь и т. п. — все это зародилось через осмысление человеком одной из этих космических «ситуаций». К данной проблеме мы еще вернемся.

Глава 4. ЛУНА И МИСТИКА ЛУНЫ

47. Луна и Время. — Солнце всегда остается равным и тождественным самому себе, не ведая какого-либо «становления». Луна же, напротив, это светило, которое растет, убывает и исчезает; светило, чья жизнь подчинена всеобщему закону рождения, изменения и смерти. Подобно человеку, Луна имеет свою собственную и весьма драматическую «историю», ибо ее ущерб, как и дряхление человека, завершается «смертью». В течение трех ночей звездное небо остается безлунным, но за этой «смертью» всегда следует «возрождение: «молодой месяц», новолуние. Исчезновение Луны во мраке, ее «гибель» никогда не бывают окончательными. В одном вавилонском гимне, обращенном к Сину, сказано, что Луна — это «плод, который растет сам из себя» (Furlani, *La religione babilonese — assira*, vol. I. Bologna, 1929, p. 155). Луна возрождается из своей собственной субстанции, в силу предначертания своей собственной судьбы.

Это вечное возвращение к первоначальным формам, это бесконечное чередование превращают Луну во светило жизненных ритмов по преимуществу. А потому не удивительно, что Луна управляет всеми космическими сферами, подчиненными закону циклического становления: водами, дождем, растительностью, плодородием. Фазы Луны явили человеку конкретное время, отличное от астрономического времени, открытого лишь впоследствии. Смысл и магическая сила фаз Луны были вполне известны уже в ледниковый период. Символику спирали, змеи, молнии — а она происходит из интуиции Луны как нормы ритмических изменений и закона плодородия — мы встречаем в культурах ледниковой зоны Сибири (Иркутск, ср. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, 84 sq., рис. 59, 60). Несомненно, реальное время всюду измерялось посредством лунных фаз. А некоторые кочевые племена охотников и земледельцев (Jager- und Sammler-

volker) и в наши дни используют только лунный календарь. Самый древний индоевропейский корень, относящийся к небесным светилам, обозначает Луну — *te*, (ср. O. Schrader, Sprach-vergl und Urgeschichte, 2-е изд., S. 443 sq.; W. Schultz, Zeitrechnung, S. 12 sq.); в санскритском он дает слово *matī*, «измеряю». Луна — Универсальная мера. Вся терминология индоевропейских языков, связанная с Луной, происходит от этого корня: *mas* (санскрит), так (авестийский), *mah* (старопрусский), *menu* (литовский), *mena* (готский), *mene* (греческий), *mensis* (латынь). Германцы измеряли время ночами (Тацит, Германия, II). Следы этого архаического способа измерения сохранились в народных традициях европейских народов; некоторые религиозные праздники отмечаются в ночное время, например, Рождество, Пасха, Пятидесятница, Крещение (Kuhn, см. у Hentze, Op. cit., 248).

Время, измеряемое и управляемое фазами Луны, это, если можно так выразиться, время «живое». Оно всегда относится к какой-то биокосмической реальности — дождю или приливу, севу или менструальному циклу. Целый ряд самых различных «сфер космоса» образует связанное единство под влиянием или в согласии с лунными ритмами. Первобытное же мышление, постигнув «свойства» Луны, усматривает между этими группами феноменов отношения симпатии, соответствия или тождества. Так, например, с незапамятных времен, по крайней мере, уже в эпоху неолита, одна и та же символика объединяла Луну, Воды, Дождь, плодovitость женщин и животных; урожай, загробную судьбу человека и ритуал инициации. Мысленные обобщения, синтез, ставший возможным через открытие лунного ритма, объединяет разнородные сферы действительности; их структурные соответствия и функциональные аналогии никогда бы не обнаружались, если бы «примитивный», «первобытный» человек не воспринял интуитивно закон периодических изменений этого светила, что он сделал в довольно раннюю эпоху.

Луна служит не только для счета, измерения — она объединяет. Ее «силы» или ее ритмы «сводят к единому знаменателю»

бесконечное множество феноменов и смыслов. Весь Космос подчиняется «законам», обретает «прозрачность» и становится постижимым. Теперь мир уже не является безграничным пространством, заполненным разнородными, независимыми друг от друга сущностями: внутри этого пространства мы начинаем различать связи, аналогии и соответствия. Все это, разумеется, происходит отнюдь не с помощью логического анализа действительности, но благодаря все более полной и достоверной интуиции целого. Существуют, правда, особые группы лунарных обрядовых и мифологических элементов, отделившихся от какой-то вполне определенной функции Луны и некоторым образом специализированных (например, однорукие или одноногие мифологические «лунные существа», чьи магические способности могут вызвать дождь), — однако не существует такого лунарного символа, ритуала или мифа, который не был бы так или иначе связан со всей совокупностью лунных «смыслов», свойств и значений, доступных для человека в данную эпоху. В любом отдельном фрагменте присутствует целое. Например, спираль, лунная символика которой была известна уже в ледниковый период, связывается с фазами Луны; но кроме того, она относится к эротической сфере (аналогия вувва = раковина), а также к сферам воды (Луна = раковина) и плодородия (двойной завиток, рога). Жемчуг, который носят в качестве амулета, объединяет женщину с самыми различными силами и реальностями: водными (раковина), лунными (раковина символизирует Луну; она создается из лучей Луны), сексуальными, порождающими и эмбриологическими. Лекарственное растение концентрирует в себе тройную действенность (Луна, воды, растительный мир), пусть даже в сознании того, кто им пользуется, с ясностью присутствует только один тип целебной силы. Каждое из этих свойств или сил, в свою очередь, действует сразу на нескольких «уровнях». Растительность, например, связана с представлениями о смерти и возрождении, о свете и мраке (интерпретированными как отдельные сферы космоса), о плодородии и богатстве. Совершенно изолированных или однозначных символов попросту не существует. «Все пребывает в согласии», в связи, образуя

единое целое — космос.

48. Единство лунарных эпифаний. — Совершенно ясно, что подобное единство не может быть постигнуто рассудком, привыкшим действовать аналитически. И даже доступная современному человеку интуиция не способна ухватить во всей полноте то богатство оттенков, связей и переходов, которое предполагает в сознании человека архаической культуры любая космическая реальность (т. е. сакральность). Для этого последнего лунарный символ (амулет, изображение) не только фиксирует и концентрирует все лунные силы, действующие на всех уровнях космоса, но кроме того, благодаря эффективности соответствующего ритуала, утверждает человека в самом средоточии этих сил, увеличивая таким образом его жизненную энергию, делая его существование более насыщенным и «реальным» и, наконец, обеспечивая лучшую судьбу после смерти. А значит, нам нужно всегда помнить о том, что любой архаический религиозный акт (другими словами, любой акт, обладающий каким-либо смыслом) сохраняет синтетический характер, — только так сможем мы избежать опасности рассматривать аналитически, как простое механическое нагромождение все те функции, атрибуты и качества, о которых пойдет у нас речь в дальнейшем. Мы вынуждены разделять на части то, что есть и всегда остается единым. Мы истолковываем через каузальные связи то, что интуитивно воспринималось как целое. Мы используем слова «потому что» и «для того, чтобы», тогда как в архаическом сознании им соответствовал бы оборот «тем же самым образом» (например, мы говорим: «поскольку Луна господствует над водами, ей подчинены растения», а в сущности следовало сказать: «воды и растения подчинены ей тем же самым образом»).

«Свойства» Луны обнаруживаются не через Ряд отдельных усилий аналитического рассудка, но посредством интуитивного постижения; Луна постепенно открывается человеку в полноте, Целостности и нераздельности своих качеств. Возникающие в

архаическом сознании аналогии упорядочиваются и систематизируются с помощью символов. Например, Луна появляется и исчезает; улитка показывает и прячет свои рожки; медведь впадает в спячку, а затем выходит из нее, — а потому улитка становится «местом» лунарной иерофании, как в религии древних мексиканцев, где бог Луны Тецшицтекатель изображается запертым в раковине улитки (ср. Wilke, *Die religion der Indogermanen*, 149, рис. 163); улитка превращается также в амулет и т. д.; медведь становится первопредком человеческого рода, ибо человек, чья жизнь сходна с жизнью Луны, мог быть создан лишь из самой субстанции или посредством магии этого «светила живых существ». Символы, получающие смысл через связь с Луной, суть в то же самое время Луна. Спираль есть и лунная иерофания (т. е. цикл «свет—темнота»), и знак, с помощью которого человек может «перенести на себя» свойства этого светила. Молния также является лунной кратофанией, поскольку ее блеск схож со светом Луны и предвещает дождь, которым ведает Луна. Все эти символы, иерофании, мифы, ритуалы, амулеты и пр., которые мы для удобства квалифицируем как лунарные, в сознании архаического человека составляют единое целое: они связаны аналогиями, соответствиями, переходами, образуя своего рода космическую «сеть» или громадную ткань, где все согласовано и взаимосвязано, где нет ничего отдельного и изолированного. Если же попытаться описать множество лунарных иерофаний одной краткой формулой, то, пожалуй, можно сказать, что они открывают нам жизнь, которая периодически повторяет, ритмически воспроизводит самое себя. Все космологические, магические и религиозные значения и смыслы, связанные с Луной, объясняются способом ее существования, иначе говоря, тем, что Луна является «живой» и неисчерпаемой в своем вечном обновлении и возрождении. Интуитивное восприятие космических судеб Луны стало для архаического сознания началом своеобразной антропологии. В «жизни» Луны человек узнал самого себя — не только потому, что его собственная жизнь, подобно жизни всех организмов, имела конец, но прежде всего потому, что «новолуние» придавало смысл его собственной жажде

обновления, его надеждам на «возрождение».

Меньшую важность для нас представляет точное определение того, с чем конкретно имеем мы дело в каждом из бесчисленных верований, так или иначе связанных с Луной, — с почитанием самого светила, с обитающим на Луне божеством или, наконец, с мифологической персонификацией Луны. История религии никогда не знала поклонения космическому или теллурическому объекту как таковому, ради самого этого объекта. Сакральный объект, какими бы ни были его форма и субстанция, является священным потому, что открывает человеку высшую реальность или же сказывается ей каким-то образом причастным. Любой сакральный объект всегда нечто воплощает; это нечто — сакральное (§3). Он может воплощать сакральное самым способом своего существования (как, например, небо, Солнце, Луна, Земля) или же своей формой (т. е. символически: например, улитка — спираль), наконец, посредством иерофании (определенное место, определенный камень становятся сакральными; определенный объект освящается через контакт с другим сакральным объектом или с сакральной личностью и т. д.).

А значит, и Луну никогда не почитали ради самой Луны; ей поклонялись во имя того сакрального содержания, которое через нее открывалось, иначе говоря, люди поклонялись сосредоточенной в Луне силе, неисчерпаемой жизни и неиссякаемой действительности, явленным через Луну. Лунарная сакральность познавалась либо непосредственно в иерофании Луны, либо в особых формах, созданных этой иерофанией в продолжение многих тысячелетий, т. е. в порожденных ею образах — олицетворениях, символах и мифах. Анализ различий между этими образами не входит в задачу настоящей главы. Главная наша цель — постижение лунной иерофании как таковой и всего с нею связанного. Точно также мы вправе не ограничиваться лишь явным образом «сакральными» материалами, т. е. лунными божествами и соответствующими мифами и ритуалами. Ведь для архаического сознания все, что обладало значением и относилось

к абсолютной реальности, имело сакральное значение и сакральное достоинство. Символика жемчужины или молнии открывает нам религиозные свойства Луны с такой же точностью, как и анализ лунных божеств вроде вавилонского Сина или греческой Гекаты.

49. Луна и Воды. — Воды подчинены ритмам (дождь, приливы и отливы), кроме того они связаны с прорастанием; по этим причинам они находятся в ведении Луны. «Луна пребывает в водах» (Ригведа, I, 105, 1), «от Луны нисходит дождь» (Айтарейя-брахмана, VIII, 28, 15), — таковы лейтмотивы индуистского умозрения. Имя Апамнапат, «сын воды», первоначально означавшее духа растительности, впоследствии стало применяться и по отношению к Луне и к лунному напитку *soma*. Ардвисура Анахита, иранская богиня воды, в небесной своей ипостаси была лунным божеством. Син, вавилонский бог Луны, также властвовал над водами. В одном из гимнов упоминается его животворная эпифания: «Когда ты, словно лодка, плывешь по волнам... чистая река Евфрат насыщается сполна водами...» (Cuneiform Texts, 15—17; 16d). В тексте из «Langdom Epic» говорится, что «воды истекают из своего лона, из лунного источника» (цит. по Albright, *Some cruces of the Langdom Epic*, p. 68).

Все лунные божества сохраняют в более или менее ясном виде функции и атрибуты, связанные с водой. У некоторых племен американских индейцев Луна или лунное божество является одновременно божеством воды (например, в Мексике, у ирокезов и т. д.). Одно племя центральной Бразилии называет дочь бога Луны «Матерью Вод» (Briffault, *The Mothers*, II, 632). Хиеронимо де Чавес писал (1576), что, согласно верованиям мексиканцев, «благодаря Луне все растет и размножается», а кроме того «ей подчинена всякая влага» (Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, IV, 129). Связь между Луной и приливами, отмеченная греками и кельтами, известна также новозеландским маори (Krappe, *Geriese des Mythes*, 110) и I эскимосам (лунные божества управляют приливами и отливами; W. Schmidt, *Ursprung*, III, 496).

Уже в чрезвычайно давние времена была замечена связь дождя с началом лунного месяца. Для целого ряда мифологических персонажей, принадлежащих к весьма несходным культурам (бушмены, мексиканцы, австралийцы, самоеды, китайцы), характерны, с одной стороны, способность вызывать дождь, а с другой — отсутствие руки или ноги (Hentze, *Mythes et Symboles*, 152 sq.). Их лунарную структуру более чем убедительно доказал Гентце. Кроме того, лунные символы обильно представлены в иконографии этих народов, а их мифы, точно так же, как и соответствующие обряды, носят ярко выраженный лунарный характер. Если воды и дожди подчинены Луне и распределяются чаще всего в согласии с нормой и законом (т. е. в соответствии с лунным ритмом), то водные катастрофы обнаруживают совершенно иной аспект Луны, — Луну как фактор периодически повторяющегося разрушения исчерпанных «форм» и, можно добавить, их восстановления в универсальном, общепланетарном масштабе.

Трехдневному затмению, «смерти» Луны соответствует потоп. Эта грандиозная катастрофа, однако, никогда не бывает окончательной, ибо происходит она «под знаком» Луны и Воды, — реальностей, связанных по преимуществу с возрождением и произрастанием. Потоп несет гибель всему существующему только потому, что прежние «формы» оскудевают и истощаются, но после потопа всякий раз возникает новое человечество и начинается новая история (§ 72). В подавляющем большинстве связанных с потопом мифов рассказывается о том, каким образом удалось спастись единственному индивидууму, от которого ведет свое начало новый род людской. Иногда этот уцелевший человек (это может быть как мужчина, так и женщина) вступает в брак с «лунным животным» и таким образом становится мифологическим предком племени. Так, например, даякская легенда повествует о том, как некая женщина (единственный человек, спасшийся после потопа, вызванного умерщвлением громадного удава, т. е. «лунного животного») порождает новое человечество через

совокупление с собакой (а точнее, с палкой для высекания огня, найденной рядом с собакой; Hentze, 24).

Из множества вариантов мифа о потопе мы упомянем лишь одну австралийскую версию (племя курнаи). Однажды громадная лягушка по имени Дак выпила всю воду в мире. Тщетно измученные жаждой животные старались заставить ее рассмеяться, и только когда угорь (или змей) начал перед ней извиваться, Дак не выдержала и расхохоталась; выплеснувшаяся из нее вода стала причиной потопа (Van Genneper, *Mythes et legendes d'Australie*, p. 84—85). Лягушка — лунное животное: во многих преданиях речь идет о лягушке, которую видят на Луне (Briffault, *The Mothers*, II, 634—635), лягушка фигурирует в бесчисленных обрядах, имеющих целью вызвать дождь (*ibid.*, Krappé, Geriese, 321, прим. 2). Пастор В. Шмидт объясняет этот австралийский миф тем, что новолуние останавливает течение вод (раздувшаяся лягушка Дак; Ursprung, II, 394—395). Наконец, Винтуис (Winthuis, *Das Zweige-schlechterwesen*, Leipzig, 1928, S. 179—181), полемизируя с интерпретацией Шмидта, усматривает в мифе о Дак эротический смысл, — это, впрочем, ничуть не опровергает ни его лунарный характер, ни антропологическую функцию потопа (который «создает» новое, возрожденное человечество).

Там же, в Австралии, мы находим еще одну версию водной катастрофы, вызванной действием Луны. Однажды Луна, желая укрыться ночью от холода, попросила у человека шкуру опоссума; ей отказали, и чтобы отомстить, она обрушила на землю проливной дождь, затопивший все вокруг (Van Genneper, *Op. cit.*, 46). О том, как Луна, в образе молодой прекрасной женщины, вызвала страшную катастрофу, рассказывают и мексиканцы (Briffault, II, 573). Но во всех этих связанных с Луной катаклизмах (обусловленных, как правило, оскорблением светила или незнанием ритуального запрета, т. е. «грехом», свидетельствующем о духовном падении человечества, об отказе соблюдать нормы, разрыве с космическими ритмами и т. д.), стоит

обратить особое внимание на одну общую черту, а именно миф о возрождении, о появлении «нового человека». Вскоре мы убедимся, что этот миф превосходно вписывается в общий контекст сотериологических функций Луны и вод.

50. Луна и растительность. — Связь между Луной, дождем и растительностью была отмечена еще до открытия земледелия. Из единого источника вселенского плодородия происходит и растительный мир, подчиненный той самой периодичности, которой управляют лунные ритмы. Благодаря теплу Луны появляются растения, — сказано в одном иранском тексте (Яшт, VII, 4). Некоторые бразильские племена называют Луну «Матерью Трав» (Briffault, II, 629); во многих регионах (Полинезия, Молуккские о-ва, Меланезия, Китай, Швеция и др.) считается, что на Луне растут травы (ibid., 628—630). Французские крестьяне до сих пор сеют в новолуние, но подрезкой деревьев и сбором овощей они занимаются тогда, когда Луна убывает (Krappe, 100), — явно для того, чтобы не вступать в противоречие с космическим ритмом, разрушая живой организм в период подъема природных сил.

Внутренняя, органическая связь между Луной и растительностью столь сильна, что многие боги плодородия являются в то же время лунными божествами (например, Иштар, египетская Хатор, иранская Анаит и др.). Почти у всех богов растительности и плодородия сохраняются лунарные функции и атрибуты, — даже если их божественная «форма» стала вполне автономной. Син представляет собой кроме всего прочего создателя трав; Дионис — это одновременно и бог Луны, и бог растительности; Осирис совмещает все эти атрибуты — лунные, водные, растительные и земледельческие. С особенной ясностью комплекс «Луна — вода — растительность» обнаруживается в сакральном характере некоторых божественных по своему происхождению напитков, например, индийской сомы или иранской хаомы; последние к тому же персонифицировались в самостоятельных, хотя и бесконечно менее важных, по сравнению с главными богами индоиранского

пантеона божествах. Как бы то ни было, в божественном напитке, дарующем бессмертие тому, кто его употребляет, концентрируется сакральная сила Луны, воды и растительности. Это воистину «божественная сущность», ибо она превращает «жизнь» в «абсолютную реальность», т. е., в бессмертие. Амрита, амброзия, сома, хаома и др. имеют свой небесный прообраз, предназначенный для богов и героев, но они присутствуют и в земных напитках — в соме индийцев ведической эпохи, в вине дионисийских оргий и т. д. Особым своим действием эти «конкретные», земные напитки обязаны соответствующим небесным прототипам. Священное опьянение позволяет причаститься, пусть несовершенным и преходящим образом, к божественному способу бытия, иначе говоря, оно реализует следующий парадокс: человек обретает возможность воистину, по-настоящему быть — и в то же время жить; обладать всей полнотой существования — и одновременно становиться, изменяться. Метафизический удел Луны в том, чтобы жить, оставаясь в то же время бессмертной, познавать смерть как отдых и возрождение, но не как абсолютный конец. Именно с этой судьбой и пытается «солидаризироваться» человек посредством всевозможных мифов, ритуалов и символов, в которых, как мы убедились, сосуществуют сакральные значения Луны, воды и растительности, — и тогда, когда сакральность этих последних обусловлена сакральностью Луны, и в тех случаях, когда воды и растительность представляют собой самостоятельные иерофании. Как бы то ни было, мы всюду находим высшую, последнюю реальность, источник жизни и силы, из которого — прямо или через специальный ритуал освящения — и происходит все живое.

Представление о связях и соответствиях между различными сферами космоса, подчиненными ритмам Луны (дождем, растительностью, плодовитостью животных, духами умерших), обнаруживается даже в такой предельно «чистой» и архаической религии, как религия пигмеев. Празднество новолуния происходит у африканских пигмеев незадолго до начала сезона дождей. Луна, которую они называют Пе, считается «принципом порождения,

матерью плодородия и плодовитости» (Trilles, *Les Pygmees de la foret equatoriale*, Paris, 1933, p. 112). Праздник Луны предназначен исключительно для женщин, подобно тому как в празднестве Солнца участвуют одни лишь мужчины (ibid., 113). Поскольку Луна является в то же время «матерью и обителью привидений», женщины, чтобы ее прославить, натираются глиной и растительными соками и становятся таким образом белыми, словно лунный свет или призраки. Праздничный ритуал состоит в приготовлении алкогольного напитка на основе забродивших бананов; его пьют женщины, обессиленные обрядовыми плясками и долгими молитвами, обращенными к Луне. Мужчины не танцуют и даже не сопровождают ритуал ударами в там-там. Луну, «мать всего живого», просят удалить духов мертвых и привести с собой плодородие, даровав племени изобилие рыбы, дичи, фруктов и множество детей (Trilles, 115).

51. Луна и плодородие. — Плодовитость живых существ подчинена Луне точно так же, как и плодоносность растений. Иногда связь между плодородием и Луной несколько усложняется ввиду появления новых религиозных «форм», таких, например, как Мать-Земля, аграрные божества и т. п. Но сколько бы религиозных феноменов ни входило в состав этих новых «форм», в них по-прежнему заметен лунный атрибут — высший престиж плодородия, периодического рождения, неисчерпаемости жизни. Например, рога, характерный признак великих божеств плодородия, являются символом божественной *Magna Mater*. Где бы ни встречались нам рога в неолитических культурах (иконография, быкоподобные идолы и т. п.), они всякий раз указывают на присутствие Великой Богини плодородия (O. Menghin, *Weltgeschichte der Sternzeit*, 148, 448). Между тем рог есть не что иное, как образ молодого месяца: «Не подлежит сомнению, что рог стал лунным символом ввиду своего сходства с полумесяцем; вполне очевидно, что двойной рог должен означать два полумесяца, т. е. полное обращение светила» (Hentze, *Mythes et symboles*, 96). С другой стороны, сочетание лунарных символов с символами плодородия часто встречается в иконографии

доисторических культур Китая (Каньсу, Ян-чао), где стилизованные рога образуют единый комплекс с «молниями» (дождь — Луна) и ромбами (женский символ; ср. Hentze, рис. 74—82).

Некоторые животные становятся символами или «воплощениями» Луны потому, что их форма или способ существования вызывают ассоциации с судьбой Луны. Это относится к улитке, которая выползает из своей раковины, а затем прячется в нее; к медведю, который исчезает в разгар зимы и снова появляется весной; в лягушке, потому что она надувается, исчезает под водой и снова появляется на поверхности; к собаке, поскольку ее видят на Луне (либо потому, что она выступает в роли мифического предка племени); к змею, так как он появляется и снова исчезает, а кроме того имеет столько же колец, сколько дней у Луны (это предание сохранилось и в греческой традиции: Аристотель, *Hist. animal.*, II, 12; Плиний, *Hist. Nat.*, XI, 82), либо потому, что он — «супруг всех женщин», сбрасывает кожу (т. е. «бессмертен», периодически возрождается) и т. д. Символика змея довольно сложна и многозначна, однако все символы совпадают в одной Ключевой идее: змей обновляется, рождается заново и потому бессмертен, а следовательно, он представляет собой лунную «силу» и в этом своем качестве дарует плодовитость, мудрость (способность к пророчеству) и даже бессмертие. Во множестве мифов упоминается имевший роковые последствия «эпизод» — похищение змеем бессмертия, данного человеку богом (Frazer, *The Folklore in the Old Testament*, vol. I, 66 sq.). Но все это лишь более поздние варианты архаического мифа, в котором змей (или морское чудовище) выступает в роли охранителя священного источника или источника бессмертия (Древо Жизни, Источник Молодости, Золотые Яблоки).

Мы можем упомянуть здесь лишь несколько символов и мифов, относящихся к змею, — главным образом те, в которых ясно проявляются присущие ему свойства лунного животного. Во-первых, он связан с женщинами и с плодовитостью: Луна является источником всякого плодородия и в то же время именно ей

подчинены женские циклы. Будучи персонифицирована, она становится «владыкой женщин». Многие народы верили — а некоторые верят до сих пор — что Луна, в облике мужчины или в виде змеи, совокупляется с их женщинами. Поэтому, например, у эскимосов девушки, опасаясь забеременеть, не смотрят на Луну (Briffault, II, 585). Австралийцы считают, что Луна, спустившись на землю в с. разе некоего «Дон Жуана», делает женщин беременными, после чего бросает их (Van Genneper, *Mythes*, 101—102). Точно такой же миф до сих пор популярен в Индии (Krappe, *Genese*, 106).

Змей, будучи эпифанией Луны, играет ту же роль. В Абруццах и в наши дни рассказывают, что змей совокупляется со всеми женщинами (Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, 237). Подобные предания существовали также у греков и римлян. Олимпия, мать Александра Великого, играла со змеями (Плутарх, *Vita Alex.*, 1). Знаменитый Арат из Сикиона не был сыном Эскулапа, ибо, как говорит Павсаний (II, 10, 3), мать зачала его от змея. Светоний (*Divus Augustus*, 94) и Дион Кассий (55, 1) рассказывают, что мать Августа зачала от объятий со змеем в храме Аполлона. Аналогичная легенда существует о Сципионе Старшем. В Германии, Франции, Португалии и других местах женщины (особенно в период менструаций) опасаются того, что во время сна в рот им может заползти змей и они забеременеют (Briffault, II, 664). В Индии женщина, которая хочет иметь ребенка, поклоняется кобре. На всем Востоке считают, что с наступлением половой зрелости первый сексуальный контакт происходит у женщин со змеем (*ibid.*, 665). Индийское племя комати (провинция Мисор) молит каменных змеев о плодовитости женщин (Frazer, *Adonis*, 81—82). Элиан (*Nat. Animal.*, VI, 17) утверждает, что, согласно верованиям евреев, змеи совокупаются с молодыми девушками; это поверье мы находим и в Японии (Briffault, 665). Согласно персидскому преданию, менструации начались у первой женщины тотчас же после того, как ее соблазнил змей (Dahnhardt, *Natursagen*, I, 211, 261). В равнинских кругах причину менструаций видят в связи, которую Ева имела в Раю со змием (J. A.

Eisenmenger, *Entdecktes Judentum*, I, 832 sq.; Briffault, II, 666). В Абиссинии верят, что девушке перед свадьбой грозит опасность быть похищенной змеями. В Алжире рассказывают о том, как ускользнувший из-под присмотра змей лишил невинности всех девушек в одной семье. Сходные поверья существуют у готтентотов Восточной Африки, в Сьерра-Леоне и др. местах (*ibid.*).

Широкому распространению веры в то, что первым супругом женщин является Луна, способствовал, безусловно, менструальный цикл. Папуасы видят в менструации доказательство связей между Луной и женщинами (и молодыми девушками), но в то же самое время в своей иконографии (резьба по дереву) они изображают пресмыкающихся, выползающих из женских гениталий, что подтверждает общность природы Луны и змеи. У чиригано по окончании обряда очищения, следующего за первыми менструациями, женщины всюду гонятся за змеями, которых считают виновниками этого зла (Briffault, II, 668). Множество племен видит причину менструального цикла в змее. Его фаллические свойства (одним из первых этнографов, ясно на них указавшим, был Кроули; Crawley, *The mystic rose*, ed. Besterman, I, 23 sq.; II, 17, 133) не исключают «консубстанциальности» Луны и змеи, но, напротив, служат для нее подтверждением. В большом числе иконографических памятников, принадлежащих как к неолитическим цивилизациям Азии (например, идол культуры Паныпан в Каньсу; Hentze, *Objets rituels*, рис. 4—7; или резьба по золоту из Нгань-яна, *ibid.*, рис. 8), так и к цивилизациям американских индейцев (например, бронзовые пластинки из Кальчакуи, Hentze, *Mythes*, рис. 136) присутствует двоякая символика змеи, украшенной «ромбами» (символ вульвы; ср. Hentze, *Mythes*, 140 sq.; *Objets rituels*, 27 sq.). Этот комплекс имеет, безусловно, эротический смысл; тем не менее сочетание змеи (фаллос) и ромбов выражает одновременно идею дуализма и идею возрождения — идею по преимуществу лунарную, ибо тот же самый мотив мы находим в лунарной иконографии «дождя», «света и тьмы» и пр. (Hentze, *Objets rituels*,

52. Луна, Женщина и Змей. — Луна может иметь также и мужские воплощения, но подобные образы (которые нередко отрываются от первоначального смыслового единства и следуют своим собственным путем в сфере мифов и преданий) обусловлены в конечном счете представлением о Луне как об источнике живых реальностей, как о принципе плодородия и периодического обновления. Считается, что змея приносит людям детей — например, в Гватемале (Nathan Miller, *The child in primitive society*, London, 1926, p. 16), в племени урабунна (Центральная Австралия; предки племени — два змея, которые странствуют по земле, и на месте каждой своей остановки оставляют май-орли, «духов детей»), у африканских того (гигантский змей, живущий в озере неподалеку от города Клеве, принимает детей из рук верховного бога Наму и приносит их в город, где они и «рождаются»; Ploss, I, 586). В Индии, начиная с эпохи буддизма, в змеях видели источник всеобщего плодородия и изобилия (воды, сокровища; ср. § 71). В некоторых изображениях из Нагпура представлено совокупление женщин с кобрами (J. H. Rivett-Carnac, *Rough Notes on the Snake-symbol in India*). Во множестве преданий и легенд современной Индии подчеркиваются благодетельные, способствующие плодovitости свойства змей: они спасают женщин от бесплодия, обеспечивают им многочисленное потомство (Abbe Dubois, *Hindu Manners*, 2-е изд., 1899, p. 648; W. Crooke, *Religion and Folklore*, II, 133; Vogel, *Indian Serpent-Lore*, 19).

Отношения между женщиной и змеей весьма разнообразны, и в целом их невозможно объяснить поверхностными ссылками на эротическую символику. Образ змеи имеет много значений; среди самых важных следует отметить мотив «возрождения», «обновления». Змея — животное «преображающееся», «изменяющееся». Грессман (Gressman, *Mythische Reste in der Paradieser-zahlung*, «Archiv f. Relig.», X, S. 345—367), хотел видеть в образе Евы архаическую финикийскую богиню подземного мира, персонифицированную в змее (особ. S. 359 sq.). Хорошо известны

средиземноморские божества, изображаемые со змеей в руке (Артемида аркадская, Геката, Персефона и др.) или со змеями вместо волос (Горгона, Эриннии и др.). Согласно некоторым поверьям народов Центральной Европы, если зарыть в землю волосы женщины, находящейся «под влиянием Луны» (период менструаций), то они превратятся в змей (Ploss, I, 447 sq.).

По одной бретонской легенде, в змей превращаются волосы колдуний (Briffault, II, 662). А значит, это доступно не всякой женщине, но лишь той, которая находится под влиянием Луны, — светила, причастного магии «преображения». То, что колдовские чары исходят именно от Луны (прямо или через посредство змей), подтверждается множеством этнографических памятников. Например, по мнению китайцев, змея стоит у истоков любой волшебной силы, а относящиеся к магическому искусству еврейские и арабские термины происходят от слов, обозначающих змей (Noldeke, *Die Schlange nach Arabischen Volksglanben*, «Zeit. f. Volkerpsycho-logie und Sprachwissenschaft»; Briffault, II, 663). Змея — лунное, иначе говоря, «вечное» существо; она обитает под землей, воплощая — помимо всего прочего — духи мертвых, — именно поэтому ей известны все тайны, она провидит будущее и является источником мудрости (ibid., 663— 664). Всякий, кто попробует мяса змеи, обретет знание языка животных, а главное — птиц (этот символ может иметь и метафизический смысл: доступ к высшим, потусторонним реальностям); подобное поверье встречается у множества народов (Penzer, *Ocean of Story*, London, 1923, vol. II, 108-ое примечание; Frazer, *Spirits of the corn*, I, 146; Stith Thompson, *Motif-index of Folk-Literature*, I, 315), оно сохранилось и в ученой традиции (Philostratos, *Vita Apol. Tyana*, I, 20; ср. L. Thorndike, *A History of Magic*, I, 261).

Та же основополагающая символика плодovitости и обновления (подчиненных Луне и даруемых самим этим светилом или же консубстанциальными ему формами — *Magna Mater*, *Terra Mater*) объясняет присутствие змеи в иконографии и в обрядах, связанных с Великими Богинями вселенского плодородия. В

качестве атрибута Великой Богини змея по-прежнему сохраняет свои лунные признаки (циклическое возрождение) в сочетании с признаками теллурическими. На определенном этапе змея отождествляется с Землей, в которой видят лоно всех живых существ (§ 86). Некоторые племена считают даже, что Земля и Луна созданы из одного и того же вещества (Briffault, III, 60 sq.; Krappe, Geriese, 101 sq.). Великие Богини в равной мере причастны сакральности земли (почвы) и Луны. А поскольку эти же богини являются помимо всего прочего и божествами заупокойного культа (умершие уходят под землю или удаляются на Луну, чтобы заново родиться и обрести новый облик), то змея становится животным по преимуществу погребальным, олицетворяющим души мертвых, предков и т. д. Той же символикой возрождения объясняется и присутствие змеи в ритуалах инициации.

53. Лунная символика. — Среди всей этой сложной и многообразной символики змеи на первый план с достаточной очевидностью выступает ее лунная судьба, иначе говоря, мотивы плодovitости, возрождения, бессмертия (достигаемого посредством метаморфоз). Рассматривая один за другим эти атрибуты и функции, мы, конечно, можем прийти к заключению, будто подобные связи, соответствия и смыслы возникают последовательно, выводятся друг из друга «аналитическим путем». Методическое исследование любого религиозного комплекса, расчлененного на свои морфологические элементы, рискует закончиться полным его распылением. Между тем в действительности все значения данного символа существуют одновременно, пусть даже нам кажется, что реально функционируют лишь некоторые из них. Религиозное осмысление мира «космизирует» его, превращает в единое целое. Интуиция Луны как нормы и закона космических ритмов, как источника жизни, энергии и обновления тклет самую настоящую «паутину», создает подлинную связь между всеми уровнями космоса, порождая соответствия, аналогии, сходства между разнообразнейшими феноменами. Найти центр подобной «паутины», «сети» или «системы» не всегда просто: порой от нее

отделяются второстепенные ядра, которые мы можем считать самыми важными и даже самыми древними. Так, например, эротическая символика змеи в свою очередь «соткала» множество особых значений, связей и аналогий, оттесняющих на задний план (по крайней мере, в известных случаях) ее лунарные характеристики. В сущности перед нами ряд пересекающихся, взаимодействующих значений — иногда соотносящихся с общим «центром», из которого все они проистекают, а иногда образующих смежные, относительно самостоятельные системы.

Так, нам хорошо известен комплекс «Луна — дождь — плодородие — женщина — змея — смерть — периодическое возрождение», однако в некоторых случаях мы имеем дело лишь с неполными его фрагментами: «Змея — женщина — плодородие», «Змея — дождь — плодородие» или «женщина — змея — магия» и т. д. Вокруг этих вторичных «центров» постепенно возникает целая мифология, оттесняющая на задний план в глазах несведущего человека исходное единство, которое, однако, по-прежнему присутствует в мельчайшем из осколков. Например, в двучлене «змея — вода» (или «дождь») подчиненность обоих элементов Луне не всегда очевидна. В бесчисленных мифах фигурируют змеи или драконы, которые распоряжаются облаками, живут в водоемах и питают мир влагой. Связь между змеями и источниками вод (или их течением) сохранилась даже в народных поверьях Европы (ср. например, Sebilot, *Le folklore de France*, II, 206, 339 sq.). Пара «змея — вода» очень часто встречается в иконографии американских индейцев: например, символом Тлалока, мексиканского бога дождя, являются две свернувшиеся кольцом змеи (Seler, *Codex Borgia*, I, p. 109, рис. 209); в том же *Codex Borgia*, p. 9 раненая стрелой змея означает дождь (L. Wiener, *Mayan and Mexican origins*, Cambridge, 1926, pi. XIV, рис. 35); в *Codex Dresden* есть изображение воды в «офидоформном» сосуде (Wiener, рис. 112c), в *Codex Tro-Cortesianus*, p. 63 — воды, льющейся из змеевидной вазы (*ibid.*, рис. 123) и т. д.

То, что в основе подобной символики лежит роль Луны как

подателя дождей, доказывают исследования Гентце (Objets, 32). Иногда комплекс «Луна — змея — дождь» сохраняется даже в ритуальной сфере; например, в Индии ежегодный обряд поклонения змею, сарпабали (как он представлен в Грихьясутра), длится четыре месяца: он начинается в полнолуние Шравана (первая Луна сезона дождей) и завершается в полнолуние Маргачирша (первая зимняя Луна; ср. Vogel, Indian Serpent Lore, II). Таким образом, в сарпабали сосуществуют все три элемента исконного единства. Впрочем, «сосуществование» — не самый удачный термин: в действительности мы имеем дело с тройным повторением, воспроизведением, с «концентрацией» сил Луны, поскольку воды, точно так же, как и змеи, не только причастны лунным ритмам, но и «консубстанциальны» с Луной. Подобно всякому сакральному объекту, подобно любому символу, воды и змеи являются парадоксальным образом и самими собой, и чем-то иным, в данном случае — Луной.

54. Луна и Смерть. — Луна — первый умерший (об этом уже давно писал американец Э. Зелер: «*der Mond ist der erste Gestorbene*»). В течение трех ночей небо остается темным, но, подобно Луне, воскресающей на четвертый вечер, и умершие обретут новый способ бытия. Смерть, как мы увидим ниже, есть не полное угасание, но лишь изменение жизненного ритма. Смерть причастна «жизни» иного типа. А поскольку эта «жизнь в смерти» обосновывается, интерпретируется и оценивается через «историю» Луны и Земли (вспомним аналогию Земля — Луна, популяризованную открытием земледелия), то умершие отправляются на Луну или нисходят под землю, чтобы возродиться и обрести силы, необходимые для нового существования. По этой причине многие лунные божества являются в то же время божествами хтоническими и погребальными (Персефона, вероятно, Гермес и др.; Krappé, Genese, 116). Кроме того, Луна, согласно многим поверьям, есть страна мертвых. В некоторых случаях исключительным правом на отдохновение *post mortem* на Луне пользуются религиозные и политические вожди; так, например, считают гуаюкуру, полинезийцы с Токелау и др. (Tylor,

Primitive Culture, II, 70; Krappe, 117). Перед нами — аристократическая, героическая концепция, согласно которой бессмертие даруется лишь привилегированным (цари) или посвященным («маги»); подобные представления мы находим и в других культурах.

Мотив посмертного путешествия на Луну сохранился и в развитых культурах (Индия, Греция, Иран); там, однако, он приобрел новый смысл. Для индийцев подобное путешествие есть «дорога ман» (питрияна), а души отдыхают на Луне в ожидании нового воплощения; этому противопоставляется дорога Солнца, или «путь богов» (деваяна), по которому следуют посвященные — те, кто освободился от иллюзий, обусловленных неведением (ср. Брихадараньяка-упанишада, VI, 2, 16; Чхандогья-упанишада, V, 10, 1 и т. д.)- Согласно иранским преданиям, души умерших, перейдя через мост Чинвата, направляются к звездам и, если они вели праведную жизнь, попадают на Луну, а затем — на Солнце; самые же добродетельные достигают гаронмана, «беспредельного света» Ахурамазды (Дадистан-и-Диник, 34: West, Pahlavi Texts, II, 76). Это же верование сохранилось в манихейской доктрине (ср. тексты у F. Cumont, *Le symbolisme funéraire*, 179, прим. 3), оно было известно на Востоке. Новому подъему астральной теологии способствовал пифагореизм, популяризовавший понятие небесного эмпирея: именно на Луне находятся Елисейские Поля, обитель героев и цезарей (ссылки у Cumont, 184, прим. 4). «Острова блаженных» и вся мифологическая география смерти получали небесные координаты (Луна, Солнце, Млечный путь). Разумеется, здесь мы имеем дело с образами, формулировками и культурами, насыщенными астрономическими спекуляциями и эсхатологическими теориями. Но и в этих, поздних формах легко обнаружить вполне традиционные мотивы (Луна — страна мертвых, Луна — обитель возрождающихся душ).

Лунное пространство представляло собой лишь один из этапов восхождения, предполагавшего и другие стадии (Солнце, Млечный путь, «высший круг»). Душа отдыхала на Луне, ожидая там нового

воплощения, возвращения в биокосмический круговорот (это вполне соответствует традиции Упанишад). А следовательно, Луна ведаёт как образованием организмов, так и их распадом; *omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit* (Firmicus Maternus, *De Errone*, IV, I, 1). Её удел — «поглощать» формы и воссоздавать их. Только то, что находится над Луной, «возвышается» над миром становления: *supra lunam sunt aeterna omnia* (Цицерон, *De Republ.*, VI, 17, 17). А потому, по мнению Плутарха (*De facie in orbe lunae*, 942f; здесь я следую изданию и интерпретации P. Raingeard, Paris, 1935, p. 43 sq., 143 sq.), который полагал, что человек состоит из трех частей: тела (*s&ma*), души (*psyche*) и ума (*nous*), души праведников очищаются на Луне, в то время как их тело восстанавливается на земле, а ум возрождается на Солнце.

Оппозиции «душа — ум» соответствует двойственность посмертного странствия «Луна — Солнце», что отчасти напоминает традиционное учение Упанишад о «дороге душ» и «пути богов». Питрияна — это лунный путь, ибо душа не была просвещена «умом», т. е. не познала Брахман, высшую метафизическую реальность. Человек знает две смерти, пишет Плутарх: первая происходит на земле, у Деметры, когда тело, отделившись от комплекса *psyche—nous*, вновь превращается в прах (поэтому афиняне называли умерших «*demetreioi*»); вторая — на Луне, у Персефоны, когда *psyche* отделяется от *nous* и поглощается субстанцией Луны. Душа (*psyche*) остается на Луне, сохраняя в течение некоторого времени грезы и воспоминания земной жизни (994). Души праведников довольно быстро становятся «сухими»; души честолюбцев, людей своевольных, эгоистичных, влюбленных в собственное тело постоянно влечет к себе земля, а потому их поглощение Луной происходит медленнее. *Nous* притягивается Солнцем, которое и принимает его, поскольку сущность ума родственна солнечной субстанции. Процесс рождения проходит в обратном порядке (945): Луна получает от Солнца *nous*, который «созревая» и «прорастая» в ней, дает начало новой душе (*psyche*). Телом же ее обеспечивает земля.

Отметим символику «оплодотворения» Луны Солнцем с целью восстановления пары nous—psyche (первая стадия формирования целостной человеческой личности).

М. Ф. Кюмон считает бестелесное единство psyche—nous восточным, а конкретно — семитским по своему происхождению, напоминая в этой связи о том, что евреи признавали «растительную душу» (nephesh), которая оставалась в течение некоторого времени на земле, и «духовную, бесплотную душу» (rouah), отделявшуюся от тела сразу же после смерти человека (M. F. Cumont, *Le symbolisme funeraire*, 200 sq.). Доказательство этого экзотического происхождения М. Кюмон усматривает в ставшей весьма Популярной в эпоху Римской Империи восточной теологии, где обнаруживается мотив влияния Солнца и Луны на нисходящую от Эмпирея к Земле душу («Халдейские оракулы», *Op. cit.*, 201). Против подобной гипотезы можно возразить, что представление о двойственности душ и об их двоякой посмертной судьбе встречается в зачаточном виде уже в самых древних греческих преданиях. Платон знает и о двойственности души (Федон), и о ее последующем разделении на три части (Госуд., IV, 434e—441c; X, 611b—612a; Тимей, 69c—72). Что же касается астральной эсхатологии, то последовательный переход образующего душу комплекса от Луны к Солнцу и *vice versa* в Тимее не прослеживается; по всей видимости, это результат семитского влияния (см. также Guy Soury, *La demonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 185). В данном месте, однако, нас интересует представление о Луне как обители душ умерших; представление, зафиксированное в ассиро-вавилонской, финикийской, хеттской и анатолийской иконографии, а впоследствии распространившееся на памятники и надгробия по всей Римской Империи (ср. Cumont, 203). Полумесяц как погребальный символ часто встречается в самых различных районах Европы (*ibid.*, 213 sq.). Это не значит, что он пришел вместе с модными в эпоху Империи римско-восточными культами, поскольку, например, в Галлии Луна была автохтонным символом, использовавшимся задолго до соприкосновения с римлянами

(ibid., 217). «Мода» лишь возвратила актуальность архаическим концепциям, переформулировав доисторическую традицию в терминах новой эпохи.

55. Луна и инициация. — Смерть, как мы помним, не является окончательной — ведь Луна не знает смерти. «Подобно тому, как умирает и воскресает Луна, оживем после смерти и мы», — провозглашают индейцы калифорнийского племени мутсунов во время церемоний, которые приурочены к новолунию (Frazer, *The belief in immortality*, vol. I, 69). Во множестве мифов идет речь о «послании», которое передает людям Луна через некое животное (заяц, собака, ящерица); Луна обещает человеку: «как я умираю и воскресая, так и ты умрешь, а затем возвратишься к жизни». По ошибке или по злему умыслу «посланник» сообщает прямо противоположное, уверяя человека, что ему, в отличие от Луны, уже никогда не воскреснуть после смерти. Миф этот широко распространен в Африке (ср. Frazer, *Belief*, I, 65 sq.; *Folklore in the Old Testament*, I, 52—65); мы встречаем его также на островах Фиджи, в Австралии, у айнов и т. д. (*Belief*, I, 66). Он объясняет как реальный факт смерти человека, так и церемонии инициации. Фазы Луны — характерный пример веры в воскресение, использовавшийся даже в рамках христианской апологетики. «Luna per omnes menses nascitur, crescit, perficitur, minuitur, consumitur, inno-vatur, — пишет святой Августин. — Quod in luna per menses, hoc in resurrectione semel in toto tempore» (*Sermo*, 361, *De resurr.*; P. L., 39, col. 1605: ср. Cumont, 211, прим. 6). А значит, мы можем легко понять роль Луны в обрядах инициации, состоящих именно в том, что человек проходит через ритуальную смерть, за которой следует «возрождение»; таким образом посвященный восстанавливает свою подлинную личность в качестве «нового человека».

В австралийских ритуалах инициации «умерший» (неофит) появляется на свет из «могилы» подобно тому, как Луна выходит из темноты (W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. III, p. 757 sq.). У коряков северо-восточной Сибири, у гиляков, тлинкитов, тонга и

хайда в инициационных обрядах фигурирует медведь («лунное животное»: он исчезает и вновь появляется); медведь играл существенную роль в ритуалах эпохи неолита (ср. Hentze, *Mythes*, 165). А у индейцев помо (северная Калифорния) медведь гризли сам совершает обряд инициации: он «убивает» кандидатов и выцарапывает им когтями отверстие в спине. Раздетые, а затем облаченные в новые костюмы, кандидаты четыре дня остаются в лесу; в это время им открывают ритуальные тайны (Schmidt, *Ursprung*, II, 235). Кроме того, как показал Ал. Гас (Gahs) в еще не опубликованной монографии (см. ее резюме — Koppers, *Pferdeopfer- und Pferdekult*, 314—317), там, где «лунные животные» не фигурируют, и даже в тех случаях, когда никаких прямых ссылок на исчезновение и возвращение Луны не обнаруживается, приходится признать связь различных церемоний инициации с лунным мифом (это относится ко всему южно-азиатскому региону и к областям, прилегающим к Тихому океану).

В некоторых церемониях шаманской инициации тело кандидата «расчленяется» подобно тому, как дробится и раскалывается Луна (во множестве мифов представлен драматический сюжет разрывания на части или измельчения Луны Солнцем, Богом и т. д.; ср. Krappe, 111 sq.). Ту же архетипическую модель мы находим в инициациях, связанных с культом Осириса. Согласно преданию, зафиксированному у Плутарха (*De Iside*), Осирис царствовал 28 лет и был умерщвлен в тот момент, когда Луна убывала. Гроб, в который положила его Исида, обнаружил Сет, охотившийся в лунную ночь. Он разделил тело Осириса на 14 частей и разбросал их по всему Египту (*De Iside*, 18). Ритуальная эмблема мертвого бога имеет форму молодого месяца. Между смертью и инициацией существует явное сходство. «Вот почему, — говорит Плутарх (*De facie*, 943b), — мы видим столь близкую аналогию между греческими словами, обозначающими умирание и посвящение». Если посвящение в таинства осуществляется через ритуальную смерть, то смерть может быть уподоблена посвящению. Души, достигающие верхней части Луны, именуются у Плутарха «победителями» и носят венок, как триумфаторы и посвященные в

таинства (-De facie, 943d).

56. Символика лунного «становления». — «Становление» — это принцип, закон лунного бытия. Наблюдается ли оно в своих драматических моментах (рождение, полнота, исчезновение светила), подчеркиваются ли в нем в первую очередь мотивы «дробления», «разделения», «счета» или оно воспринимается интуитивно, как «волоконно», из которого прядутся нити судьбы, — все это, безусловно, зависит от мифотворческих и рациональных способностей конкретных племен, от достигнутого ими культурного уровня. Однако формулы, выражающие подобное «становление», лишь на первый взгляд кажутся гетерогенными. Луна «распределяет», «прядет», «измеряет»; она питает, оплодотворяет, освящает; она же принимает у себя души умерших, очищает и посвящает, — и все это потому, что Луна существо живое, а следовательно, подчиненное ритму вечного становления. Ритм этот непременно присутствует во всех лунарных ритуалах. Иногда обряд полностью воспроизводит фазы Луны, например, индийская церемония пуджа, установленная в тантризме. Согласно одному тантрическому тексту (Лалитасахасранама, стих 255), богиню Трипурасундари следует представлять во время медитации как находящуюся на самой Луне. Баскара Раджа, тантрический автор, уточняет, что пуджа богини должна начинаться в первый день новолуния и продолжаться две светлые недели; в церемониях надлежит участвовать 17 брахманам, каждый из которых символизирует отдельную сторону божества (т. е. особую фазу Луны, *mithu*). Туччи (Tucci, *Tracce di culto lunare in India*, 424) вполне справедливо указывает на то, что участие брахманов может быть лишь позднейшим нововведением, в архаической же пудже «становление» лунной богини представляли другие лица. И действительно, в трактате Рудраямала (историк, безусловно, авторитетный) описывается традиционный обряд кумари-пуджа, т. е. «поклонения девушке». Данная пуджа также начинается в новолуние и длится 15 вечеров, но вместо 16 брахманов в ней должны участвовать 16 кумари, символизирующих 16 *mithu* Луны. Обряд совершается *врдхибхедена*, т. е. по порядку

возрастов: для него нужны 16 девочек и девушек от одного до шестнадцати лет. Каждый вечер одна пуджа представляет соответствующую титхи Луны (Tucci, 425). Тантрические ритуалы вообще придают решающее значение женщине и женским божествам (ср. Eliade, *Yoga*, 231 sq.), в данном же случае имеет место полное соответствие между лунарной и женской структурами.

О том, что Луна «измеряет» и «разделяет», свидетельствует не только происхождение отдельных слов, но и архаические классификации. Не выходя за пределы индийского материала, отметим в данной связи, что в Брихадараньяка-упанишаде, I, 5, 14 сказано: «Праджапати — это год. В нем шестнадцать частей, пятнадцать из них — ночи, шестнадцатая неизменна. Именно по ночам он растет и убывает. В Чхандогья-упанишаде, VI, 7, 1 говорится о том, что человек состоит из 16 частей и растет вместе с пищей. В Индии сохраняется множество следов восьмеричной системы: 8 мата, 8 мурти и т. д.; 16 кала, 16 шакти, 16 матрка и т. д.; 32 вида дикша и т. д.; 64 йогини, 64 упакара и т. д. Число четыре преобладает в ведах и брахманах. Вак («логос») состоит из четырех частей (Ригведа, I, 164, 45), то же самое относится и к пурше («человеку», «макроантропосу»).

В более позднем умозрении фазы Луны порождают чрезвычайно сложные аналогии и соответствия. Стухен посвятил специальную работу анализу связей между буквами алфавита и различными положениями Луны, как их себе представляли арабы (Stuchen, *Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen*, Leipzig, 1913). Хоммель доказал, что десять или одиннадцать древнееврейских букв означают фазы Луны (например, алеф, «бык» — это символ Луны в первой четверти и одновременно название зодиакального знака, в котором начинается ряд лунных домов; см. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, Bd. I, Munich, 1904, S. 99 sq.). Аналогичное соответствие между графическими знаками и фазами Луны обнаруживается у вавилонян (H. Winkler, *Die babylonische Geisteskultur*, 2-е изд., 1919,

S. 117), греков (Wolfgang Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung*, 89), скандинавов (24 руны делятся на три рода, или аэттир, каждый из которых включает в себя 8 рун и т. д., Schultz, *ibid.*; ср. Helmut Arntz, *Handbuch der Runenkunde*, Halle, 1935, 232 sq.). Одно из самых ясных и полных уподоблений алфавита (как совокупности звуков, но не как системы письма) мы находим в схолии Дионисия Фракийского, с. 491, где гласные соответствуют полнолунию, звонкие согласные — полумесяцу, а глухие согласные — новолунию (F. Dornseif, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, S. 34).

57. Космобиология и мистическая физиология. — Эти сближения и аналогии служат не только для упорядочения и классификации. Их источник — стремление к полной интеграции космоса и человека в единый божественный ритм, а их смысл в первую очередь магический и сотериологический: завладевая скрытыми в «буквах» и «звуках» силами, человек проникает в центры космической энергии и таким образом приходит к абсолютной гармонии со Вселенной. «Буквы» и «звуки» играют роль образов, которые — через опосредование или магическое искусство — делают возможным контакт, взаимное влияние, связь между человеком и различными уровнями космоса. Приведем лишь один пример. Опосредующая операция, предваряющая иконографическое создание образа одного из индийских богов, включает в себя специальное упражнение, в котором Луна, мистическая физиология, графический символ и звук составляют весьма сложное и тонкое единство: «Представляя в собственном сердце образ Луны, какой она вышла из исконного звука (пратхама-сварупаринатам, т. е. «возникнув, появившись из буквы А»), надлежит сделать видимым (в сердце) прекрасный голубой лотос, между волокнами которого находится чистый и непорочный диск Луны, в центре этого диска — желтый слог-росток Там, и т. д.» (Кимшит-Вистара-Тара-садхана, № 98 из Садханамала; ср. Eliade, *Cosmical homology and Yoga*, 199).

Ясно, что слияние человека с космическим всебытием может осуществиться лишь тогда, когда человек приведет себя самого в

соответствие с обоими астральными ритмами, «объединив» Солнце и Луну в своем собственном «душевном» теле. «Воссоединение» Солнца и Луны, двух средоточий сакральной энергии космоса, имеет своей целью — в данной технике мистической физиологии — реинтегрировать их в первоначальное единство, еще не дифференцированное и не расколотое актом творения космоса, иначе говоря — вернуть их к трансцендентному, сверхкосмическому состоянию. В одном тантрическом тексте (Карья II, Еришнапада) описывается мистико-физиологическое упражнение, призванное превратить «гласные и согласные в браслеты, а Солнце и Луну — в кольца» (Eliade, Op. cit., p. 200). Школы тантры и хатха-йоги заходили чрезвычайно далеко в подобного рода уподоблениях между Солнцем и Луной, с одной стороны, и различными «мистическими» центрами и артериями; божествами, кровью, semen virile и т. д. — с другой (ср. Yoga, 236; Cosmical homology, 201). Смысл этих аналогий в том, чтобы сначала соотнести, связать, «солидаризировать» человека с космическими ритмами и энергиями, а затем осуществить объединение этих ритмов, слияние центров, и следовательно — совершить скачок в трансцендентное, ставший возможным благодаря исчезновению отдельных «форм» и восстановлению исконного единства. Разумеется, подобная техника есть утонченный продукт долгой мистической традиции, однако рудиментарные ее формы встречаются как у народов, находящихся на этнографической стадии развития (ср. Cosmical homology, 194), так и на синкретических стадиях истории средиземноморских религий (Луна влияет на левый глаз, а Солнце — на правый, F. Cumont, L'Egypte des astrologues, Bruxelles, 173; изображения Луны и Солнца на памятниках и надгробиях; символ вечности, Cumont, Le symbolisme funeraire, 94, 208 etc.).

С помощью своих законов Луна «связывает» множество различных реальностей и судеб. Всевозможные соразмерности, симметрии, уподобления, аналогии, соответствия, координированные лунными ритмами, образуют бесконечную «ткань», незримую «сеть» или «паутину», «связывающую» одновременно людей, дожди,

растительность, плодородие, здоровье, животных, смерть, возрождение, жизнь *post mortem* и т. д. Вот почему во многих преданиях Луна, персонифицированная в образе богини или представленная через посредство лунного животного, «ткет» космическое покрывало или «прядет» нить человеческих судеб. Именно лунные богини изобрели тканьье (например, египетская Нейт) или славились этим искусством (Афина наказывает Арах-ну, осмелившуюся с ней состязаться, и превращает ее в паука: Овидий, *Метаморфозы*, VI, 1 sq.), или же ткали одежду космических размеров (как, например, Прозерпина и Гармония, ср. Нонн, XLI, 294; Клавдиан, *De raptu Proserpinae*, I, 246 sq.; А. Н. Кrappe, *Etudes de mythologie germanique*, 74). В средневековых верованиях Европы покровительницей ткачих является Хольда; в основе этого образа мы обнаруживаем лунарно-хтоническую структуру божеств плодородия и смерти (ср. Krappe, *Le deesse Holda* в кн. *Etudes*, 101 sq.; Liungman, *Euphrat—Rhein*, II, 656 sq.). Разумеется, здесь мы имеем дело со сложными формами, объединившими в себе мифы, ритуалы и символы, принадлежащие к различным религиозным структурам, и далеко не всегда прямым источником этих форм является интуиция Луны как закона космических ритмов и основы жизни и смерти. Напротив, мы обнаруживаем, что комплекс Луна — Земля — Мать объединяется со всем тем, что означают отдельные его элементы (амбивалентность добра и зла; смерть и плодородие; судьба). Точно также нельзя сводить к образу Луны любую мифологическую интуицию космической «сети» или «ткани». Например, согласно индуистской традиции, Вселенную «соткал» воздух (Брихадараньяка-упанишада, III, 7, 2), подобно тому, как из дыхания (прана) была «соткана» человеческая жизнь («Кто соткал в нем дыхание?» Атхарваведа, X, 2, 13). Пяти ветрам, разделяющим космос и в то же время поддерживающим его единство, соответствуют пять дыханий (прана), которые «сплетают» в единое целое человеческую жизнь; аналогия «дыхание — ветер» встречается уже в ведийских текстах (ср. Атхарваведа, XI, 2, 13). Во всех этих преданиях мы имеем дело с архаической концепцией живого целого (космос или микрокосм),

согласно которой различные элементы интегрируются посредством «пневматической» силы (ветер, дыхание), «сплетающей» их между собой.

58. Луна и судьба. — И все же в конечном счете именно Луна «соткала» все судьбы — просто потому, что она является владычицей всего живого и надежной водительницей умерших. Не случайно ее представляют в мифах в виде огромного паука; образ этот мы обнаруживаем у множества народов (ср. Briffault, II, 624). Ибо ткать означает не только предопределять судьбу (в антропологическом плане) или связывать воедино различные реальности (на космологическом уровне), но также и творить, производить нечто из собственной субстанции подобно пауку, который плетет свою паутину из самого себя. Разве не является Луна неистощимой создательницей живых форм? Но, как и все «сотканное», отдельные жизни входят в состав целого и, следовательно, подчиняются судьбе. Мойры, прядущие нить судьбы, — божества лунные. Гомер (Одиссея, VI, 197) называет их «пряжами», а одна из них носит имя Клото, т. е. «Прядущая». Первоначально это были, по всей видимости, богини рождения, однако позднейшая спекуляция возвысила их и превратила в персонификации судьбы. И все же их лунная структура никогда полностью не исчезала. Порфирий говорит, что Мойры зависят от лунных сил, а в одном орфическом тексте они рассматриваются как входящие в состав, являющиеся частью (ta mere) Луны (Krappe, Genese, 122). В старых германских языках одно из слов, обозначающих «судьбу» (древнегерм. wurt, старонорв. urdhr, англосакс, wurd) происходит от индоевропейского глагола uert, «вращать», «оборачивать»; отсюда древнегерманские слова wirt, wirate, «веретено», «прялка», голландское worwe-len, «вращать» (ср. Krappe, *ibid.*, 103).

В тех культурах, где Великие Богини совмещали в себе силы и свойства Луны, Земли и растительности, прялка и веретено, с помощью которых они прядут человеческие судьбы, превратились, разумеется, в один из их многочисленных атрибутов. Так,

изображение сидящей за веретеном богини обнаружено в Трое; оно относится к эпохе 2000—1500 гг. до Р. Х. (Eliade, *Mitul reintegrării*, 33). Это весьма распространенный на Востоке иконографический тип: мы видим веретено в руках Иштар, хеттской Великой Богини, сирийской богини Атаргатис, древнего кипрского божества, эфесской богини (ср. Picard, *Ephese et Claros*, 497). Судьба, нить времени, представляет собой более или менее долгий промежуток времени, а потому Великие Богини становятся владычицами времени, повелительницами судеб, которые они создают по своей воле. В Индии время называется кала, что очень похоже на имя Великой Богини Кали. (Некоторые даже усматривали прямую связь между этими словами: ср. J. Przulski, *From the great Goddess to Kula*, «*Indian Historical Quarterly*», 1928, p.67 sq.) Кала означает также «черный», «мрачный», «грязный». Живущий под властью времени подвержен всевозможным страданиям, освобождение же состоит прежде всего в упразднении времени, в бегстве из сферы всеобщих перемен (ср. Eliade, *La concezione delta liberta nel pensiero indiano*, «*Asiatica*», 1938, p. 345—354). Согласно индуистской традиции, человечество переживает ныне эпоху Кали-юга, т. е. «темный, мрачный век», эпоху всякого рода неурядиц, смешений, полного духовного упадка, — последний этап космического цикла, приближающегося к своему концу.

59. Лунарная метафизика. — А теперь попытаемся бросить общий взгляд на все эти лунарные иерофании, составить о них цельное представление. Что они нам открывают? Насколько они между собой связаны и дополняют друг друга, в какой мере образуют «теорию», иначе говоря, выражают ряд «истин», совокупность которых могла бы составить некую упорядоченную систему? Рассмотренные нами выше лунные иерофании можно распределить по четырем категориям вокруг следующих центральных тем: а) плодородие (воды, растительность, женщина; мифический «предок»); б) периодическое возрождение (символика змеи и всех лунных животных; «новый человек», уцелевший после водной катастрофы, вызванной Луной; смерть и воскресение в

обрядов инициации и т. д.); в) «время» и «судьба» (Луна «измеряет», «плетет нить судьбы», «связывает» между собой отдельные уровни космоса и разнородные реальности); г) изменение, выраженное оппозицией свет — тьма (полнолуние — новолуние; «высший мир» и «низший мир»; «братья — враги», добро и зло), или полярностью бытия и небытия, возможного и действительного (символика «скрытого», «невыявленного»: темная ночь, мрак, смерть, семена и личинки). Во всех этих темах господствует идея ритма, образуемого сменой противоположностей, идея «становления», обусловленного чередованием полярных форм (бытие — небытие; зримое — скрытое, жизнь — смерть и т. д.)- Разумеется, подобное «становление» не лишено внутреннего драматизма, и даже трагизма, ведь подлунный мир — это не только сфера трансформаций, но и область страданий, мир «истории». Ничто «вечное» не может проникнуть в эту подлинную область, закон которой — становление, в область, где никакая перемена не является последней и окончательной, где всякая трансформация есть лишь этап вечного круговорота.

Всякого рода дуализм находит в фазах Луны если не свои исторические истоки, то, по крайней мере, свою мифологическую и символическую иллюстрацию. «Подземный мир, мир мрака изображается в виде умирающей Луны (рога = полумесяцы, знак двойного завитка = два соединенные между собой полумесяца, расположенные один над другим и обращенные в противоположные стороны = лунарное изменение, дряхлый, костлявый старик). Верхний мир, мир жизни и рождающегося света, представляется в виде тигра (чудовище тьмы и новолуния), из пасти которого выходит человеческое существо, изображаемое в виде ребенка (предок рода, который уподобляется возрождающейся Луне = «Возвращающийся свет»; Hentze, *Objets rituels*, 55). Но в той же самой культурной зоне (архаический Китай) символы света и тьмы дополняют друг друга: сова, символ тьмы, оказывается рядом с фазаном, символом света (Hentze, *Friihchinesische Bronzen*, 59). Точно также и цикада связана и с

демоном мрака, и с духом света (ibid., 66—67). За «мрачным, темным веком» на всех уровнях космоса следует «светлая», чистая эпоха, время обновления и возрождения. Символика выхода из «мрака» присутствует в ритуалах инициации, в мифах о смерти, в драме растительного мира (зарытое в землю семя, «тьма», из которой возникает «новое растение», неофит.) и в концепции циклов «истории». За «мрачным веком», Кали-юга, после космического распада и разложения (махапралая) придет новая эра, эра возрождения и очищения. Подобную идею мы находим во всех преданиях об историко-космических циклах, и если восприятие фаз Луны и не было, по всей вероятности, спекулятивной, умозрительной исходной точкой ее развития, то образцовой схемой и иллюстрацией для нее стали, вне всякого сомнения, именно лунные ритмы.

Именно в этом смысле можно говорить о «позитивной оценке» мрачных эпох, времен великого упадка и разложения: они приобретают сверхисторическую значимость, хотя именно в подобные мгновения «история» реализует себя с предельной полнотой, поскольку прежние равновесия становятся неустойчивыми, условия человеческого существования — бесконечно разнообразными, а расстройство всех «законов» и ветхость старинных рамок благоприятствуют проявлениям «свободы». Мрачная эпоха уподобляется темноте, космической ночи. В этом качестве она может получить позитивную оценку ровно настолько, насколько смерть сама по себе является «ценностью»; здесь мы находим ту же символику, что и в личинках, в зимней спячке, в семенах, которые разлагаются в почве именно для того, чтобы стало возможным появление новой формы. Можно, пожалуй, утверждать, что Луна открывает человеку его собственный удел, что в известном смысле человек в жизни Луны видит самого себя. Поэтому лунная символика и мифология и трагичны, и утешительны: Луна ведает одновременно смертью и плодородием, страданием и инициацией. Пусть даже способ существования Луны есть по преимуществу ритм и изменение, он все же означает циклическое возвращение, периодическое

возрождение, — судьба, которая разом и ранит, и утешает, ибо если формы жизни настолько хрупки и непрочны, что могут быть мгновенно разрушены, они, тем не менее, восстанавливаются в процессе постоянного возрождения мира, которым управляет Луна. Таков закон для всего подлунного мира. Однако этот закон, суровый, но утешительный, может быть упразднен, и человек в известных случаях может «возвыситься» над круговоротом становления и приобщиться к абсолютному бытию. Мы видели (§ 57), что некоторые тантрические техники ставят своей целью «объединить» Солнце и Луну, т. е. превзойти, преодолеть расколотость и полярность, вернуться в исконное единство. Миф о реинтеграции, возвращении, восстановлении, который выражает в своей основе стремление уничтожить любого рода дуализм, остановить вечный круговорот форм, покончить с расщепленностью, «отдельностью» существования, — этот миф в бесконечно разнообразных вариантах обнаруживается в истории религий практически всюду. Мы находим его уже на самых архаических стадиях, — а это доказывает, что с того момента, как человек осознал свое положение в космосе, он мечтал, желал, стремился реальным конкретным образом (т. е. с помощью религии и магии одновременно) возвыситься над своей судьбой, выйти за пределы условий человеческого существования (с такой точностью «отразившихся» в способе бытия Луны). Мифы подобного типа мы специально рассмотрим в другом месте, но упомянуть о них следовало уже здесь, поскольку они представляют собой первую попытку человека превзойти присущий ему «лунный способ существования».

Глава 5. ВОДА И СИМВОЛИКА ВОД

60. Вода и зародыши жизни. — В виде краткой формулы можно сказать, что вода символизирует полноту, совокупность всех потенциалов; вода — это *fons et origo*, лоно всякого возможного существования. «Вода, ты источник всех вещей и всякого бытия!» — сказано в одном индуистском тексте (Бхавишисттарапурана, 31, 14), обобщающем древнюю ведийскую традицию. Вода — первооснова и фундамент мира (Шатапатха-брахмана, VI, 8, 2, 2; XII, 5, 2, 14); принцип всякого произрастания (*ibid.*, III, 6, 1, 7), эликсир бессмертия (*ib.*, IV, 4, 3, 15), подобный амрите (*ib.*, I, 9, 3, 7; XI, 5, 4, 5); она обеспечивает долголетие и порождающую способность, является принципом всякого исцеления (Ригведа, I, 23, 19 sq.; X, 19, 1 sq.). «Да принесут нам воды благо!» — молился ведийский жрец (Атхарваведа, II, 3, 6). «Воистину, вода — это целительница; она изгоняет и лечит все болезни!» (*ibid.*, VI, 91, 3).

Принцип неразличимого и возможного, основа всякого космического явления, вместилище всех ростков и зародышей, — вода символизирует исконную субстанцию, первовещество, из которого рождаются все формы и в которое они возвращаются вследствие катастрофы или постепенного регресса. Вода была «в начале», она возвращается в конце каждого исторического или космического цикла, она будет существовать всегда — но никогда сама по себе, в одиночестве, ибо вода — сущность непременно порождающая, таящая в своем нерасчлененном единстве возможность всех форм. В космогонии, мифе, ритуале, иконографии вода выполняет одну и ту же функцию, какую бы ни была общая структура тех культурных комплексов, в состав которых она входит: вода предшествует любой форме и лежит в основе всякого творения, поддерживает его. Погружение в воду служит символом возвращения к предшествовавшему формам состоянию, символом полного обновления, очищения, второго

рождения, ибо подобное погружение равнозначно разложению форм, возврату к недифференцированному, неразличимому способу прабытия, — тогда как выход из воды воспроизводит космогонический акт образования и внешнего обнаружения форм. Контакт с водой всегда предполагает очищение и восстановление — во-первых, потому что за распадом непременно следует «второе рождение»; во-вторых, по той причине, что погружение в воду повышает и активизирует потенции жизни и творящую силу. Через ритуал инициации вода дарует «второе Рождение», через ритуал магический — исцеляет, через ритуал заупокойный — обеспечивает возрождение *post mortem*. Вода заключает в себе возможности всякого бытия, а потому становится символом жизни («живая вода»). Изобилующая зародышами, она оплодотворяет землю, животных, женщин. Лоно всякого потенциального существования, высшее воплощение текучести, опора и носитель всеобщего становления. Вода сопоставляется или прямо отождествляется с Луной. Лунарные и водные ритмы подчинены одной и той же судьбе; они управляют периодическим возникновением и исчезновением всех форм и придают процессу всеобщего становления циклическую структуру.

А потому уже в доисторические времена комплекс Вода — Луна — Женщина воспринимался как антропокосмический круговорот плодородия. На неолитических сосудах (так называемая Вальтернинбург-Бернбургская культура) вода изображалась знаком VV , который является также самым древним египетским иероглифом, обозначавшим текущую воду (Kuhn, Nachwort к кн. Hentze, 244). В эпоху палеолита спираль символизировала водное и лунарное плодородие; изображаемая на женских фигурках, она тем самым сближала между собой все эти источники жизни и плодovitости. В мифологиях американских индейцев знак воды (наполненный водой сосуд, в который падает капля из облака) всегда сочетается с лунарными эмблемами (ср. репродукции из Codex Nuttal в Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge, 1926, p. 49 sq., 84 sq.). Спираль, улитка (лунарная эмблема), женщина, вода, рыба принадлежат по своей структуре к одной и

той же символике плодovitости, действующей на всех уровнях Космоса.

В ходе любого анализа мы рискуем раздробить, расколоть на отдельные элементы то, что в сознании, подобные элементы некогда воспринимавшем, представляло собой единое и единственное целое, Космос. Один и тот же символ обозначал или воскрешал в памяти целый ряд взаимосвязанных объектов, отделимых друг от друга и вполне автономных лишь в профанном, «цивилизованном», логически организованном опыте.

Символическая многозначность эмблем или же принадлежащих к архаическим языкам слов постоянно указывает нам на то, что создавшему их сознанию мир открывался как единство, как органичное целое. В шумерском языке а означало «воду» и в то же время — «мужское семя, зачатие, рождение». А, например, в месопотамской глиптике вода и символическая рыба служили эмблемами плодородия и плодovitости. И в наши дни у «первобытных» народов вода ассоциируется с *semen virile* (если не всегда в повседневной жизни, то в мифах — регулярно). В одном из мифов, существующих на о. Вакута, фигурирует девушка, которая, позволив каплям дождя прикоснуться к своему телу, утратила невинность, а важнейший миф о-ва Тробрианд рассказывает о том, как Болутуква, мать героя Тудава, стала женщиной, когда на нее упали несколько капель со сталактита (B. Malinowski, *The sexual life of savages in North Western Melanesia*, London, 1935, p. 155). Сходный миф есть и у индейцев пима (Нью-Мексико): упавшая с облака капля воды оплодотворила прекрасную женщину, т. е. Землю-мать (Russel, *The Pima Indians*, «Annual Report of the Bureau of Ethnology», vol. 26, Washington, 1908, p. 236 sq.).

61. Водные космогонии. — Разделенные временем и пространством, явления эти, однако, образуют единое целое, имеющее космологическую структуру. Вода — источник жизни, принцип порождения и прорастания на всех уровнях бытия. В индийской мифологии существуют многочисленные варианты

темы первобытных вод; по ним плавал Нараяна, из пупка которого выросло Мировое Древо. В традиции пуран древо сменил лотос, в середине которого рождается Брахма («лотосорожденный», ср. ссылки у Coomaraswamy, Yaksas, II, 24). Появляются один за другим новые боги, иллюстрирующие все тот же космогонический миф, — Варуна, Праджапати, Пуруша, Брахман, Нараяна, Вишну, — однако исконные воды продолжают фигурировать во всех вариантах мифа. Впоследствии эта водная космогония превращается в популярный мотив иконографии и декоративного искусства: растение или дерево поднимается изо рта или из пупка Яксы (воплощение плодovitости), из горла морского чудовища (макара), из улитки или из «полного до краев сосуда», — но никогда непосредственно из такого символа, который бы обозначал землю (Coomaraswamy, 13). Ибо, как мы уже видели, именно воды предшествуют и служат основой, «опорой» всякому творческому акту, всякому «прочному устроению», всякому космическому феномену.

Те воды, по которым плавал в блаженной невозмутимости Нараяна, символизируют состояние покоя и неразличности, неоформленности, космическую ночь. Нараяна даже спал, а в это время из его пупа, т. е. из «центра», «средоточия» (ср. § 145) рождалась первая космическая форма — лотос, символ всеобщего мерного колыхания, творящей, но еще не пробудившейся силы, дремлющей жизни, из которой еще не выделилось ясное сознание. Все творение происходит из одного водного центра и основывается на нем. Согласно другим вариантам мифа, Вишну в третьем своем воплощении (огромный вепрь) спускается в глубину первоначальных вод и извлекает из пучины землю (Тайттирия-брахмана, I, 1, 3, 5; Шатапатха-брахмана, XIV, 1, 2, 11; ср. Рамаяна, Айсдхья-Канда, CX, 4; Махабхарата, Вана-Прана, III, CXLII, 28—62, CCLXXII, 49—55; Бхагавата-пурана, III, 13 и др.). Этот миф, происхождение и структура которого связаны с темой мирового океана, сохранился и в европейском фольклоре (см. библиографию).

Вавилонская космогония также знает водный хаос, первозданный океан, апсу и тиамат. Апсу персонифицировал спокойные пресные воды, по которым впоследствии будет плавать земля; тиамат — суровое соленое море, кишашее чудовищами. Энума Элиш, поэма о творении, начинается так:

«Когда вверху не были еще названы небеса,
Когда внизу не получила еще имени земля,
Когда породивший их исконный Апсу, Мумму и их всеобщая мать
Тиамат
Смешали воедино воды свои...»

(Энума Элиш, I, 1—5, пер. Labat, *Le poete babylonien de la creation*, Paris, 1935, p. 77).

Миф о первичных водах, от которых произошли небо и земля, встречается в «первобытных» и архаических космогониях в значительном числе вариантов. Отсылаем читателя в Dahnhardt, *Natursagen*, I, 1—89; дополнительную библиографию можно найти у Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, I, 121 sq.

62. Гилогения. — Вода — всеобщее лоно; в нем находятся все потенции бытия и созревают все зародыши жизни, а потому легко понять те мифы и предания, согласно которым весь человеческий род или отдельные племена происходят из воды. На южном побережье Явы мы встречаем миф о «Море, дарующем детей» (сегара анаккан). Индейцы караджа (Бразилия) до сих пор вспоминают о тех мифических временах, «когда они еще жили в воде». Хуан де Торквемада, описывая очистительные омовения новорожденных в Мексике, сохранил для нас несколько ритуальных формул, посредством которых ребенка посвящали богине вод Чальчиутликуэ Чальчиутлатонак, считавшейся его истинной матерью.

Перед тем, как опустить его в воду, говорили: «Прими эту воду, ведь богиня Чальчиутликуэ Чальчиутлатонак — твоя мать. Пусть же это купание смое с тебя грехи твоих родителей...» Затем,

смачивая ему водой рот, грудь и голову, добавляли: «Прими, младенец, твою мать, богиню воды Чальчиутликуэ» (Nyberg, *Kind und Erde*, 113 sq.). Древние карелы, мордва, эстонцы, черемисы и другие финно-угорские народы знали «Воду-Мать»; к ней обращались за помощью женщины, желавшие иметь детей (Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Volker*, 120, 126, 138, etc.). Бесплодные татарки молились, став на колени у пруда (Nyberg, 59). Ил, *limus*, — преимущественное место гилогений. Внебрачных детей уподобляли растительности прудов и озер и бросали в прибрежный ил (неистощимое лоно); таким образом в ритуальном смысле они возвращались к тому нечистому бытию, из которого вышли, подобные сорным травам и болотным камышам. Тацит говорит о германцах: «*ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude iniecta insuper crate, mergunt*» (*Germania*, 12). Вода способствует прорастанию, дождь, подобно *semen virile*, оплодотворяет. В эротико-космогонической символике Небо заключает Землю в свои объятия и оплодотворяет ее дождем. Та же символика сохраняется во всех гилогениях. Так, в Германии существует множество «*Kinderbrunnen*», «*Kinder-teichen*», «*Bubenquellen*» (Dietrich, *Mutter Erde*, 3-е изд., с. 19, 126). Знаменитый источник *Child's Well* в Оксфорде делает плодовитыми прежде бесплодных женщин (McKenzie, *Infancy of Medicine*, 240). Многие поверья подобного типа испытали воздействие представлений о «Матери-Земле», а также эротической символики ключа, источника, колодца. Но в основе этих верований, как и всех мифов о происхождении от Земли, Растительности, Камней и т. д., лежит одна центральная идея: Жизнь, т. е. реальность, концентрируется в одном космическом первовеществе, из которого — прямо или же опосредованно, через символическую причастность, — происходят все живые формы. Водные животные, особенно рыбы (совмещающие в себе наряду с указанными также и эротические значения) и морские чудовища становятся символами сакрального, поскольку представляют сосредоточенную в водах абсолютную реальность.

63. «Вода Жизни». — Космогонический символ, вместилище всех

зародышей жизни, вода стала магическим и целебным веществом по преимуществу: она лечит, возвращает молодость, обеспечивает вечную жизнь. Прообраз воды — «живая вода», которую позднейшее умозрение переносило порой в небесные области; так, существует небесная сома, белая хаема на небесах и т. д. Живая вода, источники молодости, Вода жизни и т. д. — все это разные мифологические выражения одного и того же религиозно-метафизического факта: в воде пребывают жизнь, сила, энергия и вечность. Получить ее, разумеется, может не всякий и не каким угодно способом. Ее стерегут страшные чудовища; она находится в труднодоступных местах, во владении демонов или божеств. Чтобы достигнуть источника «живой воды» и добыть ее, нужно пройти через целый ряд особых «посвящений» и «испытаний», точно так же, как и в поисках «древа жизни» (§ 108, 145). «Река без возраста» находится рядом с чудесным деревом Коситаки-упанишады, I, 3. Оба эти символа соседствуют и в Апокалипсисе (22, 1—2): «И показал мне чистую реку воды жизни, исходящую от престола Бога и Агнца... и по ту и по другую сторону реки, древо жизни...» (ср. Иезекииль, 47).

«Живая вода» возвращает молодость и дарует вечную жизнь, но благодаря феномену (убывающей) причастности первоводе (с которым мы ближе познакомимся в дальнейшем) любая влага в той или иной мере обладает творческой, оплодотворяющей или целебной силой. В Корнуолле больных детей до сих пор принято трижды опускать в источник Сент-Мандрон (McKenzie, *Infancy of Medicine*, 238 sq.). Довольно много целебных потоков, источников и ключей во Франции (Sebillot, *Folklore*, II, 256—291; 327—387). Существуют также источники, оказывающие благотворное действие на сферу любви (II, 230). Помимо перечисленных, народной медицине известны и иного рода полезные воды (Sebillot, II, 460—466). В Индии болезни «выбрасывают» в воду (Ronnow, *Trita Aptya*, 36—37). А финно-угорские народы причину некоторых болезней видят в загрязнении или осквернении проточных вод (Manninen, *Die damonistischen Krankheiten*, 81 sq.). А в завершение этого краткого обзора чудесных свойств воды

вспомним, какую роль в колдовстве и в народной медицине играет так называемая «непочатая вода». «Непочатая вода», т. е. вода из нового, не оскверненного ежедневным использованием сосуда, концентрирует в себе творческие и порождающие силы Изначальной Воды. Она исцеляет, ибо в определенном смысле воспроизводит процесс Творения. Далее мы увидим, что магические акты «повторяют» космогонию; они соотносятся с мифическим временем создания Неба и Земли, представляя собой воспроизведение действий, совершавшихся в ту эпоху, *ab origine*. В случае же с народной терапией посредством «непочатой воды» магического возрождения пытаются достичь через контакт с исконным, первоначальным веществом: вода впитывает, поглощает недуг благодаря присущей ей способности усваивать и разлагать любые формы.

64. Символика погружения в воду. — Очищение водой обладает теми же характеристиками: в воде все «растворяется», разлагается всякая «форма», упраздняется любая «история»; ничто из прежде существовавшего — ни один облик, ни один «знак», ни одно «событие» — не устоит после погружения в воду. На человеческом уровне погружение равнозначно смерти, в общекосмическом же плане — грандиозной катастрофе (потоп), периодически растворяющей мир в первобытном океане. Разлагая всякую форму и отменяя всякую историю, вода обладает способностью очищать, обновлять и возрождать, ибо все погруженное в воду «умирает», а выйдя из воды, уподобляется безгрешному и не имеющему «истории» младенцу, который может теперь обрести новое откровение и начать вторую жизнь. Как говорил Иезекииль (36, 25), «и окроплю вас чистою водой, и вы очиститесь от скверн ваших». А пророк Захария видит в духе, как «в тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для смытия греха и нечистоты».

Воды очищают и возрождают потому, что они способны упразднять историю, восстанавливая — пусть даже на мгновение — изначальною целостность и чистоту. Иранское божество воды

Ардвисура Анахита именуется «святой, которая умножает стада... блага... богатства... очищает семя всех мужей и утробу всех жен... дарует потребное им молоко» и т. д. (Ясна, 65). Омовения очищают от преступлений (Энеида. II, 717—720), избавляют от пагубного влияния мертвых (Еврипид, Алкеета, 96—104), от безумия (аркадский источник Клитор; Vitruvius, de Architect., 8; Saintyves, Corpus, 115), уничтожая грехи и приостанавливая процесс физического или духовного распада. Они предшествовали важнейшим религиозным актам, подготавливая таким образом человека к соприкосновению с миром сакрального. Омовения происходили перед вступлением в храмы (Юстин, I, Аполог., 57, 1) и перед жертвоприношениями (Энеида, IV, 634—640; Макробий, Сам., III, 1).

Тот же ритуальный механизм возрождения посредством воды лежит в основе обряда окупания статуй богов, весьма распространенного в древнем мире. Ритуал священного купания практиковался обычно в рамках культа Великих Богинь плодородия и земледелия. Таким образом восстанавливались истощившиеся силы божества, обеспечивая тем самым хороший урожай (магия погружения в воду вызывала дождь) и обилие всевозможных благ. 27 марта (*hilaria*) происходило купание фригийской Великой Матери Ки-белы. Статуя погружалась в реку (в Пессинунте Кибелу омывали в Галлосе) или в пруд (как в Анкире, Магнесии и т. д.; ср. Graillot, *Le culte de Cybele*, 288, 251, прим. 4). «Купание» Афродиты было известно в Пафосе (Одиссея, 8, 363—366); лютофории этой богини описаны у Павсания (II, 10, 4). В III в. н. э. Каллимах воспевает купание богини Афины (Гимн., V, 1—17, 43—54). Подобный обряд часто встречался в культурах критских и финикийских женских божеств (Picard, *Ephese et Claros*, 318), а также у многих германских племен (Герта; ср. Тацит, *Germania*, 40). Окупание в воду распятия или статуи Девы Марии и святых с целью предотвратить засуху и вызвать дождь практиковалось в католическом мире с XIII в.; несмотря на сопротивление церкви, оно сохранилось вплоть до XIX и даже XX вв. (ср. Saintyves, *Corpus*, 212 sq., 215 sq.).

65. Крещение. — Христианство усвоило эту чрезвычайно древнюю и повсеместно распространенную символику погружения в воду ради обновления и очищения, но обогатило ее новым религиозным смыслом. Целью крещения святого Иоанна было не исцеление от телесных недугов, но искупление души и прощение грехов. Иоанн Креститель проповедовал «крещение покаяния для прощения грехов» (Лк., 3, 3), добавляя при этом: «Я крещу вас водою, но... Сильнейший меня... будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Лк.:, 3, 16). Крещение становится в христианстве главным средством духовного возрождения, ибо погружение в крестильную воду равнозначно погребению Христа. Апостол Павел пишет (Рим., VI, 3): «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть его крестились?» Человек, погружаясь в воду, символически умирает, а затем рождается снова, чистый и обновленный, — подобно Христу, воскресшему из могилы: «Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения...» (Рим., VI, 4-5).

Из громадного числа патристических текстов, истолковывающих символику крещения, мы приведем только два: первый посвящен сотериологическому значению воды, второй — крестильной символике «смерти — воскресения». Тертуллиан пространно восхваляет выдающиеся свойства воды, этой космогонической стихии, от века освященной божественным присутствием (De bapt., III—V). Ибо вода стала первым «вместилищем Божьего Духа, который предпочел ее всем прочим стихиям... Именно ей первой повелел он породить живые существа... Она первая произвела то, что живет, дабы не изумлялись мы в тот день, когда суждено ей будет породить жизнь в крещении. И даже при создании человека Бог, чтобы завершить свой труд, использовал воду. Правда, вещество дала ему земля, но ведь земля, не будь она влажной и размягченной, оказалась бы непригодной для этого творения...

Почему же то, что производит жизнь земную, не сможет породить жизнь небесную?.. А значит, ввиду древней почетной привилегии, дарованной ей при ее создании, всякая естественная вода обладает освящающей силой в таинстве, при условии, что ради этого взывают к помощи Господа. Как только произносятся соответствующие слова, Святой Дух, сойдя с небес, останавливается над водами и освящает их своей плодovitостью. Освященные таким образом воды, в свою очередь, проникаются освящающей силой... То, что некогда исцеляло тело, ныне исцеляет душу; то, что доставляло здоровье во времени, дарует спасение в вечности...»

Погружаясь в воду, ветхий человек умирает, порождая новое, чистое существо. Эту символику прекрасно описал Иоанн Христом (Homil. in Joh., XXV, 2; Saintyves, Corpus, 149). Рассуждая о многообразной символике крещения, он пишет: «Оно означает смерть и погребение, жизнь и воскресение... Когда мы опускаем голову в воду, словно в гроб, ветхий человек целиком погружается и погребается; как только мы выходим из воды, появляется новый человек». Вся «предыстория» крещения преследовала ту же самую цель — смерть и воскресение — хотя и на иных уровнях религиозного сознания по сравнению с христианством. Здесь не может быть речи о «влияниях» или «заимствованиях», ибо подобные символы представляют собой универсальные архетипы; они открывают нам положение человека в мире, осмысляя и оценивая его место в истории и одновременно — перед лицом божества (т. е. абсолютной реальности). Символика воды — это результат интуиции космоса как единства, а человеческой жизни — как особого способа существования, который реализуется исключительно через «историю».

66. Жажда, которую испытывает умерший. — Использование воды в погребальных и заупокойных обрядах объясняется тем же смысловым комплексом, с помощью которого обосновываются ее космогонические, магические и терапевтические функции; вода «утоляет жажду умершего», разлагает его, воссоединяя с

семенами; вода «убивает мертвого», окончательно и бесповоротно упраздняя его человеческий удел¹, тот удел, который ад, хотя и в сокращенном виде, на зачаточном уровне, но все же оставляет за покойником, сохраняя таким образом в целостности его прежнюю способность испытывать страдания. Согласно некоторым представлениям о смерти, покойник не умирает окончательно, но лишь переходит на элементарный уровень существования; это упадок, попятное движение, но отнюдь не полное угасание. Ожидая возвращения к космическому круговороту (переселение душ) или окончательного освобождения, душа умершего страдает тем видом страдания, который обычно передается через образ жажды.

Богач, горящий в адовом огне, просит Авраама: «Умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем» (Лк., 16, 24). На одной орфической таблице читаем такую надпись: «горю и мучаюсь от жажды...» По случаю церемонии гидрофорий совершали возлияния покойникам через трещины в земле (*chasmata*), а во время анфестерий, накануне весенних дождей, мертвые, по мнению греков, испытывали жажду (см. материалы у Gernet, *Genie grec*, 262; Schuhl, *La formation de la pensee grecque*, 119, прим. 2; 210, прим. 2). Мысль о том, что души мертвых страдают от жажды, в особенности терроризировала те народы, которым часто грозила засуха и жара (Месопотамия, Анатолия, Сирия, Палестина, Египет); именно в этих странах практиковались возлияния умершим, а блаженство потустороннего мира представляли в виде прохлады (ср. Parrot, *Le refrigerium*, passim; Eliade, *Zalmoxis*, I, 1938, 203 sq.). Муки *post mortem* выражались вполне конкретно — подобно тому, как формулируется любой человеческий опыт и любая архаическая теория; не случайно в северной мифологии вместо азиатского «пекла» и «жажды умерших» мы находим описание «низких температур» (холод, мороз, ледяные болота и т. п.; ср. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, 95; *Zalmoxis*, I, 205).

Но жажда, как и холод, выражает страдание, драму, волнение, беспокойство. Усопший не может вечно пребывать в одном и том же состоянии, представляющем собой лишь ужасную порчу, деградацию его прежнего, человеческого удела. Цель возлияний — «успокоить» страдания, возродить мертвого через полное «растворение» в воде. В Египте усопшего иногда уподобляли Осирису; в этом качестве он может надеяться на «растительный удел», когда его тело «прорастет», подобно семенам. На надгробной плите из Британского музея усопший просит Ра «позволить его телу пустить ростки» (Parrot, 103, прим. 3; Zalmoxis, I, 206 с дополнительными ссылками). Однако подобные возлияния не всегда следует толковать в «земледельческом» смысле; их целью не обязательно является «проращение мертвеца», его превращение в «семя» и в неопита (*neophytos*, «новое растение», «свежая трава»): главнейшая их цель — «упокоение», освобождение от последних остатков человеческого удела, полное погружение в воду — для того, чтобы обрести возможность второго рождения. «Растительная судьба», которую влекут иногда за собой заупокойные возлияния, есть лишь следствие окончательного распада человеческого существования; это новый образ бытия, ставший возможным благодаря особым свойствам воды — разлагающим и одновременно способствующим произрастанию.

67. Чудодейственные и прорицающие источники. — Этому разнообразию религиозных значений воды исторически соответствуют многочисленные культы, связанные с источниками, реками и потоками. Подобные культы объясняются в первую очередь сакральным достоинством воды самой по себе, воды как космогонической стихии, но также и эпифаниями местного масштаба, явлением сакрального в определенной реке или в определенном источнике. Эти локальные эпифании независимы от собственно религиозной «надстройки». Вода течет, «живет», бурлит, волнуется; она вдохновляет, лечит, пророчествует. Самим своим бытием реки и источники выражают силу, мощь и постоянство; они существуют и

существуют как нечто живое. Поэтому они приобретают известную автономию и их культ сохраняется, несмотря на воздействие прочих эпифаний и религиозных революций. Они непрерывно обнаруживают собственную сакральную силу, будучи в то же время причастными престижу нептунической стихии в целом.

Поклонение водам — ив частности культ целебных источников, термальных вод и т. д. — отличается поразительной устойчивостью. Этот культ, опиравшийся на чувства и привычки простого народа, так и не смогла уничтожить ни одна религиозная революция, и даже христианство после безуспешных гонений эпохи средневековья вынуждено было в конце концов с ним смириться (Противодействие ему начал уже в IV веке святой Кирилл Александрийский, Катех., XIX, 8). Церковные запреты следуют один за другим от 2-го Арльского собора (443 или 452 г. н. э.) вплоть до Трирского собора (1227 г.). Кроме того, веками борьбы, которую вела церковь с культом вод, служат многочисленные апологии, епископские послания и прочие тексты; ср. Saintyves, *Corpus*, 163 sq.). Иногда преемственность культа сохраняется от эпохи неолита вплоть до наших дней. Так, в термальном источнике Гризи (коммуна Сен-Симфорьен-де-Мармань) находили предметы, представлявшие собой совершенные по обету приношения неолитической и римской эпох (Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique*, 97—98). Сходные следы неолитического культа (кремни, расколотые на части в знак благодарственного приношения) обнаружены и в так называемом источнике Святого Спасителя (Компъеньский лес; *ibid.*, 99). Зародившийся еще в доисторические времена, культ этот перешел к галлам, затем — к галло-римлянам, у которых его заимствовали и усвоили христиане. В Сент-Морице вплоть до последнего времени сохранялись древние культовые постройки, восходящие к бронзовому веку (Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, 102). Следы культа той же эпохи обнаружены и в коммуне Бертиноро (провинция Форли), неподалеку от современного источника хлористых вод (Pettazzoni, 102—103). В Англии рядом с

доисторическими могильными холмами и мегалитами мы встречаем источники, которые местные жители считают чудодейственными и целебными (ibid.). Наконец, стоит упомянуть ритуал, практиковавшийся на озере Сент-Андеоль (горный массив Обрак) и описанный святым Григорием Турским (544—595). Отправлялись туда на телегах и три дня пировали вокруг озера, принося ему в дар белье, одежду, шерстяные нитки, сыр, пироги и т. п. На четвертый день поднималась сильная буря, за которой следовал дождь (очевидно, это был варварский обряд, призванный предотвратить дождь). Священник по имени Пар-фений, после тщетных попыток убедить крестьян отказаться от языческого ритуала, построил церковь, куда местные жители и стали в конце концов приносить дары, прежде предназначавшиеся озеру. Тем не менее обычай бросать в волны озера пироги и старые ненужные вещи сохранился до XIX века; паломники, уже не понимая смысл обряда, все еще бросали в озеро рубахи и штаны (ср. Saintyves, Corpus, 189—195).

В уже цитированной монографии Петтац-цони о первобытных верованиях жителей острова Сардиния мы находим превосходный пример устойчивости и преемственности культа вод в рамках различных религиозных систем, в которые он последовательно включался. Протосарды поклонялись источникам, принося им жертвы и устраивая рядом с ними святилища в честь *Sarder Pater* (Op. cit., 29 sq., 58). Поблизости от храмов и вод происходили ордалии (суды божий); этот религиозный феномен характерен для всего средиземноморского региона². Следы этой водной ордалии по-прежнему сохраняются в поверьях и фольклоре Сардинии. Культ вод мы обнаруживаем и в доисторической Сицилии (с. 101 sq.). В Лилибео (Марсала) греческий культ Сибиллы наложился на местный первобытный культ, центром которого являлась залитая водой пещера; именно туда отправлялись протосицилийцы для ордалий и пророчеств. В эпоху греческой колонизации там уже преобладала прорицательница Сибилла, а с приходом христианства — поклонение Иоанну Крестителю, которому в XVI веке возвели алтарь в старой пещере, вплоть до наших дней

остающейся целью паломничеств к чудодейственным водам (*ibid.*, 101).

Рядом с водами часто располагались оракулы. Неподалеку от храма Амфиарая в Оропе люди, исцелившиеся благодаря оракулу, бросали в воду монетки (Павсаний, I, 34, 4). Пифия перед прорицаниями пила из источника Кассотис. Воду из находившегося в гроте источника пил и предсказатель в Колофоне (Ямблих, *De Myst.*, III, 11). В Кларосе жрец спускался в пещеру, пил воду из таинственного источника (*hausta fontis arcani aqua*) и отвечал в стихах на поставленные ему мыслью вопросы (*super rebus quas quis mente concepit*; См.: Тацит, *Анналы*, II, 54; о кларосском оракуле см. также Picard, *Ephese et Claros*, Paris, 1922, p. 112 sq.). Воды даруют пророческую способность — эту архаическую интуицию мы находим в чрезвычайно обширном регионе. Вавилоняне, например, именовали океан «домом мудрости». Герой вавилонской мифологии Оаннес, полурыба-получеловек, выходит из моря и открывает людям основы земледелия, письма и астрологии (см. тексты у А. Jeremias, *Hanbuch*, 39—40).

68. Водные эпифании и божества вод. — Культ вод — рек, источников и озер — существовал в Греции до прихода индоевропейцев и до всякого мифологического осмысления и оформления религиозного опыта. Следы этого архаического культа сохранялись вплоть до эпохи заката эллинской культуры. Павсаний (VIII, 38, 3—4) еще успел изучить и описать церемонии, происходившие у источника Хагно на склонах аркадской горы Ликеон; в период жестоких засух туда являлся жрец бога Ликеона; он приносил жертвы и бросал в источник дубовую ветвь. Этот древний ритуал — один из элементов «дождевой магии». Как рассказывает Павсаний, после совершения обряда над водой поднималось легкое дуновение, подобное облачку, и вскоре начинался дождь. Мы не встречаем здесь какой-либо религиозной персонификации; действующая сила заключена в самом источнике, и сила эта, освобожденная с помощью особого ритуала, вызывает дождь.

Культ рек был известен Гомеру. Так, троянцы приносили в жертву Скамандру животных и бросали в его волны живых лошадей; Пелей жертвует истокам Сперхия пятьдесят овец. Скамандр имел особых жрецов; Сперхию были посвящены алтарь и ограда. Посейдону и морским божествам приносили в жертву быков (материалы и библиографию см. у Nilsson, *Geschichte*, 220, прим. 3). Жертвоприношения рекам совершали и другие индоевропейские народы: кимвры (приносившие жертвы Рейну), франки, германцы, славяне и др. (ср. Saintyves, *Corpus*, 160). Гесиод (Op. cit., ст. 737 ел.) упоминает жертвы, приносившиеся при переходе через реку (данный обряд имеет немало этнографических параллелей: западно-африканские массаи при переходе реки всякий раз бросают в нее пучок травы; центрально-африканские баганда в подобных случаях приносят в жертву зерна кофе и т. д.; ср. Frazer, *Folklore of Ancient Testament*, II, 417). Иногда эллинские речные боги имели антропоморфные черты; например, Скамандр сражается с Ахиллом (Илиада, XXI, 124). Но чаще всего их представляли в виде быков (Nilsson, 221). Самым известным из всех речных богов был Ахелой. А Гомер видит в нем даже великого бога, главное божество всех рек, морей и источников. Известен поединок Ахелоя с Гераклом; культ Ахелоя существовал в Афинах, Оропе, Мегаре и многих других городах. Имя его истолковывали по-разному, вероятнее всего оно означало попросту «воду» (Nilsson, 222).

Описывать всю водную мифологию греков нет смысла: она чрезвычайно обширна и имеет довольно смутные очертания. В постоянном процессе мифотворчества возникают новые образы, повторяющие один и тот же мотив: из вод рождаются водные божества. Некоторые из этих персонажей заняли важное место в мифологии — например, морская нимфа Тетиды, Протей, Главк, Нерей, Тритон. Образы этих нептунических божеств не вполне отделились от водной стихии (туловище морских чудовищ, хвост рыбы и т. п.). Они обитают в морских глубинах, являясь их владыками. Подобно стихии, от которой они никогда окончательно

не отделяются, божества эти переменчивы и своенравны; добро совершают они с такой же легкостью, как и зло, но чаще всего, подобно самому морю, приносят беду. В большей степени, чем прочие боги, они существуют вне времени и вне истории. Возникшие во времена, близкие к эпохе создания мира, они, однако, лишь в исключительных случаях участвуют в его судьбах. Может быть, их жизнь менее божественна, чем жизнь других богов, зато они ближе к той исконной стихии, которую представляют.

69. Нимфы. — Кто из греков мог похвалиться тем, что знает имена всех нимф без исключения? Каждая река, каждый источник, каждый ключ имел свое божество. Их породило отнюдь не воображение греков: они жили в водах с начала мира, а от греков получили, вероятно, имена и человеческий облик. Живое течение воды, ее журчание, ее волшебство, исходящая от воды сила, — вот откуда произошли нимфы. Греки, самое большее, отделили их от той стихии, с которой нимфы прежде были слиты. Самостоятельные, персонифицированные, наделенные всем очарованием и престижем водной стихии, они получили собственную мифологическую историю, вошли в эпос; к ним стали обращаться за чудотворной поддержкой. Как правило, они являлись матерями местных героев (Nilsson, 227). Низшие божества определенных мест, они хорошо известны людям; им поклоняются и приносят жертвы. Самые знаменитые среди них — это сестры Фетиды, nereиды, или, как называл их еще Гесиод, океаниды (Теог., ст. 364), водные нимфы в полном смысле слова. Прочие же нимфы — это по большей части божества отдельных источников. Но они живут также в пещерах, где присутствует влага. «Пещера нимф» становится общим местом эллинистической литературы, самым «ученым», а значит, самым «профанным», самым далеким от исконного религиозного смысла выражением первоначального комплекса Вода — космическая Пещера — блаженство — плодородие — мудрость. Воплотившись в конкретных образах, нимфы начинают влиять на человеческую жизнь. Они становятся божествами-покровительницами родов и *Kourotrophoi*, воспитывают детей, учат их быть героями (ср.,

например, Еврипид, Елена, ст. 624 sq.). Почти всех греческих героев воспитали нимфы или кентавры — иначе говоря, сверхчеловеческие существа, причастные силам природы и господствующие над ними. Героическая инициация никогда не имеет «семейного» характера и даже, как правило, не является «гражданской»; она происходит не в городе, но в лесу, в зарослях, чащах и т. п.

Поэтому наряду с почитанием существовал и страх перед нимфами (как и перед другими духами природы). Нимфы часто похищают детей, а иногда убивают их из ревности. На могиле пятилетней девочки мы читаем следующую надпись: «Не смерть похитила меня — милое и послушное дитя, — но унесли наяды» (SIG 6291, цит. у Jeanmaire, *Couroi et Couretes*, 295). Нимфы опасны еще в одном отношении: они могут помутить рассудок у тех, кто нечаянно встретит их в знойный полдень. Середина дня — время эпифании нимф. Тот, кто их видит, становится жертвой нимфолептического безумия или восторга, — например, Тиресий, случайно увидевший Палладу и Харикло, или Актеон, встретивший Артемиду с ее нимфами. Поэтому в середине дня не следует приближаться к источникам, ключам и потокам, а также к тени некоторых деревьев. Более позднее поверье говорит о пророческом исступлении, овладевающим теми, кто видит появляющийся из воды образ: *speciem quamdam e fonte, id est effigiem Nymphae* (Festus цит. у R. Caillois, *Les demons du midi*, «*Rev. Hist. Rel.*», t. 116, № 1, 1937, p. 77). Во всех этих верованиях по-прежнему присутствует мотив пророческих свойств воды, хотя и осложненный неизбежными мифологическими наслоениями, а главное — сохраняется двойственное чувство страха и неодолимого влечения к воде, которая и вызывает распад («чары» нимф приводят к безумию, к разрушению личности) и способствует произрастанию, которая губит и в то же время помогает рождению.

70. Посейдон, Эгир и пр. — Однако над Ахелоем, Фетидой и другими второстепенными водными божествами возвышался Посейдон. Море, когда оно становится бурным, утрачивает свои

«женские» качества (дремлющее, безмятежное блаженство; мягкие, «волнообразные» чары искушения) и приобретает отчетливо мужские черты. При разделе мира между сыновьями Кроноса Посейдону досталась власть над океаном. Гомер знает Посейдона как бога моря; дворец его находится на дне морском, символ Посейдона — трезубец (первоначально — зубы морских чудовищ). Если Нильссон правильно читает микенскую надпись из Asime Poseidafonos, то имя этого бога восходит к микенской эпохе (Nilsson, 416). Посейдон также — бог землетрясений, которые греки объясняли разрушительным действием воды. Грозные валы, с шумом разбивающиеся о прибрежные скалы, напоминают подземные толчки. Подобно морской стихии, Посейдон дик, суров и коварен. Его мифологический образ не содержит каких-либо моральных характеристик: Посейдон слишком близок нептуническому лону, чтобы признавать иной закон, кроме того, который задан его собственным способом существования. Посейдон открывает нам один из принципов космического устройства: воды предшествуют творению и периодически поглощают сотворенное. В Посейдоне воплощена абсолютная независимость нептунической стихии, равнодушной к богам, людям, истории, самоудовлетворенно замкнутой в собственной текучести, не ведающей ни о заключенных в ней зародышах жизни, ни о тех потенциальных «формах», которые носит она в самой себе и время от времени растворяет.

Эгир (eaog, «море») скандинавской мифологии воплощал беспредельный океан. Его супруга, коварная Ран (raena, «грабить») раскидывает по всему морскому простору свои сети; все, что в них попадает, увлекается на дно, в ее подводное жилище. К Ран попадают утопленники; в жертву ей приносят брошенных в море людей. От Эгира и Ран родились девять дочерей, каждая из которых представляет определенный аспект морской стихии или момент морской эпифании: Кольга (бурное море), Бильга (зыбь), Дуфа (ныряльщица), Графн (грабительница), Драфн (грозные валы, все сметающие на своем пути) и т. д. На дне океана стоит великолепный дворец Эгира, где иногда собираются

все боги. Именно там происходил, например, знаменитый пир богов вокруг огромного котла, похищенного Тором у великана Гюмира (еще одно морское существо); в этом волшебном котле пиво варилось само собою. Туда является Локи, чтобы нарушить доброе согласие между богами, оклеветав их всех вместе с их божественными супругами (ср. Локасенна); в конце концов его подвергают жестокому наказанию, привязав к скале на дне моря.

Чудесный котел Гюмира имеет аналогии в мифах других индоевропейских народов (ср. Dumezil, *Le festin d'immortalite*). Он служит для приготовления божественного напитка амброзии. В данной главе нас интересует одна характерная деталь: большинство волшебных котлов кельтских преданий были найдены на дне моря или озера (А. С. Brown, цит. у Краппе, *La genese des mythes*, 209). Название чудесного котла ирландских легенд Муриас происходит от слова *muir*, «море». В воде заключена магическая сила; котлы, горшки, чаши сутьместилища этой силы, которую нередко символизируют божественный напиток, амброзия или «живая вода»; они даруют бессмертие или вечную молодость, превращают их обладателей в бога, героя и т.д.

71. Водные символы и животные. — Драконы, змеи, улитки, дельфины, рыбы и т. д. — все это символы воды; они скрываются в глубине океана, исполненные сакральной силы морских пучин; они дремлют в озерах или пересекают реки, управляя дождями, влагой, наводнениями, контролируя таким образом вселенское плодородие. Драконы обитают на облаках или в озерах; они повелевают молниями; разверзнув небесные воды, драконы оплодотворяют поля и женщин. В дальнейшем мы еще вернемся к многозначной символике драконов, змей, раковин и т. д., в настоящем же параграфе мы можем лишь коснуться той роли, которую играет дракон в культурах Китая и Юго-Восточной Азии. Дракон и змея³, согласно «Чжуан-цзы», это символ жизненных ритмов (Granet, *La pensee chinoise*, 135), поскольку дракон воплощает дух вод, гармоничное колебание которых питает жизнь и делает возможной цивилизацию. Дракон Ин соединяет воды и

правит дождями, ибо сам он есть воплощение влажного начала (Granet, *Dances*, I, 353— 356, прим.). «Когда свирепствует страшная засуха, делают образ дракона Ин, после чего начинается дождь» (ibid., 361; ср. Frazer, *The Magic art and the evolution of Kings*, I, 297 о китайских ритуалах призывания дождя с помощью фигуры дракона).

Комплекс «дракон — гром — плодородие» часто встречается в древнекитайских текстах (ср. Granet, *Dances*, I, 344—350; II, 555; Karlgren, *Some fecundity symbols*, 37, etc.). «У громового зверя туловище дракона и голова человека» (Granet, II, 510). От слюны дракона забеременела девушка (Karlgren, 37). Фу-си, культурный герой, один из творцов китайской цивилизации, родился в озере, знаменитом своими драконами (Chavannes, *Memoires de Sse-Ma-Tsien*, I, 3 sq.). «Отца (Као-цзу) звали Тяй-Кон, а его мать — почтенной Лиу. Однажды, когда почтенная Лиу спала на берегу большого пруда, ей приснилось, что она встретила с богом. В то же мгновение ударил гром, засверкали молнии и наступила великая тьма. Тяй-Кон вышел узнать, что случилось и увидел над своей супругой покрытого чешуей дракона; после чего Лиу забеременела, а затем родила Као-Цзу» (Сыма Цянь, *Исторические записки*, II, 325).

В Китае дракон — символ небесный и водный — всегда связывался с императором, который служил представителем космических ритмов, обеспечивая плодородие земли. Когда же эти ритмы нарушались, а космическая и социальная жизнь приходили в расстройство, император знал, каким образом следует обновить ее творческую силу и восстановить порядок. Чтобы обеспечить процветание своей державы, государь из династии Хья ел драконов (Granet, *Civilisation chinoise*, 206). Таким образом, драконы — хранители космических ритмов — выходили на сцену всякий раз, когда сила, на которой основывалась власть династии Хья, убывала или, напротив, возрождалась (ibid.). После смерти, а иногда и при жизни, император возвращался на небо; например, Хуан-ди, Желтый Государь, был взят на небо бородатым драконом

вместе со своими женами и советниками, в числе семидесяти человек (Сыма Цянь, Исторические записки, III, 2-я часть, 488—489).

В китайской, континентальной по своей структуре, мифологии дракон, водный символ, со временем все сильнее наделялся небесными свойствами. Оплодотворяющая сила воды концентрируется в облаках, т. е. в верхней области. Комплекс «плодородие — вода — царская власть» (или святость) лучше сохранился в мифологиях Юго-Восточной Азии, где Океан представлял собой основу всякого бытия и владыку всех сил. J. Przyluski проанализировал большое число южноазиатских и индонезийских легенд и поверий, имеющих одну общую черту: своим исключительным статусом («царя» или «святого») герой обязан тому, что произошел на свет от водного животного. В Аннаме первый мифический владыка именуется лонг кван, «царь-дракон». В Индонезии, по свидетельству Чао-Жу-Ква, цари Санфо-цзи носили титул лонг цзин, «дух, семя нага» (ср. Przyluski, *La princesse a l'odeur de poisson*, 276). Наги — это женский водный дух, который играет в Южной Азии примерно ту же роль, что дракон в Китае. В своем морском облике или же в виде «пахнущей рыбой принцессы» наги соединяется с брамином и основывает царскую династию (индонезийские версии мифа, Чампа, Пегу, Сиам и т. д.). Согласно одной палангской легенде, наги Тхусанди влюбилась в государя Тхурия, сына Солнца⁴; от их союза родились три сына: первый стал китайским императором, второй — царем палангов, третий — владыкой Пагана. Согласно Седжарат Малайу, царь Суран спустился в ящике из стекла на дно Океана, был хорошо принят его обитателями и женился на дочери владыки. От этого брака родилось трое сыновей, первый из которых стал царем Палембанга.

В Южной Индии верят, что один из предков династии Палава взял в жены наги и получил от нее знаки царской власти. Связанные с наги мотивы присутствуют и в буддийских преданиях; они обнаруживаются даже в северных областях Индии, в Уддьане и

Кашмире. Цари Чота-Нагпура также происходят от нага (дух змеи) по имени Пундарика; у него было «зловонное дыхание» (эта деталь напоминает «пахнущую рыбой владычицу»). Согласно преданию, сохранившемуся в Южной Индии, мудрец Агастья родился вместе с Васиштхой от союза Митры и Варуны с апсарой Урваши. Поэтому его называют Кумбхасамбхава (рожденный от Кумбхамата, «богини-кувшина») и питабдхи («проглотивший океан»). Агастья взял в жены дочь Океана (Oppert, *Original inhabitants*, 24, 67—68). А в Девупанишадах рассказывается о том, как боги спросили у Великой Богини (деви), кто она и откуда происходит, и получили следующий ответ: «Место моего рождения — в воде, в глубинах океана; тот, кому оно известно, попадет в обиталища Деви». Эта богиня была лоном всех вещей: «Я создала в начале отца этого мира» (тексты у Oppert, 425—426; ср. мою книгу *Yoga*, 292 sq.).

Всем эти предания ясно указывают на сакральное значение и освящающую функцию воды. Морские духи даруют верховную власть и святость; магико-религиозная сила пребывает в глубинах Океана, она переходит к героям⁵ через посредство женских мифологических существ (наги, «владычица, пахнущая рыбой» и т. д.). Духи-змеи обитают не только в морях и океанах, но также в озерах, прудах, источниках и родниках. В Индии и других странах культ змей и духов змей, частью какого бы религиозного комплекса он ни являлся, сохраняет эту магико-религиозную связь с водами (ср., например, Vogel, *Serpent worship, passim*). Змеи или духи-змеи всегда живут рядом с водой или являются ее владыками; эти духи — хранители и покровители источников жизни и бессмертия, равно как и всех символов и атрибутов, связанных с жизнью, плодородием, героизмом, бессмертием и «сокровищами».

72. Символика потопы. — Почти все мифы о потопе связаны с идеей «поглощения» человечества водой, создания нового человечества и начала новой эпохи. В основе их лежит циклическая концепция Космоса и истории: вселенская катастрофа упраздняет одну эпоху и открывает новую, в которой

будут действовать «новые люди». Эту циклическую теорию подтверждает и усиливает аналогия с лунарными мифами, с их мотивами наводнения и потопа, поскольку Луна является по преимуществу символом ритмического становления, смерти и последующего воскресения. Лунным фазам подчинены обряды инициации (когда неофит «умирает», чтобы «ожить»); они тесно связаны с наводнениями и потопами, которые уничтожают старый человеческий род и создают условия для появления нового человечества. В мифологии народов, живущих на побережье Тихого океана, племя или род происходят, как правило, от мифологического животного, уцелевшего после водной катастрофы (Hentze, 14, 24). Предок рода спасается при кораблекрушении или представляет собой потомка лунного животного, вызвавшего наводнение.

В настоящей главе мы можем не останавливаться специально на циклической концепции поглощения водами и периодического возрождения — концепции, лежащей в основе всех «географических» мифов и мифов об апокалипсисе (Атлантида и т. д.). Здесь нам важно подчеркнуть универсальный характер нептунической мифологии и внутреннюю связь ее главных мотивов. Воды предшествуют всякому творению и периодически возвращают сотворенное к истокам — с тем, чтобы «растворить» его в себе и очистить, и в то же время возродить, обогатив новыми, прежде скрытыми возможностями. Человечество периодически уничтожается потопом или наводнением из-за своих «грехов» (в большинстве мифов тихоокеанского региона причина катастрофы — некая ритуальная вина). Но человеческий род никогда не погибает окончательно; он возникает в новом облике и, покорный прежней судьбе, ждет повторения той же катастрофы.

Едва ли здесь можно говорить о каком-то «пессимистическом» понимании жизни. Перед нами, скорее, спокойный, умиротворенный взгляд на мир, обусловленный самой интуицией Воды — Луны — Вселенского становления. Миф о потопе и все, что с ним так или иначе связано, показывает нам, что жизнь может

быть осмыслена не только со стороны человеческого сознания; воспринятая с нептунической точки зрения,

она кажется чем-то хрупким и непрочным, нуждающимся в периодическом поглощении водой. Чтобы обрести возможность нового рождения, все формы должны пройти через разложение, распад — такова их общая судьба. И если бы «формы» подобным образом периодически не обновлялись, они бы обветшали, «износились», утратили свои творческие потенции, угасли окончательно и бесповоротно. «Злые дела» и «грехи» могли бы безнадежно испортить человечество; лишенное зародышей и ростков созидания, одряхлевшее и бесплодное, оно бы зачахло. Вместо медленного регресса к «дочеловеческим» или «недочеловеческим» формам жизни потоп приводит к резкому, мгновенному поглощению водами, в которых «смываются» грехи и из которых возникает человечество возродившееся и обновленное.

73. Краткие выводы. — Итак, все метафизические и религиозные значения воды образуют в своей совокупности вполне связную и стройную систему. Водной космогонии соответствуют — на антропологическом уровне — гилогении, представление о том, что человеческий род происходит из воды. Потопу или погружению в пучину целых континентов (Атлантида) — космический феномен, повторяющийся с циклической регулярностью — соответствует на человеческом уровне «вторая смерть» души (заупокойные возлияния, «влага», leimón подземного царства и т. д.). Но как на космологическом, так и на антропологическом уровне погружение в воду означает не окончательную, «последнюю» гибель, но лишь временное возвращение в сферу неясного и неоформленного, за которым следует новое творение, новая жизнь или новый человек (смотря по тому, с каким феноменом — космическим, биологическим или сотериологическим — имеем мы дело в данном конкретном случае). С точки зрения структуры «потоп» сопоставим с «крещением», а заупокойные возлияния или нимфолептический восторг — с лустрацией новорожденных или

ритуальными весенними купаниями, обеспечивающими здоровье и плодородие.

В какую бы религиозную систему ни входили воды, функция их всюду одна и та же: они разлагают, растворяют, упраздняют существующие формы, «смывают грехи» и в то же время очищают и возрождают. Их удел — предшествовать Творению и поглощать его в себе; им не дано выйти за границы собственного способа бытия, иначе говоря — обнаружиться, явиться в определенных формах. Воды не могут вырваться из сферы потенциального, скрытого, непроявившегося, из области ростков и зародышей. Все, что есть форма, реализуется «над» водами и через отделение от них. Зато любая «форма», отделившаяся от воды и переставшая быть потенциальной, подчиняется закону времени и жизни: она ограничивается, получает собственную историю, оказывается причастной всеобщему становлению, испытывает порчу и, в конце концов, дряхлеет и внутренне совершенно истощается — и помешать этому может лишь возрождение через периодическое погружение в водную стихию, «потоп», за которым всякий раз следует новая «космогония». Ритуальные лustrации и очищения посредством воды имеют своей целью мгновенную, «разовую» актуализацию «времени оного», *in illo tempore*, времени творения; это символическое повторение, воспроизведение рождения мира или «нового человека». Всякий контакт с водой, осуществляемый с религиозной целью, включает в себе два ключевых момента космического цикла — возвращение в стихию вод и новое творение.

Примечания. Глава 5.

1. Данная концепция сохранилась и в позднейшем философском умозрении. «Сухая душа — мудрейшая и наилучшая», — говорит Гераклит (фр. 74). В греческой сотериологии нередко встречалась боязнь того, что вода «растворит» лишённые телесной оболочки души, заставит их дать ростки и таким образом вновь повергнет в круговорот низших форм жизни. В одном орфическом Фрагменте (Климент, Стром., VI, 2, 17, 1; Kern, 226) говорится: что «вода есть смерть для души», а Порфирий (Пещера нимф, 10—11) объясняет стремление умерших душ к влаге свойственной им жаждой перевоплощения. В позднейшем умозрении связанные с произрастанием функции души утратили свое прежнее значение, поскольку лучший удел видели теперь в сфере *post mortem*, т. е. не в возвращении к космическому круговороту, но, напротив, в бегстве от мира органических форм к горнему миру, к небесным пределам. Отсюда особое значение, которое придавалось солнечным путям, «сухости» и т. п.

2. В Лузитании еще в римские времена почитали автохтонного бога Тонгоэнабага, — по всей видимости, божество «источника, рядом с которым приносили клятвы» (Vasconcellos, Religioes, II, 239 sq.).

3. Китайцы никогда не отличали вполне змею от мифологического животного (ср. Granet, Danses et legendes, II, 554).

4. Стоит обратить внимание на следующую оппозицию: змей (рыба, морское чудовище, символ вод, тьмы, всего неявленного, непроявившегося) — Солнце («сын Солнца» или брамин и т. д.; символ явленного, открытого). Эту оппозицию упраздняет мифологический брак, который основывает династию, иначе говоря, открывает новую историческую эпоху. Противоположные принципы сливаются при всякой попытке дать четкую «формулу» божества (ср. Eliade, Mitul Reintegrării, 52). В упомянутых нами

выше мифах Индонезии и Юго-Восточной Азии подобное *coincidentia oppositorum* означает завершение данного цикла через возвращение в исконное единство; за этим следует воцарение «династии», т. е. новый цикл истории.

5. Не вправе ли мы объяснить тем же принципом и рождение греческих героев от нимф и наяд, божеств воды? Например, Ахилл — сын морской нимфы Фетиды. Характерно, что местные герои (Ифит, Сотний и др.) нередко происходят от наяд. Местный герой часто является пережитком архаического доиндоевропейского культа; прежде он был «владыкой данного места».

Глава 6. САКРАЛЬНЫЕ КАМНИ: ЭПИФАНИИ, ЗНАКИ И ФОРМЫ¹

74. Кратофании камня. — Твердость, жесткость, непроницаемость и постоянство материи представляют собой для первобытного религиозного сознания особую иерофанию. Нет ничего более непосредственно очевидного и независимого в полноте своей силы, ничего более благородного и в то же время устрашающего, чем величественный утес или гордо высящаяся гранитная глыба. Камень прежде всего есть. Он всегда остается самим собой, он продолжает существовать, и что еще важнее, он бьет, поражает. Прежде чем схватить камень, чтобы бросить его в кого-то, человек сталкивается с ним — не обязательно физически, своим телом, но, по крайней мере, взглядом. Так человек обнаруживает его твердость, крепость и силу. Скала открывает ему нечто, превосходящее случайность и ненадежность человеческого удела, а именно абсолютный способ бытия. Ее прочность и неподвижность, ее размеры и даже необычные очертания не заключают в себе ничего человеческого: они свидетельствуют о присутствии того, что восхищает и наводит ужас, манит и угрожает. В ее величине и твердости, в ее форме и цвете человек находит реальность и силу, принадлежащие к миру, отличному от того профанного мира, частью которого является он сам.

Мы не беремся утверждать, поклонялись ли люди когда-либо камням именно как камням. Во всяком случае религиозное чувство первобытного человека всегда относится к чему-то иному, к тому, что камень означает и выражает. Утес или камень являются предметом благоговейного почитания потому, что они представляют, воспроизводят или напоминают нечто, потому что они приходят, попадают к нам откуда-то. И своей сакральной ценностью они обязаны исключительно этому нечто или этому откуда-то, но никогда — своему собственному существованию.

Люди поклонялись камням лишь постольку, поскольку камни представляли не самих себя, а нечто иное. Они почитали камни или пользовались ими как орудиями духовного воздействия, как средоточиями энергии, особой силы, призванной защитить их самих или их мертвецов. Уже сейчас следует подчеркнуть, что большинство камней, имевших культовое значение, применялось в качестве инструментов: они служили для того, чтобы нечто получить, чего-то добиться или гарантировать обладание достигнутым. Их роль была скорее магической, нежели собственно религиозной. Наделенные благодаря своему происхождению или форме известными сакральными качествами, камни использовались, а не служили предметом поклонения.

Так, американист Дж. Имбеллони, исследовавший область распространения слова токи (которая простирается от восточных границ Меланезии до внутренних районов Северной и Южной Америки), обнаружил следующие его значения: а) боевое оружие из камня; топор; в более широком смысле — любой каменный инструмент; б) знак отличия, высокого сана; символ власти; в) лицо, которое обладает властью или осуществляет ее по праву наследства или через избрание; г) ритуальный объект (*Les noms des haches lithiques*, p. 333). Рядом с местами погребений, чтобы обеспечить их неприкосновенность, в эпоху неолита ставили «стражей могил» (*Octobon, Statues-menhirs*, p. 562). Сходную роль, очевидно, играли и менгиры: менгир из Маз д'Азаиса установлен вертикально над могилой (*ibid.*). Камень защищал от животных и воров, а главное — хранил от смерти, ибо, подобно неподверженному порче камню, душа покойника должна была сохраняться до бесконечности, не распадаясь (эту интерпретацию подтверждает фаллическая символика доисторических надгробных камней: фаллос служил символом жизни, силы, длительности).

75. Надгробные мегалиты. — У гондов, одного из дравидских племен, наиболее глубоко проникших во внутренние районы Центральной Индии, существует следующий обычай: через четыре

Дня после погребения сын или наследник умершего должен установить рядом с могилой огромный камень, достигающий иногда трех метров в высоту. Транспортировка этого камня, который часто приходится доставлять издалека, требует немалых усилий и расходов, а потому в большинстве случаев сооружение памятника надолго откладывается, а порой и вовсе не происходит (W. H. Schoobert, *The aboriginal tribes of the central Provinces*, в кн. *Census of India, 1931, I (III в.)*, p. 85; W. V. Grigson, *The Maria Gonds of Bastar*, London, 1938, p. 274 sq.).

Английский антрополог Хаттон полагает, что эти надгробные мегалитические памятники (часто встречающиеся у первобытных племен Индии) имеют своей целью «прикрепить» душу покойника к определенному месту, устроить для души временное жилище, которое удерживало бы ее поблизости от живых и, позволяя ей благотворно влиять на плодородие полей посредством сил, свойственных ее духовной природе, в то же время помешало бы ей блуждать и становиться для человека опасной. Эту интерпретацию подтверждают недавние исследования В. Копперса, посвященные самым архаическим племенам Центральной Индии — бхилам, корку, мунда и гондам. Оставляя в стороне выводы Копперса¹ относительно истории каменных надгробных памятников Центральной Индии, следует обратить внимание на следующие моменты: а) все эти памятники связаны с культом умерших и имеют своей целью «упокоение» душ мертвецов; б) с морфологической точки зрения их можно назвать европейскими доисторическими мегалитами и менгирами; в) располагаются они не непосредственно над могилами и даже не рядом с ними, но на довольно значительном расстоянии; г) тем не менее, если речь идет о внезапной или насильственной смерти (молния, змея, тигр), памятник сооружается на том самом месте, где произошло несчастье (Koppers, *Monuments to the dead*, p. 134, 151, 188, 189, 197).

Последний случай открывает нам исконный смысл каменных надгробных памятников, ибо насильственная смерть оставляет

душу мятущейся, беспокойной и озлобленной. Если смерть наступает внезапно, то душа умершего, как предполагается, склонна влачить остатки «нормальной» жизни рядом с тем коллективом, от которого она отделилась. У гондов, например, принято складывать камни на том месте, где кто-то погиб от удара молнии, из-за нападения тигра змеи (Koppers, 188); ради упокоения души усопшего каждый прохожий прибавляет к этой груде свой камень (подобный обычай до сих пор сохраняется в некоторых европейских странах, например, во Франции, ср. § 76). Наконец, в некоторых районах (например, у дравидских гондов) освящение надгробных памятников сопровождается эротическими ритуалами, — подобно тому, как это всякий раз происходит при поминовении усопших в аграрных обществах. У бхиллов памятники сооружаются только тем, кто погиб насильственной смертью, либо вождям, магам и воинам, ради упокоения души людей «сильных», — одним словом, тех людей, которые являлись носителями «силы» при жизни, или же приобрели ее вследствие своей «насильственной смерти».

Таким образом, надгробный памятник становится средством защиты жизни от смерти. Душа «обитает» в камне подобно тому, как в рамках иных культур она обитает в могилах, которые по сходным причинам рассматриваются в качестве «дома умерших». Надгробный мегалит предохраняет живых от возможного вредоносного воздействия мертвых: смерть, состояние свободы и несвязанности, позволяет оказывать разнородные влияния — как благотворные, так и пагубные. «Замкнутая» в камне душа принуждается действовать лишь в положительном смысле — ради плодородия. Поэтому камни, в которых, как предполагается, обитают «предки», во многих культурных зонах выступают в роли орудия оплодотворения женщин и полей. Неолитические племена Судана уподобляют «дождевые камни» предкам, умевшим вызывать дождь (Seligman, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, London, p. 24). На островах Тихого океана (Новая Каледония, Малекула, Атчин и др.) определенные скалы символизируют или олицетворяют богов, предков или «культурных героев» (Williamson,

The social and political systems of Central Polynesia, II, 242 sq.); согласно Дж. Лайерду, центральным элементом любого святилища в этих тихоокеанских регионах служит монолит, рядом с которым располагается несколько меньший по размерам дольмен, представляющий предков (Lagard, *The journey of the dead*, в кн. *Essays presented to Seligman*, London, 1934, p. 116 sq., etc.).

«Камни, — пишет Леенхардт, — это окаменевший дух предков» (*Notes d'ethnologie neocaledonienne*, Paris, 1930, 183). Выражение действительно превосходное, однако его не следует понимать буквально. Перед нами не «окаменевший дух», но конкретное представление, временное или символическое «место обитания» этого духа. Впрочем, сам Леенхардт в своих *Notes d'ethnologie neocal'edonienne* (p. 241) признает, что «речь здесь идет о духе, о боге, о тотеме, о родовой группе, причем все эти разнообразные идеи воплощаются в конкретном образе — в камне». Ассамское племя кхаси верит, что Великая Мать рода представлена в дольменах (*maw-kynthei*, «женские камни»), а Великий Отец воплощен в менгирах (*maw-shynrang*, «мужские камни»; ср. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 10). В других культурах менгиры могут олицетворять даже верховное (небесное) божество. Мы уже видели (ср. § 16), что у многих африканских племен культ верховного бога Неба включает в себя поклонение менгирам (которым приносят жертвы) и другим священным камням.

76. Камни-оплодотворители. — А значит, предметом культа является не сам камень как материальная субстанция, но одушевляющий камень дух; символ, который и делает его священным. Коль скоро мы уже вступили в сферу культурной тематики, связанной с «предками», с мертвецами, «замкнутыми», «зафиксированными» в камне для того, чтобы служить средством защиты и «приращения» жизни, то к сказанному стоит прибавить еще несколько примеров. В Индии молодожены, желающие иметь детей, обращаются за помощью к мегалитам (Hutton, *Census*, I, 1931, p. 88). Бесплодные женщины Селама (Южная Индия) верят, что в дольменах обитают предки, способные их оплодотворить, а

потому, сделав им особые приношения (цветы, сандал, вареный рис), они трутся телом о камень (ср. J. Boulnois, *Le caducee et la symbolique dravidienne indo-mediterraneenne*, p. 12). Аналогичные верования существуют и у племен Центральной Австралии. Спенсер и Гиллен упоминают об огромной скале под названием Эратипа; в ее отверстия заключены души младенцев, которые подстерегают проходящих мимо женщин, чтобы заново в них родиться. Когда же рядом со скалой оказываются женщины, не желающие рожать, то они изображают из себя старух; они идут, опираясь на клюку, и восклицают при этом: «Не приходи ко мне, ведь я уже старуха!» (*The native Tribes of Central Australia*, 337). Бесплодные женщины племени майду (южная Калифорния) прикасаются к скале, форма которой напоминает беременную женщину (Hartland, *Primitive Paternity*, I, 124 sq.). На острове Каи (к юго-западу от Новой Гвинеи) женщина, которая хочет иметь детей, смазывает камень жиром. Аналогичный обычай существует и на Мадагаскаре (Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, 75). Интересно отметить, что те же самые «оплодотворяющие камни» натирают маслом купцы ради процветания своих дел. В Индии существует поверье, согласно которому определенные камни рождаются и размножаются самопроизвольно (*svayambhu* — «самопорождение»), поэтому бесплодные женщины их ищут, поклоняются им и приносят дары (Georg Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archaologischer Betrachtung*, Leipzig, 1921, S. 99 sq.). В некоторых районах Европы и на других континентах молодожены ступают по камням, чтобы сделать свой брак плодовитым (ср. Frazer, *The Folklore in the Old Testament*, vol. II, p. 403—405; B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, s. 66 sq., 239). Самоеды молятся перед камнем необычной формы, пил-пайя, («женщина-камень») и приносят ему в дар золотые предметы (Nyberg, *Op. cit.*, 66).

Все эти обряды связаны с представлением том, что определенные камни способны оплодотворить бесплодных женщин — либо благодаря обитающему в них духу предка, либо в силу своей необычной формы («беременная женщина», «женщина-камень»)

или особого происхождения (svayambhu, «самопорождение»).

Однако «теория», послужившая источником или обоснованием для подобных религиозных обрядов, не всегда сохраняется в сознании тех, кто до сих пор эти обряды совершает. Иногда первоначальную «теорию» вытесняет или модифицирует другая; порой исконная теория вследствие победоносной религиозной революции забывается совершенно. Приведем несколько примеров, относящихся к последнему случаю. Слабые отзвуки поклонения мегалитам, скалам или дольменам, пережитки обрядов «оплодотворения» через контакт с камнем до сих пор сохраняются в европейских народных верованиях. Этот культ, как уже было сказано, имеет весьма смутные очертания. Так, жители кантона Мутье (Савойя) испытывают «благоговение и религиозный страх» перед «*Pierra Chevetta*» («Совиный Камень»); однако единственное, что им известно об этом камне, это то, что он оберегает их деревню и пока он будет существовать, ни огонь, ни вода не нанесут им никакого ущерба (Van Genneper, в кн. P. Saintyves, *Corpus du Folklore prehistorique*, II, 376). Крестьяне кантона Сюмен (департамент Гард) боятся дольменов и обходят их стороной (A. Hugues, *ibid.*, p. 390). А в кантоне Аннеси-сюд женщины, проходя мимо груды камней под названием «Мертвец», читают «Отче наш» и «Богородицу»; но их страх объясняется верой в то, что в этом месте кто-то похоронен (ср. Van Genneper, *ibid.*, 317). В тех же краях женщины становятся на колени и крестятся, бросая при этом камешек в кучу камней, под которой, как они полагают, покоится тело паломника, убитого разбойниками или засыпанного землей в результате оползня (*ibid.*, 332).

Подобный обычай существует и в Африке. Готтентоты бросают камни на могилу демиурга Гейтои Эйбиба, а у южных племен банту аналогичный ритуал относится к демиургу Ункулункулу (ср. Pettazzoni, *Dio*, I, 198, 200). Из этих примеров явствует, что почитание мегалитов и религиозный страх перед ними редко встречаются во Франции; в большинстве случаев они обусловлены не верой в магическую силу камня, но какими-то иными причинами (например, фактом «насильственной смерти»). Архаическая вера в связь освященных камней, дольменов и менгиров с плодородием

представляет собой нечто совершенно иное, однако связанные с ней обычаи в той или иной степени всюду сохранились вплоть до нашего времени.

77. «Скольжение». — Хорошо известен обычай под названием «скольжение»: женщины, которые хотят иметь детей, съезжают вниз по освященному камню (примеры см. в Corpus, II, 347 и т. д.; Sebillot, *Le Folklore de France*, I, 1904, • 335 sq.; A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, I, 96 sq.; Sartori в кн. *Handbuch des deutsch. Aberglaubens*, «gleiten»; Leite de Vasconcellos, *Opuscles*, vol. VII, Lisboa, 1938, p. 653 sq.).

Другой, еще более распространенный ритуал — так называемое «трение», «растирание»; его практикуют ради здоровья, но чаще всего это делают бесплодные женщины. В Десине (департамент Рона) еще совсем недавно женщины усаживались на монолит, который находился в поле (место это именовалось «Жареный Камень»). В Сен-Ренане (департамент Финистер) женщина, желавшая родить ребенка, спала три ночи подряд на огромной скале («Каменная Кобыла»; Sebillot, 339—340). Туда же приходили в первые ночи после свадьбы молодые и терлись животом о камень (P. Saintyves, *Corpus*, vol. III, p. 346). Подобный обычай существует во многих районах (ср. алфавитный указатель к трем томам *Corpus de Folklore prehistorique*, «friction»). В других местностях, например в кантоне Понт-Аван, женщины, тершиеся животом о камень, были убеждены, что у них непременно родится мальчик (*Corpus*, III, 375). Еще в 1923 году приходившие в Лондон крестьянки обнимали колонны собора Святого Павла, чтобы иметь детей (McKenzie, *Infancy of medicine*, London, 1927, p. 219; по газетным сообщениям).

К тому же ритуальному комплексу следует отнести и обычай, описанный Себийо: «Около 1880 г. неподалеку от деревни Карнак супруги, состоявшие в браке уже несколько лет, но не имевшие детей, приходили в полнолуние к менгиру; они снимали с себя одежду, после чего жена начинала кружиться вокруг камня,

стараясь увернуться от гнавшегося за ней мужа; родители караулили поблизости, чтобы не подпустить к этому месту непосвященных» (he Folklore de France, IV, 1907, p. 61—62; Traditions et superstitions de la HauteBretagne, vol. I, p. 150). Весьма вероятно, что в прошлом подобные обряды были гораздо более распространенными. Известны многочисленные церковные и королевские запрещения эпохи Средневековья, относившиеся к культуре камней и в особенности — к обычаю изливать семя перед камнем (см. Benard le Pontois, Le Finistere prehistorique, Paris, 1929, 268). Последний ритуал, однако, гораздо более сложен по своему смыслу, и его, в отличие от обрядов «скольжения» и «растирания», нельзя сводить к вере в возможность прямого «оплодотворения» с помощью дольмена или менгира. Во-первых, в данном случае упоминается точное время совокуплений («полнолуние»), что указывает на следы лунарного культа; во-вторых, половое общение супругов или изливание семени перед камнем объясняется более сложной и поздней концепцией «рождения от камня», связанной с «сексуализацией» человеческих представлений о неорганическом мире (см. Eisler, Kuba-Kybele, «Philologus», 1909, p. 118—151; 161—209; ср. • Hentze, Mythes et symboles lunaires, Anvers, 1932 p. 34 sq.).

В большинстве подобных обычаев, как уже было сказано, по-прежнему присутствует вера в то, что простого контакта со скалой или священным камнем достаточно, чтобы бесплодная женщина обрела способность рожать. В той же деревне (Карнак) женщины, подобрав платье, усаживались на дольмен Крез-Мокем; чтобы покончить с этим обрядом, на скале был воздвигнут крест (Corpus, III, 431). Известны многочисленные камни «любви» или «брака», обладающие эротическими свойствами (ср. алфавитный указатель к 1-му тому Corpus: «pierre d'amour», «pierre de mariage» и т. д.). В Афинах беременные женщины отправлялись на холм нимф и съезжали вниз со скалы; при этом они призывали Аполлона, чтобы обеспечить благополучные роды (см. Hartland, Primitive Paternity, I, 130). Перед нами хороший пример того, как изменяется смысл обряда: оплодотворяющий камень становится камнем родов. Вера

в то, что простое прикосновение к камню гарантирует счастливое разрешение от бремени, встречается также и в Португалии (см. Leite de Vasconcellos, *De terra em terra*, II, Lisboa, p. 205; *Opuscles*, VII, p. 652). Многие мегалиты способствуют росту детей, обеспечивают им крепкое здоровье, «учат» ходить (*Corpus*, III, 36, 213 и т. д.; 98, 220, 330). В кантоне Амане существует так называемый «дырявый Камень»; женщины становятся перед ним на колени и молятся ему о здоровье своих детей, опустив в щель монетку (ср. *Corpus*, II, 401). После появления на свет ребенка родители приносили его к «дырявому камню» в Фуван-ле-О и просовывали младенца через отверстие. «Это было своего рода крещение камнем, призванное уберечь малыша от порчи и обеспечить ему счастливую жизнь» (Перро Дабо, см. *Corpus*, I, 403).

Бесплодные женщины на Пафосе до сих пор пролезают через отверстие в камне (Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, I, 36). Точно такой же обычай существует во многих районах Англии (Frazer, *Balder the beautiful*, II, 187). В других местах женщины лишь опускают в отверстие правую руку, поскольку, как они говорят, именно эта рука поддерживает младенца (*Corpus*, II, 403). На Рождество и в Иванов день (т. е. в дни зимнего и летнего солнцестояния) рядом с некоторыми камнями ставили свечи; камни обливали маслом, которое затем специально собирали, чтобы использовать в качестве лечебного средства (*ibid.*, II, 403).

С этими обычаями церковь вела долгую и упорную борьбу (ср. также 1-й том *Corpus* с текстами осуждений и т. д.). И тот факт, что они сохранились вопреки противодействию духовенства, а главное — несмотря на целые столетия враждебного религии и суевериям рационализма, есть еще одно свидетельство их силы и влияния. Почти все остальные обряды и представления, связанные со священными камнями (поклонение, страх, гадания), исчезли — осталось лишь самое главное: вера в их оплодотворяющие свойства. В наше время подобные поверья уже не опираются на какие-либо «теоретические» соображения, но оправдываются

более поздними легендами или церковными интерпретациями (на скале мог отдыхать святой; на менгире стоит крест и т.п.). Порой, однако, здесь можно обнаружить промежуточный «теоретический» мотив: камни, скалы, менгиры часто посещаются феями, которым люди и приносят дары (цветы, масло и т. д.). Это не значит, что подобные существа являются объектом подлинного культа, тем не менее их всегда можно о чем-то попросить.

И все же религиозная революция, обусловленная обращением европейских народов в христианство, в конце концов лишила смысла исконный теоретический комплекс, в состав которого входили обряды, связанные с представлением об оплодотворяющих свойствах камней. Благоговение, которое вплоть до средних веков питали крестьяне ко всему тому, что относилось к доисторическим культурам (тому, что именуется «каменным веком»), к их надгробным, магическим и культовым памятникам, к их каменному оружию (гром-камни) объясняется не только непосредственными пережитками религиозных идей, волновавших некогда их доисторических предков, но также и смутным страхом, благоговейным почитанием или суеверным восторгом сельских жителей по отношению к подобным людям — по этим следам судили об их каменной цивилизации. Далее мы убедимся, что крестьяне действительно считали первобытные орудия упавшими с неба «гром-каменьями» — точно так же, как в менгирах, каменных столбах, плитах, дольменах видели они следы великанов, волшебниц и героев. Но подобные великаны, герои, феи и колдуньи лишь включили в свою сферу те камни и кремневые орудия, которые уже привлекали внимание человека собственной необычной формой, — таким образом удивление, благоговение и страх получили новый смысл и новое обоснование.

78. Камни с отверстиями, «гром-камни». — В случае с «оплодотворяющими» камнями и с культом камней лежавшая в основе соответствующих обрядов «теория» была, как уже говорилось выше, вытеснена новыми представлениями или, по крайней мере, испытала сильное воздействие с их стороны. Яркий

пример подобного процесса дает нам обычай (до сих пор сохраняющийся в некоторых странах Европы) протаскивать новорожденного через отверстие в камне (ср. Hanna Rydh, *Symbolism in mortuary ceramics*, p. 110). Вне всякого сомнения, данный ритуал связан с идеей «второго рождения»; последнее мыслится либо как появление на свет через посредство каменного символа божественной утробы, либо как возрождение с помощью символа соляного. Протоисторические народы Индии усматривали в камнях с отверстиями символ йони, а ритуальный акт прохождения через отверстие означал для них, по-видимому, возрождение, обновление с помощью космического женского начала (ср. Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus civilization*, I, 62). Сходную функцию, очевидно, выполняли и культовые «каменные жернова» (alvkvarnar) в доисторической Скандинавии; профессор Альмгрен полагает, что их символический смысл близок смыслу йони (ср. *Hordische Felszeichnungen als religiose Urkunden*, utfurt a. M., 1934, S. 246). Однако в Индии подобные ringstones обладают также и соляной символикой. Их отождествляют с мировыми воротами, лока-двара, через которые душа может «пройти дальше» (спастись = atimucyate). Отверстие в камне именуется «вратами избавления» (мукти-двара), а подобную формулу никак нельзя отнести к новому рождению через йони (матку), но лишь к освобождению от космоса и кармического цикла, освобождению, связанному с соляной символикой (ср. Coomaraswamy, *The darker side of the dawn*, Washington, 1935, p. 17, прим. 22). Перед нами символ, имеющий иной смысл по сравнению с архаическим ритуалом прохода через ringstone. В Индии же мы находим еще один пример замены древней «теории» новой: камень салаграма до сих пор является священным, поскольку в нем видят символ Вишну, а кроме того, данный камень вступил в брак с растением туласи, символом богини Лакшми. И действительно, культовый комплекс камень — растение, широко распространенный по всему индо-средиземноморскому региону (ср. § 97), является архаическим символом «освященного места», первобытного святилища.

Во многих районах метеоритные камни считаются символами или знаками плодородия. Буряты верят, что некоторые «упавшие с неба» камни способствуют дождю, а потому в период засухи им приносят жертвы. Во многих деревнях обнаружены аналогичные камни меньших размеров; весной им совершают приношения, чтобы обеспечить хороший урожай (Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, S. 153). Отсюда можно сделать вывод, что если определенный камень обладает религиозным значением, то он им обязан своему происхождению: камень этот, очевидно, происходит из области в высшем смысле слова сакральной и плодородной. Он падает с неба вместе с приносящим дождь громом. Все поверья, связанные с плодородием «дождевых камней», опираются на их метеоритное происхождение или на ощущаемые человеком аналогии между подобными камнями и теми силами, формами и существами, от которых зависят дожди. Например, в Кота Гаданге (о. Суматра) есть камень, отдаленно напоминающий кошку. Сопоставив данный факт с ролью черной кошки в некоторых ритуалах призывания дождя, можно предположить, что этот камень обладает аналогичными свойствами (ср. Frazer, *The Magic King*, I, 308). Внимательный анализ бесчисленных «дождевых камней» всякий раз обнаруживает определенную «теорию», объясняющую их способность повелевать облаками: речь идет об их форме, имеющей известную «симпатию» с облаками или с громом; об их небесном происхождении (предполагается, что они упали с неба); об их связи с «предками»; камни эти могут быть найдены в воде, либо их форма обладает сходством со змеями, лягушками, рыбами или какими-то другими водными символами. Источник силы этих камней никогда не заключается в них самих: они причастны какому-то иному началу, воплощают определенный смысл или свидетельствуют о своем небесном происхождении. Подобные камни являются знаками иной духовной реальности или же орудиями сакральной силы, для которой сами они служат не более, чем вместилищем.

79. Метеориты и бетили. — Характерный пример символической

многозначности камней дают нам метеориты. Кааба в Мекке, черный камень в Пессинунте, аниконический идол Кибелы, фригийской Великой Матери, привезенный в Рим в ходе последней Пунической войны, принадлежат к числу самых знаменитых метеоритов (ср. библиографию в нашей книге *Metallurgy, Magic and Alchemy*, 3). Своей сакральностью они были обязаны в первую очередь небесному происхождению. В то же время, однако, они являлись образами Великой Матери, божества по преимуществу теллурического. Трудно предположить, что их небесное происхождение было забыто, ведь народные верования приписывают его всем доисторическим каменным орудиям, которые именуются «гром-камнями». Образами Великой Богини метеориты стали, очевидно, потому, что за ними «гналась» молния, символ бога Неба. С другой стороны, Кааба считалась «центром мира», иначе говоря, она не только была серединой земли, но над нею в центре неба располагались «Небесные Врата». Падая на землю, Кааба, вероятно, насквозь пробила небесную твердь. Через это отверстие осуществляется связь между Небом и Землей; именно здесь проходит *Axis Mundi*.

Таким образом, метеориты являются сакральными либо потому, что они упали с неба, либо потому, что указывают на присутствие Великой Богини, либо потому, что представляют собой «центр мира». Во всех этих случаях они являются символами или эмблемами. Их сакральность предполагает особую космологическую теорию и одновременно — определенную диалектику иерофании. «Арабы поклоняются камням», — писал Климент Александрийский (Стром., IV, 46). Сила и чистота религиозного переживания (опиравшегося на христианское откровение) заставили этого христианского апологета, как и его ветхозаветных предшественников-монотеистов, решительно отрицать всякую духовную ценность более древних форм культа. Учитывая свойственную семитскому сознанию склонность отождествлять божество с материальной опорой, представляющей или обнаруживающей его силу (Vincent, *La religion des Jud'eo-aram'eens d'Elephantine*, p. 591), можно было бы предположить, что

во времена Климента большинство арабов «поклонялось» камням вообще. Недавние исследования, однако, показали, что доисламские арабы почитали вполне определенные камни, которые у людей греко-минской культуры назывались *baytili*. Этот семитский по своему происхождению термин означает «дом Бога» (см. Lammens, *Le culte des betyles et les processions religieuses dans l'Arabie slamique*). Впрочем, подобным камням поклонялись не только семиты, но также и племена Северной Африки, причем еще до своего соприкосновения с карфагенянами (ср. A. Bel, *La religion musulmane en Berberie*, I, Paris, 1938, p. 80). Однако бетили никогда не почитались в качестве обыкновенных камней, но лишь постольку, поскольку они свидетельствовали о присутствии божества. Они представляли собой «дом» Бога, служили его знаком, его символом и вместилищем его силы, либо незыблемым свидетельством религиозного акта, совершенного от его имени. Несколько примеров, относящихся к миру семитской культуры, позволят нам лучше понять их роль и значение.

По пути в Месопотамию Иаков пересек Харран. «И пришел он на одно место, и остался там ночевать, потому что зашло Солнце. И взял один из камней того места, и положил себе изголовьем, и лег на том месте. И увидел во сне: вот, лестница стоит на Земле, а верх ее касается Неба; и вот, Ангелы Божий восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему... Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем, а я не знал! И убоился и сказал: как страшно сие место! это не что иное, как дом Божий, это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником, и возлил елей на верх его. И нарек имя месту тому: Вефиль...» (Быт., 28, 11—13, 16—19).

80. Каменная символика и связанные с камнем эпифании. — Циммерн показал, что слово *Beth-el*, «дом Божий», является одновременно именем божества и одним из названий священного

камня, бетиля (ср. Dussaud, *Les origines cananeennes du sacrifice Israelite*, 2-е изд., 1941, p. 232). Иаков уснул на камне, там, где Небо встречается с Землей; это был «центр», соответствующий «Вратам Небесным». Но какой Бог явился во сне Иакову — Бог Авраама, как подчеркивается в библейском тексте, или, может быть, местное божество, бог Вефиля, как думал в 1921 году Дюссо (Op. cit., p. 234 sq.; ср. Иеремия, 48, 13: «И постыжен будет Моав ради Хамоса, как дом Израилев постыжен был ради Вефиля, надежды своей»)? Тексты из Рас Шамры, ценный источник материалов о религиозной жизни домоисеевых семитов, показывают, что El и Bethel представляли собой взаимозаменяемые имена одного и того же божества (ср. Dussaud, *Les decouvertes de Ras Shamra*, 2-е изд., p. 97, 111). Иначе говоря, Иаков видел во сне Бога своих предков, а не какое-то местное божество. Чтобы освятить это место, он поставил бетиль, которому и поклонялись впоследствии туземцы как вполне определенному божеству, Вефилю. Монотеистическая элита, верная заповедям Моисея, вела долгую и упорную борьбу с этим «богом», и именно об этой борьбе вспоминает Иеремия. «Можно считать твердо установленным, что бог Вефиля из знаменитого рассказа о видении Иакова еще не был богом Вефилем... Но подобное смешение и отождествление могли довольно быстро произойти в сознании народной массы» (Vincent, Op. cit., 591). Там, где Иаков согласно традиции видел лестницу ангелов и дом Божий, палестинские крестьяне видели бога Вефиля (ср. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p. 117).

Следует, однако, помнить: какого бы бога ни признавали в Вефиле местные жители, камень представлял собой лишь знак, «дом», теофанию. Божество являлось посредством камня или — в других ритуалах — должно было засвидетельствовать и освятить договор, заключенный поблизости от камня. Для низового сознания подобное «свидетельство» представляло собой воплощение божества в камне, а для элиты — преобразование камня через божественное присутствие. По заключении завета между Иеговой и его народом Иисус Навин «взял большой камень

и положил его там под дубом, который подле святилища Господня. И сказал Иисус своему народу: вот, камень сей будет нам свидетелем, ибо он слышал все слова Господа, которые Он говорил с нами сегодня; он да будет свидетелем против вас в последующие дни, чтобы вы не солгали пред Господом Богом вашим!» (Нав., 24, 26, 27). Бог является «свидетелем» также и в тех камнях, которые поставил «памятником» Лаван в знак своего дружеского союза с Иаковом (Быт., 31, 44). Подобным камням-свидетелям, очевидно, и поклонялись ханаанские племена, видя в них проявление божества.

Монотеистическая элита, державшаяся Моисеева закона, боролась против весьма распространенного смешения знака божественного присутствия с воплощением божества в каком-либо предмете. «Не делайте себе кумиров и изваяний и столбов не ставьте у себя, и камней с изображениями не кладите в земле вашей, чтобы кланяться перед ними» (Левит, 26, 1). А в Книге Чисел (33, 52) Бог велит Моисею уничтожить все культовые камни, которые встретит он в земле Ханаанской: «...и истребите все изображения их, и всех литых идолов их истребите, и все высоты их разорите». Перед нами не столкновение веры и идолопоклонства, но борьба между двумя разными теофаниями, двумя моментами религиозного опыта: с одной стороны — архаическая концепция, отождествлявшая бога с материей и оправдывавшая почитание любой формы и любого места, в которых являлось божество, с другой — концепция, рожденная религиозным опытом элиты, которая признавала божественное присутствие лишь в освященных местах (ковчег, храм) и определенных Моисеевых обрядах, стремясь найти подтверждение этому присутствию в собственном верующем сознании. Религиозная реформа, как это обычно и происходит, усвоила древние культовые формы и предметы, предварительно изменив их значение и религиозный смысл. В кивоте завета, где, по преданию, хранились скрижали закона, первоначально, по всей видимости, находились культовые камни, освященные божественным присутствием. Реформаторы приняли подобные

объекты, включив их в рамки новой религиозной системы и придав им совершенно иной смысл (ср., например, A. Bertholet, *ber Kultische Motivverschiebungen*, S. 7 sq.). Вообще любая реформа стремится противостоять вырождению исконного религиозного опыта; процесс смешения знака с божеством зашел в народном сознании очень далеко, и именно для того, чтобы подобного смешения избежать, верная Моисееву закону элита истребляла знаки (кумиры, каменные изваяния, столбы и т. п.) или модифицировала их значение («кивот завета»). Это смешение вскоре проявилось в иных формах, обусловив тем самым новые реформы, иначе говоря — новые попытки возрождения исконного смысла.

81. Сакральный камень, «омфал» («Центр мира»). — Камень, на котором уснул Иаков, был не только «домом Божиим», но также и тем местом, где посредством «лестницы ангелов» осуществлялась связь между Небом и Землей. А значит, бетиль представлял собой «середину мира» — точно так же, как Кааба в Мекке, гора Синай, точно так же, как все ритуально освященные храмы, дворцы и «центры» (§ 143). Способность «лестницы» соединять Небо и Землю обусловлена совершившейся на этом месте теофанией; явившись Иакову на бетиле, Бог одновременно обозначил то место, где он может сходить на землю, тот пункт, где трансцендентное может проникать в имманентное. Далее мы убедимся, что подобные лестницы, соединяющие Небо и Землю, не обязательно локализуются в рамках конкретной, профанной географии и что «центр мира» может ритуально освящаться во множестве географических пунктов, причем подлинность каждого из них нисколько не умаляет подлинность всех прочих.

Пока же мы ограничимся некоторыми верованиями, связанными с омфалом («пуп»), о котором Павсаний пишет (X, 16, 2): «То, что жители Дельф называют омфалом, представляет собой белый камень. Считается, что он расположен в самом центре земли; Пиндар в одной из своих од подтверждает это мнение». На эту тему опубликовано немало работ (см. библиографию). Роде и Дж.

Г. Гаррисон полагают, что первоначально омфал представлял собой надгробный камень. Варрон (*De lingua latina*, VII, 17) упоминает предание, согласно которому омфал был могилой Пифона, священного дельфийского змея: quem Pythonis aiunt tumulum. Рошер, посвятивший этой проблеме три монографии, утверждает, что омфал с самого начала мыслился как «середина земли». Нильссон (*Geschichte*, 189), очевидно, не удовлетворен подобными интерпретациями; обе концепции — надгробного камня и «середины мира» — он склонен считать поздними представлениями, пришедшими на смену более «изначальным» верованиям.

Но в действительности оба толкования равно «изначальны» и нисколько не противоречат друг другу. Могила — в качестве пункта встречи, взаимодействия мира мертвых, мира живых и мира богов может быть одновременно и «центром», «пупом Земли», омфалом. У римлян, например, mundus представлял собой место связи, сообщения трех сфер; «когда открыт mundus, открываются также и врата скорбных богов подземного мира», — писал Варрон (цит. у Макробия, *Сатурн.*, I, 16, 18). Ясно, что mundus не был могилой, однако его символика позволяет нам понять аналогичную функцию омфала: возможное «погребальное» происхождение омфала не противоречит его свойству «центра». Место, где могло осуществляться сообщение с миром мертвым или с царством подземных богов, являлось священным — как связующее звено между различными уровнями Космоса — и находится подобное место могло только в «центре» (многозначной символикой омфала в характерном именно для него контексте мы специально займемся в ход анализа теории и ритуального смысла священных «центров», § 145).

Вытеснив древний хтонический дельфийский культ, Аполлон присваивает омфал вместе со всеми его функциями и привилегиями. Преследуемого эринниями Ореста Аполлон очищает рядом с омфалом; поблизости от места, сакрального в высшем смысле слова; в «середине», в «центре», где сходятся три

области Космоса; в «пупе», гарантирующем благодаря своей символике второе рождение и духовное оздоровление. Многозначность «срединного камня» еще лучше сохранилась в кельтских преданиях. Лиа Фейл, «камень Фейла» (этимология неясна; Фейл = Ирландия?) начинает петь, когда садится на него человек, достойный быть королем; во время ордалий обвиняемый, поднявшийся на этот камень, становится белым, как снег, если он невиновен; когда рядом оказывается женщина, обреченная на бесплодие, из камня сочится кровь; но если женщине суждено познать материнство, на нем проступает молоко (ср. Dumézil, *Jupiter, Mars, Qui-rinus*, 228—229). Лиа Фейл — это теофания божества земли; только это божество способно узнать истинного владыку (короля Ирландии), только оно может управлять плодovitостью и гарантировать справедливый исход ордалий. Существуют, разумеется, и более поздние, фаллические варианты этих кельтских *omphaloi* (ср. библиографию): плодородие представляет по преимуществу свойство «середины» и его символы часто имеют сексуальный характер. Религиозное (а имплицитно — и политическое) осмысление «центра» кельтами подтверждается такими названиями, как *medinemetum*, *mediolanum* (ср. Caesar, VI, 13, *media regio*), до сих пор сохраняющимися во французской топонимике (*Saintyves, Corpus*, II, 328 с библиографией). Учитывая смысл Лиа Фейл и некоторых сохранившихся во Франции преданий, мы вправе отождествить эти «центры» с омфалическими камнями. Например, в деревне Аманси (кантон Рош) существует Камень Середины Мира, очевидный образец «центра» (*Saintyves, Corpus*, II, 327). Свинный камень (кантон Мутье) никогда не заливали водой во время половодий — смутный отзвук представлений о «центре», недоступном даже для потопа (§ 143).

82. Знаки и формы. — В рамках любой традиции омфал представляет собой камень, освященный присутствием сверхчеловеческой силы или какой-то особой символикой. Подобно бетиллям, массаба и доисторическим мегалитам, омфал о чем-то свидетельствует и именно этому свидетельству обязан он

своими культовыми функциями. Охраняют ли они мертвых (как, например, неолитические мегалиты), служат ли временным пристанищем для душ умерших (как у многих «первобытных» народов), свидетельствуют ли о договоре, заключенном между человеком и человеком или человеком и Богом (как у семитов), обретают ли они сакральность благодаря своей форме или небесному происхождению (метеориты и т. п.), наконец, представляют ли они собой теофании, точки пересечения разных областей Космоса или же образы «центра», «середины» — в любом случае культовый свой смысл, религиозную свою ценность черпают они из преобразовавшего их божественного присутствия, из воплотившихся в них внечеловеческих сущностей (души умерших) или из символических систем (зротических, космологических, религиозных, политических), в рамки которых они входят. Культовые камни являются знаками и всегда выражают некую высшую реальность. От самой простой и элементарной иерофании, представленной определенными камнями и скалами, поражающими человеческий дух своей твердостью, незыблемостью и величием, и вплоть до символики метеоритной или омфалической культовые камни неизменно означают нечто превосходящее человека.

Эти значения и смыслы могут, конечно, трансформироваться, вытеснять друг друга; порой они усиливаются, а иногда — приходят в упадок и исчезают. Их невозможно проанализировать на нескольких страницах. Достаточно будет сказать, что одни формы культа камней носят черты явного регресса к инфантилизму, другие же, под влиянием нового религиозного опыта или попадая в орбиту иных космологических систем, претерпевают столь радикальные перемены, что становятся практически неузнаваемыми. История видоизменяет, трансформирует, приводит к упадку или — через воздействие какой-то мощной религиозной личности — преображает любую теофанию. Далее мы увидим, что конкретно означают обусловленные историей перемены в сфере религиозной морфологии. Пока же упомянем об одном примере

«преображения» камня, связанном с некоторыми греческими богами.

«Углубившись в прошлое, — пишет Павсаний (VII, 22, 4), — мы увидим, что все греки воздавали божественные почести не статуям, но необработанным камням (*argoi lithoi*)». Личности Гермеса предшествует долгая и смутная предыстория: камни, устанавливавшиеся на обочинах дорог ради их охраны, назывались *hermai*; итифаллическая колонна с человеческой головой, *hermes*, лишь впоследствии стала восприниматься образ бога. А значит, прежде чем превратиться в определенную «личность» послегомеровской религии и мифологии, Гермес был ишь теофанией камня (ср. Raingeard, *Hermes psychagogue*, 348 sq.). *Hermai* указывали на присутствие какой-то сущности, воплощали некую силу, предохраняли и в то же время оплодотворяли. Антропоморфизация Гермеса — результат «разъедающего» действия эллинского воображения и довольно рано проявившейся склонности греков ко все более интенсивной персонализации божественных и сакральных сил. Мы, действительно, имеем здесь дело с эволюцией, но только эволюция эта отнюдь не свидетельствует о каком-либо «очищении» или «обогащении» образов божества: она лишь изменяет прежние формы, в которых человек выражал свой религиозный опыт и свои понятия о боге. С течением времени грек по-разному представлял идеи и концепции, последовательно развивавшиеся в его воображении. Горизонты его духа — богатого, пластичного и дерзкого — постепенно расширялись, и древние теофании, оказываясь в новом окружении, утрачивали свою действенность и свой смысл. *Hermai* свидетельствовали о присутствии божества лишь такому сознанию, которое воспринимало откровение сакрального прямым и непосредственным образом, — в любом творческом акте, в какой угодно «форме» и каком угодно «знаке». В конце концов и Гермес «освободился», отделился от материи; облик его стал человеческим, а теофания превратилась в миф.

Подобную же эволюцию от знака к личности претерпела и теофания Афины: каким бы ни было происхождение палладия, в доисторические времена он прямо и непосредственно являл человеку силу богини (ср. Denyse de Lasseur, *Les Deesses armees*, Paris, 1919, p. 139 sq.). Аполлон Агией представлял собой вначале ни что иное, как каменный столб (de Visser, p. 65 sq.). В Мегарском Гимнасии находился небольшой камень пирамидальной формы, именовавшийся Аполлон Карин; в Мал ее Аполлон Литесий стоял рядом с камнем; недавно этот эпитет бога истолковывали, исходя из слова lithos (Solders, в «Archiv f. Religionswissenschaft», 1935, S. 142 sq.). Нильс-сон находит подобную этимологию не менее и не более убедительной, чем предшествующие (Geschichte, S. 189). Во всяком случае вполне достоверно, что ни один греческий бог — даже Гермес — не был окружен таким количеством «камней», как Аполлон. Но Аполлон «возникает» из камня не в большей степени, чем Гермес камнем «является»: hermai всего лишь означали пустынную дорогу, ночной страх, а также покровительство и охрану путников, домов и полей. Аполлон присвоил древние культовые центры — поэтому он завладел и их атрибутами, камнями, омфалами, жертвенниками, большинство которых посвящалось прежде Великой Богине. Это отнюдь не значит, что каменная теофания Аполлона не была в ходу тогда, когда бог этот еще не обрел свой классический облик: для архаического религиозного сознания неотесанный камень являлся более надежным свидетельством присутствия божества, чем статуи Праксителя для современников последнего.

Примечания. Глава 6.

1. Выводы эти довольно важны, ибо обычай сооружать надгробные памятники не был, очевидно, автохтонной традицией у бхиллов, самого древнего племени Центральной Индии (с, 156), но представлял собой результат влияния мегалитических народов, таких, например, как мунда и дравиды (ср. Koppers, *Monuments to the dead of the Bhils*, 196). Ни арии, ни творцы доисторической цивилизации долины реки Инд (III тысячелетие до н. э.) не были народами мегалитическими, а потому вопрос о происхождении мегалитической традиции до сих пор остается открытым. Связана ли она с южно-азиатскими влияниями или ее следует объяснять историческими, генетическими связями (может быть, непрямыми) с мегалитической культурой доисторической Европы?

Глава 7. ЗЕМЛЯ, ЖЕНЩИНА И ПЛОДОВИТОСТЬ

83. Мать-Земля. — «...Вначале Земля (Гея) породила равное себе самой существо, способное покрыть ее всю — звездное Небо (Уран), которому суждено было стать навеки надежным жилищем для блаженных богов» (Гесиод, Теогония, ст. 126 sq.). Эта исконная пара породила бесчисленное семейство богов, киклопов и других мифологических существ (Котт, Бриарей, Гиес, «дети, полные гордыни», у каждого из которых сотня рук и пятьдесят голов). Брак Неба и Земли стал первой иерогамией; ее не замедлили повторить другие боги, и люди, в свою очередь, подражают ей с той же благоговейной серьезностью, которой стремятся они воспроизвести всякий сакральный акт, совершенный в изначальные времена.

Культ Геи, или Ге, был довольно широко распространен в Греции; со временем, однако, ее сменили другие божества Земли. Судя по этимологии, теллурический элемент выражен в ее имени самым прямым и непосредственным образом (ср. санскр. *go*, «земля, место»; зенд. *gava*, готское *gavi*, *ganja*, «область»). Гомер почти не упоминает Гею: хтоническому божеству, принадлежавшему по преимуществу к доэллиническому субстрату, трудно было бы найти себе место на его Олимпе. Зато один из гомеровских гимнов специально посвящен Гее.

Ее восхвалял и Эсхил, ибо Земля «все родит, питает, семя же берет назад» (Хоэфоры; 127—128). Вскоре мы убедимся, насколько архаичной и истинной является формулировка Эсхила. Вспомним еще один чрезвычайно древний гимн, который, по словам Павсания (X, 12, 10), пели додонские Пелиады: «Был Зевс, Зевс есть и Зевс будет; О Зевс, величайший! Дарует Гея-Земля плоды: зовите матерью землю».

До нас дошло значительное количество мифов, верований и ритуалов, так или иначе связанных с землей, с божествами земли, с «Великой Матерью». Земля, составляющая в известном смысле основу, опору, фундамент мироздания, обладает разнообразными религиозными значениями и функциями. Люди поклонялись земле, ибо она «существовала», ибо она являла себя, а через себя обнаруживала нечто иное, ибо она приносила плоды, отдавала и принимала обратно. Изучая историю одной-единственной религии, можно было бы, пожалуй, с достаточной точностью отграничить и описать функции и развитие верований, относившихся к теллурическим эпифаниям. Однако тот, кто занимается морфологией религии в целом, сделать подобное уже не может: он имеет дело (в данной главе точно так же, как и во всех остальных) с явлениями, верованиями, актами и теориями, которые принадлежат к цивилизациям различных эпох, цивилизациям разного уровня и несходной структуры. И все же давайте попытаемся найти ключевые мотивы в той массе отдельных фактов, которые в указателях крупных монографий принято относить к разделам «земля», Мать-Земля, божества земли, теллурические духи и т. д.

84. Исконная чета Небо—Земля. — Упомянутая у Гесиода божественная пара Земля—Небо — это один из центральных мотивов всеобщей мифологии. Во многих мифологиях, где Небо играет или играло роль верховного божества, Земля представляется в качестве его супруги, а мы уже видели (§12 sq.), что Небо в той или иной степени присутствует в религиозном сознании всех первобытных обществ. Приведем несколько примеров. Маори называет Небо Ранги, а Землю — Папа; в начале времен, подобно Урану и Гее, они слились в нерасторжимых объятиях. Дети, появившиеся от этого бесконечного соития — Тумата-ненга, Тане-махута и другие — долго блуждали во мраке. Наконец, они возжаждали света и решили отделить друг от друга своих Родителей, чтобы выйти наружу. А потому в один прекрасный день они перерезали сухожилия, соединявшие Небо с

Землей, и стали подталкивать своего отца все выше и выше, пока он не оказался «наверху» и в мире не засиял свет¹.

Космогонический мотив первоначальной пары Небо—Земля присутствует во всех тихоокеанских культурах, от Индонезии до Микронезии (Numa-zawa, *Die Weltanfänge*, 138 sq., 305 sq.). Мы находим его на Борнео, на Минахассе, на северных Целебесских островах (где Луминуут, богиня земли, является главным божеством, ср. Pettazzoni, *Dio*, I, 130), у племен торадья центрального Целебеса (И-лаи и И-ндора), на множестве других островов Индонезии и т. д. Иногда мы встречаем и мотив резкого, насильственного отделения Неба от Земли; на Таити, к примеру, верят, что подобную операцию произвело дерево, которое, начав быстро расти, подняло вверх Небо (Krappe, *Geriese des mythes*, 79). Впрочем, этот сюжет чрезвычайно популярен и в культурах других регионов (ср. Krappe, 78—79; Numazawa, 317). Исконную пару Небо—Земля мы встречаем в Африке; например, Ндзамби и Ндзамби-Мпунгу у племени бавили в Габоне (Pettazzoni, 210, 212), Олорум и Одуна («черная») у йоруба (*ib.*, 246), божественная пара у племен эве, аквапим и др. (*ib.*, 241). У кумама, земледельческого племени Южной Африки, брак Неба и Земли имеет тот же смысл гарантии вселенского плодородия, что и в песне додонских Пелиад: «Земля — наша мать, Небо — наш отец. Небо оплодотворяет Землю дождем, и Земля рождает злаки и травы» (цит. у Krappe, 78). Эта формула, как мы увидим, способна послужить резюме для значительной части аграрных верований. Божественная чета фигурирует также и в мифологии Северной и Южной Америки. В южной Калифорнии Небо называется Тукмит, а Земля — Тамайсвит (Pettazzoni, 279), у навахо мы встречаем Ядилькиль хаоткин («Небо-мужчина») и его супругу Нихоздзан езда («Земля-женщина»; *ibid.*, 282); у южноамериканских племен пауни (с. 284), у сиу, у гуронов (одно из главных племен ирокезской группы; с. 291, 315), у хопи, у зуни, на Антильских островах и т. д. обнаруживается тот же космический двучлен. Столь же существенную космогоническую роль играет он и в мифологиях классического Востока: «царица страны» (богиня Аринна) и ее

супруг, бог грозы У, или Им, у хеттов (Furlani, *La religione degli HiHiti*, Bologna, 1936, p. 18, 35), богиня Земли и бог Неба у китайцев, Идзанаки и Идзанами у японцев (Numazawa, 93) и т. д. У германских народов Фригг, супруга Тюра, а затем — Одина, является теллурической по своей структуре богиней, лишь благодаря грамматической случайности Небо у египтян олицетворяла богиня Нут, а Землю — бог Геб (слово «небо» в египетском языке женского рода).

85. Структура теллурических иерофаний. — Подобные примеры можно было бы легко продолжить, но в этом нет никакого смысла: списки космологических пар сами по себе не раскроют нам ни структуру теллурических божеств, ни их религиозное значение. В космогонических мифах Земля — даже будучи исконной — играет пассивную роль. Однако до всякого сюжетного мифотворчества, до всех мифологических фантазий, связанных с землей, реально существовала, наличествовала — и религиозно осмыслялась — сама же земля, почва. Для «примитивного», «первобытного» религиозного сознания Земля есть непосредственная данность; ее обширность, ее твердость, разнообразие ее рельефа, богатство существующей на ней растительности образуют космическое единство — живое и активное благодаря самой своей «форме», населенное всевозможными силами и «насыщенное» сакральностью. Первое религиозное осмысление Земли «неотчетливо», иначе говоря, сакральное еще не локализуется в собственно теллурической сфере; все иерофаний, совершающиеся в окружающей космической среде (земля, камни, деревья, воды, тени и т. д.) сливаются в одно нерасчлененное целое. Исходную интуицию земли как религиозной «формы» можно кратко выразить следующим образом: «Космос — вместительница рассеянных повсюду сакральных сил». И если религиозные, магические и мифологические функции Воды связаны с представлением о зародышах, ростках, скрытых возможностях и возрождении, то Земля, согласно исконной ее интуиции, это фундамент, основа всех явлений бытия. Все, что существует на земле, есть целое и образует одно великое

единство.

Космическая структура этих первоначальных интуиции почти полностью заслоняет от нас их собственно теллурический элемент. Окружающая среда переживалась как целое, а потому чрезвычайно трудно отличать в этих первоначальных интуициях то, что относится к земле как таковой, от того, что лишь является нам через посредство земли — горы, леса, воды, растительность. По поводу этих интуиции (религиозную структуру которых не стоит доказывать еще раз) можно с уверенностью утверждать только одно: они обнаруживаются в качестве форм, они открывают реальность, они действуют на человека с абсолютной неизбежностью, с неотразимой силой, «поражая» его сознание. Земля со всем тем, что она несет на себе и в себе заключает, с самого начала была неиссякаемым источником существований, непосредственным образом открывавшихся человеку.

То, что космическая структура иерофаний земли предшествовала структуре собственно теллурической (окончательно возобладавшей лишь с появлением земледелия), доказывает нам история верований, связанных с рождением детей. Прежде чем людям стали известны физиологические причины зачатия, считалось, что беременность объясняется непосредственным вхождением ребенка в чрево будущей матери. Являлось ли то, что проникало в чрево женщины, утробным плодом (до этого момента ведущим собственную пренатальную жизнь в пещерах, источниках, колодцах, деревьях и т. д.), был ли это попросту зародыш или, может быть, «душа предка» или что-то еще — все эти вопросы к теме настоящей главы никакого отношения не имеют. Главное здесь — представление о том, что не отец зачинает детей, но что на более или менее позднем этапе своего развития дети сами занимают место в материнском чреве вследствие контакта между женщиной и каким-то предметом или животным космического окружения.

Данная проблема относится скорее к этнологии, нежели к истории

религий в собственном смысле слова, однако мы поставили ее здесь для того, чтобы сделать необходимые в контексте нашей темы уточнения. Человек не принимает участия в творении. Отец является отцом своих детей лишь в юридическом, а отнюдь не в биологическом смысле. Люди связаны между собой только через матерей, но даже эти узы весьма непрочны. Зато со своим космическим окружением люди связаны бесконечно более тесно, чем это способно себе представить современное, профанное сознание. В прямом, а не аллегорическом смысле слова они являются «детьми своей земли». Их принесли водные животные (рыбы, лягушки, крокодилы, аисты и т. д.); они выросли в скалах, в морских пучинах, в гротах, прежде чем вследствие особого магического контакта внедрились в материнскую утробу; свою пренатальную жизнь они начинали в водах, кристаллах, камнях, деревьях; они существовали — в смутном, до-человеческом облике (как «души» «детей-предков») — в одной из ближайших космических областей. Приведем лишь несколько примеров. Армяне считают землю «материнским чревом, из которого и появились все люди» (Dieterich, Mutter Erde, S. 14). Перуанцы верят в то, что происходят от гор и камней (Nyberg, Kind und Erde, 62). Другие народы местом появления детей считают пещеры, расселины, источники и т. п. До сих пор в Европе сохраняется поверье, согласно которому дети «приходят» из болот, рек, источников и т. д. (Dieterich, 19). В подобных суевериях весьма показательна космическая структура «Отца»; последний может отождествляться со всей окружающей средой, с микрокосмом, а не только с теллурической сферой в собственном смысле слова. «Земля» означает здесь все, что окружает человека, все его «место» — с горами, водами, растениями и т. д.

«Человеческий» же отец лишь узаконивает подобных детей посредством ритуала, обладающего всеми признаками усыновления. Прежде всего дети принадлежат «месту», т. е. окружающему микрокосму. Мать лишь получила их, она их «приняла» и, самое большее, завершила формирование их человеческого облика. Теперь мы можем без труда понять, что

именно чувство родства с окружающим миром, с «местом» господствовало в человеке, находившемся на данной Стадии психического развития — или, точнее, воспринимавшем подобным образом человеческую жизнь. Можно сказать, что в определенном смысле человек тогда еще не родился, что он еще не сознавал вполне своей принадлежности к собственному биологическому виду. На этом этапе его жизнь еще не вышла из «пренатальной» фазы: человек все еще оставался непосредственно причастным к другой, «не-человеческой» жизни, к «космически-материнскому» существованию. Его, если можно так выразиться, «онтофилогенетический» опыт был смутным и раздробленным; он чувствовал себя вышедшим одновременно из двух или трех «утроб».

Ясно, что подобный глубинный экзистенциальный опыт порождает совершенно особое отношение человека к Космосу и к другим людям. Шаткость и ненадежность человеческого отцовства компенсировалась близостью к некоторым космическим охранительным силам и субстанциям. Но, с другой стороны, это родство с «местом» едва ли могло развить в человеке ощущение того, что он является творцом, родителем в биологическом отношении. Отец, узаконивая своих детей, вышедших из какой-то космической среды или просто из «душ предков», получал не детей как таковых, но лишь новых членов семьи, новые орудия для труда или защиты. Во всяком случае узы, соединявшие его с потомством, представляли собой определенную связь. Биологическая жизнь отца заканчивалась вместе с ним самим, неспособная продолжиться в других существах, — как это будет впоследствии, в новом понимании индоевропейцами смысла семейной преемственности, понимании, опиравшемся на двойной факт: прямое биологическое происхождение (родители создают тело, «субстанцию» ребенка) и опосредованное происхождение от предков-прародителей (души предков воплощаются в новорожденных); ср. К. А. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit, passim*).

А значит, в первых религиозных переживаниях или

мифологических интуициях «Земля» была всем тем «местом», которое окружало человека. Этимология многих обозначающих «Землю» слов указывает на пространственные впечатления — «место», «широкий», «обширный», «область» (ср. *prithivi*, «ширина»), или на простейшие чувственные восприятия — «твердое», «прочное», «то, что остается», «черное», «темное» и т. д. Религиозное осмысление земли в строго теллурическом аспекте могло произойти лишь в более позднюю эпоху — на пастушеской и особенно на земледельческой стадиях развития, если выразиться языком этнологов, — а до этого момента все, что можно было бы назвать «божествами земли», представляло собой скорее божества места, местности, т. е. окружающей космической среды.

86. Хтоническое материнство. — Одной из первых теофаний земли как таковой и, в частности, земли как теллурического слоя и хтонической глубины было ее «материнство», ее неистощимая способность приносить плоды. Прежде, чем получить облик особой богини-матери, божества плодородия, земля предстала перед человеком непосредственно в качестве Матери, *Tellus Mater*. Последующая эволюция аграрных культов, все более ясно и определенно подчеркивавшая признаки Великой Богини растительности и урожая, в конце концов стерла следы образа Матери-Земли. В Греции, например, Гею сменила Деметра. Тем не менее смутные отзвуки древнейшего культа Матери-Земли все еще обнаруживаются в некоторых этнографических материалах. Один индейский пророк из Прист Рэпидс (на Миддл Коламбиа Ривер) увещевал своих последователей никогда не копать землю, ибо, говорил он, «резать или ранить, рвать или царапать нашу общую мать, занимаясь земледелием, грешно». Свое неприятие обработки земли он объяснял так: «Вы хотите, чтобы я пахал землю? — Неужели должен я взять нож и вонзить его в грудь матери своей? Вы требуете, чтобы я копал, чтобы я убирал камни? — Неужели стану я терзать ее плоть, чтобы добраться до ее костей? Вы советуете мне косить сено и продавать его, чтобы стать богатым, как белые люди? — Но как дерзну я вырвать волосы матери своей?» (*Washington Matthews, Myths of gestation*

and parturition, «American Anthropologist», N. S. IV, 1902, p. 738; цит. у Frazer, Adonis, фр. пер. p. 67).

Этот пример благоговения перед теллурической матерью — факт далеко не единичный. Члены первобытного дравидского племени байга (центральная Индия) занимаются миграционным земледелием; они сеют исключительно в золе, остающейся после того, как часть джунглей оказывается уничтоженной пожаром. На все эти тяготы и ограничения они обрекают себя потому, что считают грехом «раздирать лоно своей матери-земли плугом» (ibid.). Алтайские народы также думают, что рвать траву есть великий грех, ибо земля при этом страдает подобно человеку, у которого вырывают волосы на голове или бороду. Вотяки, имеющие обыкновение складывать свои дары в специально вырытую яму, остерегаются совершать это осенью, поскольку в данное время года земля спит. Черемисы считают, что земля часто болеет, и тогда они стараются на нее не садиться. Примеры живучести верований, связанных с Матерью-Землей, у земледельческих или занимающихся нерегулярным земледелием народов можно было бы умножить (ср. Nyberg, Kind und Erde, 63 sq.). Культ земли, даже если он и не является древнейшей религией человечества (как это склонны думать некоторые ученые), принадлежит к числу самых устойчивых. Кристаллизовавшись в аграрных по своей структуре верованиях, он может сохраняться без изменений целые тысячелетия. Иногда он являет нам непрерывную цепь, тянущуюся от доисторических времен вплоть до наших дней. Например, «пирог для покойников» (по-румынски: *coliva*) был известен под этим именем еще в греческой древности, получившей его в наследство от первобытных доэллинских культур. Ниже мы упомянем еще несколько примеров преемственности в рамках одного и того же комплекса земледельческих теллурических религий.

В 1905 году А. Дитрих опубликовал книгу *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* (Лейпциг-Берлин, 3-е изд., расширенное и дополненное, под ред. Э. Ферле), быстро превратившуюся в

классический труд. Эмиль Гольдман (*Cartam levare*, 1914), а вслед за ним некоторые другие авторы, в т. ч. уже в наше время — Нильссон (*Geschichte*, 427) — выдвигали всевозможные возражения против теории Дитриха, но в главном так и не сумели ее опровергнуть. В начале своего исследования Дитрих пишет о трех распространенных в древности обычаях — помещение новорожденного на землю, погребение ребенка (резко контрастирующее с кремацией взрослых) и помещение прямо на землю больных и умирающих. Автор хочет реконструировать образ архаической богини-земли, «Земли-Всеобщей Матери» (*pammeter Ge*), упомянутой Эсхилом (*Прометей*, 88), или Геи, воспетой Гесиодом. Вокруг этих трех древних ритуалов накопилось внушительное число памятников и материалов, а сами они вызвали немало дискуссий, обсуждать которые в данном месте мы не имеем возможности. Попытаемся понять, о чем свидетельствуют сами факты и частью какой религиозной структуры они являются.

87. Теллурическое происхождение. — Святой Августин (*De Civit. Dei*, IV, 11) упоминает вслед за Варроном о латинской богине Леване, которая поднимала с земли детей: *levat de terra*. В связи с данным фактом Дитрих пишет о до сих пор существующем в Абруццах обычае класть на землю только что обмытого и спеленатого ребенка (*Op. cit.*, 7). Точно такой же ритуал практикуется у скандинавов, немцев, гебров и японцев. Младенца поднимает с земли отец (*de terra tollere*) — тем самым он признает его своим (*Nyberg, Kind und Erde*, 31). Дитрих интерпретировал данный обряд как способ посвящения новорожденного земле, *Tellus Mater*, которая является его истинной матерью. Гольдман возражал, указывая на то, что сам факт помещения ребенка (или больного, умирающего и т. д.) на землю не обязательно предполагал теллурическое происхождение последнего или его посвящение Матери-Земле, но имел своей целью лишь контакт с магической силой почвы. Другие ученые (например, Роуз в книге *Primitive Culture in Italy*, 133) считают, что целью обряда было приобретение новорожденным души, которая входила в него из

Tellus Mater.

Совершенно ясно, что перед нами различные, но лишь по видимости противоречащие друг другу интерпретации одного и того же исконного представления — представления о земле как источнике одновременно силы, «души» и плодovitости, т. е. о Матери-Земле. Роды прямо на земле {humi positio) — обряд, широко распространенный у многих народов: у гурионов на Кавказе и в некоторых районах Китая женщины садятся на землю тотчас же по наступлении родовых схваток, чтобы родить непосредственно на почве (Samter, Geburt, 5 sq.); женщины племени маори Шовая Зеландия) разрешаются от бремени на берегу ручья или в кустарнике; во многих африканских племенах принято, чтобы женщины рожали в лесу, сидя на земле (Nyberg, 131); тот же обычай существует в Австралии, в Северной Индии, у аборигенов Северной Америки, в Парагвае и в Бразилии (Ploss-Bartels, Das Weib, II, 35 sq.). У греков и римлян этот обычай в исторические времена исчез, однако его существование в более отдаленную эпоху несомненно: как указывает Самтер (с. 6), некоторые статуи богинь-родовспомогательниц (Илифия, Дамия, Оксия) представляют их стоящими на коленях, в положении женщины, рождающей прямо на земле (см. также Momolina Marconi, Riflessi mediteran-nei nella piu antica religione laziale, 254 sq.). Подобный ритуал мы встречаем в немецком средневековье, у японцев, в некоторых еврейских общинах, на Кавказе (Nyberg, 133), у скандинавов, в Исландии, в Венгрии, у румын (см., например, Nerej, II, 266) и т. д. А в египетских демотических текстах выражение «садиться на землю» означало «роды, рожать» (Nyberg, 134).

Разумеется, исконным элементом этого повсеместно распространенного ритуала было представление о материнстве земли. Во многих странах, как мы убедились, люди верили, что дети являются из колодцев, из воды, из скал, деревьев и т. п.; совершенно ясно, что в некоторых регионах детей могли считать «приходящими из земли» (ср. Dieterich, 14 sq.; австралийский миф

о человеке, сделанном из земли и т. д.; Nyberg, 61). Внебрачное дитя римляне называли *terrae filius*. А мордвины, желая усыновить ребенка, помещают его в канавку в саду, где, как они думают, обитает богиня-покровительница, Мать-Земля (Nyberg, 137). Это значит, что младенцу, для того чтобы быть усыновленным, нужно родиться заново; осуществляется же это в данном случае не через имитацию приемной матерью родов на коленях (как, например, у румын), но через помещение ребенка на лоно его истинной матери, Земли.

Вполне естественно, что подобное понимание теллурического происхождения сменила впоследствии более широкая идея — представление о том, что земля есть покровительница детей и источник всякой силы и что именно ей (т. е. обитающему в земле духу материнства) надлежит посвящать новорожденных. Именно этим объясняется широкое распространение обычая хтонической «колыбели»: спящих грудных детей оставляют в ямах, канавках и рвах — в непосредственном соприкосновении с землей или же со специально приготовленным матерью ложем из слоя золы, соломы или листьев. Хтоническая колыбель известна как у первобытных народов (австралийцы и некоторые тюрко-алтайские племена), так и у более развитых цивилизаций (например в государстве инков; ср. Nyberg, 160). Брошенных детей не убивают, но, как, например, у греков, именно оставляют на земле. Мать-Земля сама о них позаботится; она и решит, жить им или умереть (ср. Delcourt, *Sterilites mysterieuses*, 64).

Брошенный ребенок, дитя, отданное на произвол космических стихий — воды, ветра, земли — это всегда своего рода вызов судьбе. Ребенок, забота о котором доверена земле или воде, обладает отныне общественным статусом сироты; и рискует в любой момент погибнуть, но в то же время он получает шанс обрести иной, отличный от человеческого удел. Хранимый и опекаемый стихиями космоса, брошенный ребенок чаще всего становится героем, царем или святым. Таким образом его легендарная биография в сущности лишь воспроизводит миф о

богах, брошенных тотчас после своего появления на свет. Вспомним, что участь Персея, Иона, Аталанты, Зета и Амфиона, Эдипа, Ромула и Рема разделили также Зевс, Посейдон, Дионис, Аттис и множество других богов. Моисея также оставили в воде, как и героя маори Масси, брошенного в океан, или героя Калевалы Вяйнямейнена, «которого носили темные волны». Трагедия брошенного младенца компенсируется мифологическим величием «сироты», «перворебенка» в его полном и неуязвимом вселенском одиночестве и абсолютной единственности. Появление подобного «дитяти» совпадает с неким изначальным моментом — творением Космоса, созданием нового мира, началом новой исторической эпохи (*Jam redit et virgo...*) или «новой жизни» на каком-то уровне действительности (ср. *Eliade, Commentaires a la legende de Mditre Manole, 54*). Ребенок, оставленный Матери-Земле, ею спасенный и вскормленный, уже не может разделить судьбу обычного человека, ибо собственной жизнью он воспроизводит космологический момент начала и растет посреди космических стихий, а не в человеческой семье. Именно поэтому героями и святыми становятся чаще всего брошенные дети: Мать-Земля (или Мать-Вода) защитила их и спасла от смерти, открыв для них тем самым некую грандиозную, величественную судьбу, недостижимую для простых смертных.

88. Возрождение. — Еще одним ритуалом, который связан с верой в Землю-Мать, является погребение умершего ребенка. Тела взрослых сжигают, но детей хоронят, чтобы они, вернувшись в лоно своей теллурической матери, впоследствии могли родиться снова. *Terra clauditur infans* (Ювенал, XV, 140). Законы Ману предписывают предавать земле детей, умерших в возрасте до двух лет, и запрещают их кремировать. Гуроны Северной Америки хоронят детей под дорогами, чтобы они могли снова родиться, проникнув в чрево идущих по дороге женщин (Dieterich, 22). У андаманцев маленьких детей хоронят под очагом в хижине (Schebesta, *Les Pygmées*, 142). Следует также упомянуть захоронение «в форме эмбриона», практиковавшееся у многих народов; мы вернемся к нему в связи с анализом мифологии

смерти (van der Leeuw, Das sogenannte Hockerbegrabnis). Трупы придают форму зародыша, чтобы Мать-Земля смогла родить ребенка во второй раз. Кое-где в дар теллурической Богине приносят детей, погребаемых заживо; так, в Гренландии хоронят ребенка, если его отец тяжело болен; в Швеции хоронили двух детей во время эпидемии чумы; у майя подобные жертвы совершались в период засухи (Nyberg, 181 sq.).

Подобно тому, как младенца тотчас же после родов кладут на землю, чтобы истинная мать узаконила ребенка и обеспечила ему божественное покровительство, точно также детей и взрослых помещают на землю (если не вовсе погребают) в случае болезни. Этот обряд означает второе рождение. Символическое захоронение (полное или частичное) имеет тот же магико-религиозный смысл, что и погружение в воду, крещение (§ 64). Таким образом больной возрождается, заново появляется на свет. Для него это не просто контакт с силами земли, но именно полное возрождение. Данная операция столь же действенна и тогда, когда нужно стереть следы тяжкого проступка или вылечить от душевной болезни (последняя таит для коллектива ту же опасность, что и преступление или болезнь физическая). Грешника помещают в бочку или в вырытый в земле ров, и когда он оттуда выходит, то как бы «рождается во второй раз из лона своей матери» (Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, 33). Поэтому скандинавы верят, что колдунью можно спасти от вечного проклятия, если похоронить ее заживо, засеять место ее погребения, а потом собрать урожай (Dieterich, 28 sq.; Nyberg, 150). То же самое относится и к тяжело больным детям: если бы их можно было похоронить, засеять место над ними и если бы семена успели прорасти, то дети могли бы выздороветь. Смысл этого поверья ясен: человек (колдун, больной) получает таким образом возможность заново родиться вместе с растительностью.

Другой сходный ритуал состоит в прохождении больного ребенка через трещину в земле, расселину в скале или через дупло дерева (Nyberg, 144 sq.). В данном случае мы имеем дело с более

сложным верованием: с одной стороны, цель обряда — перенести «болезнь» ребенка на какой-то объект (дерево, скалу, землю); с другой — здесь имитируется сам акт родов (прохождение через отверстие). Весьма вероятно, что в этом ритуале отразились и определенные элементы солярного культа (колесо = Солнце), по крайней мере, в некоторых районах (например, в Индии, ср. § 78). И все же наиболее существенной здесь является идея исцеления через новое рождение, а мы уже видели, что в большинстве поверий земледельческих племен обнаруживается тесная связь между новым рождением и контактом с Матерью-Землей. Только так можно объяснить целый ряд верований и обычаев, относящихся к очищению и к использованию земли в качестве лечащего средства. Земля действительно насыщена «силой» — Гольдман здесь прав, — но самой этой силой она обязана именно своей способности плодоносить и рождать.

Мы убедились, что детей хоронят даже те народы, которые прочих своих покойников обыкновенно сжигают; объясняется же подобное явление надеждой на то, что в земной утробе усопшие получают в дар новую жизнь. На языке маори *whenna* означает «землю» и «детское место» (Dieterich, 13, прим. 13). Впрочем, даже погребение умерших, достигших зрелого возраста — или их пепла (у народов, практикующих кремацию) — осуществляется с той же целью. «Возвращайся к земле, матери своей!» — сказано в Ригведе, X, 18, 10. «Ты — земля, и я кладу тебя обратно в землю! — говорит Атхарваведа, XVIII, 4, 48. «Земля — это мать; я сын Земли, а отец мой — Парджанья... Рожденные от тебя, в тебя же смертные и возвращаются...» (Атхарваведа, XII, 1, 11, 14). При захоронении пепла или кремированных костей к ним добавляют семена; все вместе рассеивают на свежевспаханном поле, повторяя при этом: «Савитри изливает твою плоть в лоно нашей матери, Земли» (Шатапатха-брахмана, XIII, 8, 2). Но эти индийские верования далеко не всегда столь элементарны, как это может показаться, если судить по только что цитированным текстам. Идея возвращения в Землю-Мать дополнилась позднейшим мотивом воссоединения человека с Космосом во всей его

целостности, мотивом *restitutio ab integro* душевных способностей и человеческих органов в изначальном «антропокосмосе» (например: «дыхание твое идет к ветру, ухо твое (т. е. твой слух) — к четырем сторонам света, кости же твои возвращаются в землю», Айтарея-брахмана, II, 6, 13; и т. д.).

Поверье, согласно которому мертвые обитают под землей до того момента, когда они возвращаются к свету дня, к новому существованию» объясняет нам отождествление царства мертвых с той областью, откуда являются дети; мексиканцы, например, полагают, что место их рождения — Шикомоцток, страна семи пещер (Preuss, в сб. «Arch. Relig. Wiss.», VII, 234). Потому ли, что мертвые считались провидцами, или же потому, что земля, благодаря периодическому поглощению всех живых существ, считалась обладательницей пророческой силы, — так или иначе, некоторые архаические оракулы Греции располагались поблизости от расселин, трещин или гротов. Известно, что подобные хтонические оракулы существовали в Олимпии и в Дельфах, а Павсаний (VII, 25, 13) упоминает оракул в Эгах (Ахея), где жрицы Геи предсказывали будущее на краю расселины. И наконец, нет нужды специально упоминать о всех бесчисленных «инкубациях», происходивших с человеком, уснувшим на голой земле (Deubner, *De incubatione, passim*).

89. Homo-Humus. — Из всех бегло проанализированных нами верований следует, что земля — это Мать, иначе говоря, что она порождает все живые формы, извлекая их на свет из собственной субстанции. «Живой» земля является прежде всего в силу своей плодovitости. Все выходящее из земли наделено жизнью; все, что в землю возвращается, вновь получает жизнь. Двучлен homo-humus следует понимать не в том смысле, что человек есть земля, поскольку он смертен, но несколько иначе: если человек может быть живым существом, то лишь потому, что он выходит из земли, рождается от Terra Mater и в нее же возвращается. Недавно Сольмсен пытался интерпретировать *materies* через слово *mater*, даже если подобная этимология и неточна (очевидно, исконным

значением слова «материя» было «лесная чаща»), ей, тем не менее, можно найти место в рамках религиозно-мифологического мировоззрения: материнство является уделом «материи», ибо она без конца порождает. То, что мы называем жизнью и смертью, лишь два разных момента в общей судьбе Матери-Земли: жизнь не что иное, как отделение, выход из земной утробы, смерть же означает возвращение «к себе», «в свой дом». Столь распространенное желание быть похороненным непременно в родной земле есть лишь профанная форма мистического «автохтонизма», потребности вернуться в свой собственный дом. Римские надгробные надписи эпохи империи ясно выражают радость человека, погребенного в родной земле: *hie natus hie situs est* (CIL, V, 5595); *hie situs est patriae* (VIII, 2885); *hie quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703) и т. д. В других надписях передается грусть тех, кто оказался лишен этого последнего утешения: *altera contexit tellus dedit altera nasci* (XIII, 6429) и др. (см. примеры у Brelich, *Aspetti della morte*, 36, 37). Отметим, наконец, что изменников отказывались хоронить, ибо они, согласно объяснению Филострата, были недостойны «освящения земель» (цит. у Harrison, *Prolegomena*, 599).

Вода — это носитель зародышей жизни; их носит в себе и земля, однако в земле все быстро развивается и дает плоды. Прежде, чем обнаружиться, зародыши и скрытые силы остаются в воде порой в течение нескольких циклов круговорота, о земле же мы вправе сказать, что она почти не ведает покоя: ее удел — беспрерывно порождать, даруя жизнь и форму всему тому, что возвращается в нее бесплодным и бездеятельным. Воды фигурируют в начале и в конце любого космического события; земля стоит в начале конце всякой жизни. Всякое явление, обнаружение реальности осуществляется в сфере над Водами, после чего все явленное вновь возвращается к исконному хаосу через какой-то исторический (потоп) или космический (*mahapralaya*) катаклизм. Всякое биологическое явление возникает благодаря плодovitости земли; всякая живая форма рождается из нее и в нее же возвращается, когда иссякла дарованная этой

форме жизненных сил, — возвращается, чтобы возродиться, но прежде — чтобы отдохнуть, очиститься и восстановить свои силы. Воды предшествуют любому творению и любой форме, Земля производит из себя все живые формы. Если мифологическая судьба Вод в том, чтобы отрывать и завершать космические и эонические циклы, простирающиеся порой до нескольких миллиардов лет, то назначение Земли — находиться в начале и в конце всякой формы, биологической или принадлежащей к местной истории («местные герои»). Время, которое, так сказать, дремлет, если речь идет о воде, является живым, деятельным и неутомимым тогда, когда рождает живое. Живые формы возникают и исчезают с молниеносной быстротой, но никогда исчезновение не бывает окончательным: смерть живых форм есть лишь особый — невыявленный, потенциальный, временный — способ их существования; в период «отсрочки», предоставленной Земле Водами, живая форма как тип, как вид никогда не исчезает.

90. Космобиологическое единство. — С того самого момента, как некая форма отделяется от Вод, всякая непосредственная органическая связь между ними разрушена; между формой и предформальным существует пробел, зияние. Подобного разрыва не происходит там, где речь идет о формах, порожденных землей или из земли; последние по-прежнему сохраняют связь со своим лоном, от которого к тому же они отделяются лишь временно и к которому еще вернуться, чтобы отдохнуть, окрепнуть и в конечном счете вновь] выйти к свету. По этой причине между землей и порожденными ею формами существует магическая связь, некая симпатия. Все эти формы образуют в своей совокупности единую систему. Незримые нити, связывающие растительность, животных и людей данной местности с почвой, которая их породила, носит на себе и питает, были сотканы жизнью, пульсирующей и в самой Матери, и в ее созданиях. Связь между теллурическим, с одной стороны, растительным, животным и человеческим — с другой, обусловлена жизнью, которая всюду одна и та же. Единство этих сфер реальности по природе своей биологическое. И если какая-либо из форм жизни оскверняется или становится бесплодной из-

за преступления против жизни, то все прочие формы также страдают ввиду существующего между ними органического единства.

Преступление есть святотатство, уже потому способное привести к тяжелейшим последствиям на всех уровнях жизни, что пролитая кровь «отравляет», «оскверняет» землю. Бедствие проявляется в том, что и людей, и животных, и поля поражает бесплодие. В прологе к Эдипу-царю жрец сокрушается по поводу несчастий, обрушившихся на Фивы (25 sq.): «Город наш погибает в плодоносных ростках, пробивающихся из земли; в пасущихся стадах быков, в родах женщин, ибо ничто из этого не приводит к рождению» (здесь я следую переводу, предложенному в кн. Marie Delcourt, *Sterilites mysterieuses*, p. 17; аргументы автора см. в прим. 1). И напротив, мудрый царь, основанное на справедливости правление обеспечивают плодovitость женщин, животных и полей. Гомер (Одиссея, XIX, 109) и Гесиод формулируют крестьянское (архаическое) представление о прямой связи антропокосмической гармонии и плодovitости.

91. Женщина и пашня. — Вера в связь между плодородием полей и плодovitостью женщин составляет одну из ярких характеристик земледельческих обществ. Греки и римляне в течение долгого времени уподобляли поле женскому лону, сам акт оплодотворения — земледельческому труду. Впрочем, подобное уподобление мы встречаем во многих культурах; оно породила значительное число поверий и обрядов. Об этом говорит, например, Эсхил. У Софокла мы также находим множество соответствующих аллюзий. Дитрих, дополнивший эти классические тексты множеством других материалов (с. 47, прим. 1 и 2; ср. V. Pisani, *La donna e la terra*, p. 248 sq.), изучал также мотив *arat — amat* в сочинениях латинских поэтов (с. 78 и 79). Но, как и следовало ожидать, уподобление женщины вспаханной борозде, а акта оплодотворения — труду земледельца является широко распространенной архаической интуицией. В этом ритуально-мифологическом комплексе нам нужно четко различать несколько элементов: отождествление

женщины с пахотной землей, отождествление плуга; с фаллосом, отождествление земледельческого труда с оплодотворением.

Сразу же следует отметить, что хотя Мать-Земля и ее человеческий представитель, женщина, играют в данном ритуальном комплексе решающую роль, единственными его элементами они все же не являются: здесь нашлось место не только для женщины и земли, но также для мужчины и бога. Плодородию предшествует иерогамия. В старинном англо-саксонском заговоре против бесплодия превосходно выражены те надежды, которые связывались в аграрных обществах со священным браком: «Привет тебе, Земля, мать людей! пусть будет плодovitым твой союз с Богом, и да исполнишься ты плодами» потребными человеку!» (цит. по Krappe, *Etude de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928, p. 62). В Элевсине мист произносил древнюю ритуальную аграрную формулу: «Пролейся дождем! — Принеси плоды!»; при этом вначале он смотрел на небо, а потом обращал взор к земле. Весьма вероятно, что эта иерогамия Неба Земли была исконным прообразом как плодородия полей, так и человеческого брака. Например, в одном месте Атхарваведы (XIV, 2, 71) новобрачные сравниваются с Небом и Землей.

92. Женщина и земледелие. — Есть веские основания считать, что земледелие было женским открытием. Мужчина, занятый охотой на диких зверей или присмотром за пасущимися стадами, почти все свое время проводил вне домашнего очага. Между тем женщина, опираясь на свою наблюдательность — весьма острую, хотя и ограниченную узким горизонтом — имела возможность обратить внимание на естественные процессы осеменения и прорастания и попытаться произвести их искусственно. Кроме того, по причине своего родства с другими центрами вселенской плодovitости (Земля, Луна) женщина также приобретала особый престиж, поскольку считалось, что она способна влиять на плодородие и распределение производящих сил. Именно этим объясняется преобладающая роль женщины на ранних этапах

развития земледелия (особенно в ту пору, когда искусство это все еще оставалось женским достоянием); роль, которую в некоторых цивилизациях играет она и сейчас (см. U. Pestalozza, *L'aratro e la donna*, 324 sq.). Например, в Уганде считается, что бесплодная жена таит опасность для садов, а потому ее муж вправе требовать развода, ссылаясь на эту единственную причину хозяйственного свойства (Briffault, *The Mothers*, III, 53). Веру в то, что женское бесплодие представляет угрозу для земледелия, мы встречаем и у племени бханту в Индии (Levy-Bruhl, *L'experience mystique*, 254). В Никобаре говорят, что урожай будет обильнее, если поле засеет беременная женщина (Temple, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, 362). В южной Италии верят: все, что делает беременная женщина, закончится успешно, а все, что сеет она собственной рукой, будет расти так же, как растет утробный плод (Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, 59). На острове Борнео «женщины играют главную роль в возделывании риса-сырца и в связанных с ним обрядах. К мужчинам обращаются лишь для того, чтобы они очистили участок от кустарника и оказали помощь на некоторых заключительных стадиях. Именно женщины отбирают и хранят семена... Кажется, женщины чувствуют некое естественное родство с семенами; они говорят, что последние находятся в состоянии беременности. В пору прорастания риса женщины нередко ночуют в поле; вероятно, они стремятся увеличить собственную плодовитость либо повысить плодородие рисовых участков; впрочем, о своих целях они предпочитают не рассказывать» (Hose and Mac Dougall, *Pagan tribes of Borneo*, I, III; Levy-Bruhl, *L'experience mystique*, 254).

Индейцы долины Ориноко поручали женщинам сеять маис и сажать корнеплоды, ибо «если женщины умеют зачинать и рожать детей, то семена и корни, посаженные ими, принесут гораздо более обильный урожай, чем если бы их посадила рука мужчины» (Frazer, *Spirits of the corn*, I, 105; см. всю главу «Роль женщины в земледелии»). В Ниасе посаженная женщиной винная пальма дает больше сока, чем та, которую сажал мужчина (Levy-Bruhl, 254). Аналогичные верования существуют у африканских племен эве. В

Южной Америке, например, в племени хибарос, считается, что «женщины оказывают особое таинственное влияние на процесс роста культурных растений» (Karsten, цит. у Levy-Bruhl, 255). Представление о связи между женщиной и плодородием полей сохранилось даже после того, как земледелие стало мужским занятием, а первобытную мотыгу заменил плуг. Эта идея позволяет объяснить множество верований и обрядов, которые мы специально рассмотрим в ходе анализа аграрных культовых комплексов (§ 126).

93. Женщина и борозда. — Уподобление женщины вспаханной земле встречается во многих культурах; оно сохранилось и в европейском Фольклоре. «Я — земля», — признается возлюбленная в одной египетской любовной песне. Видевдат сравнивает целину с бездетной женщиной; бесплодная королева сетует в сказках: «Я подобна полю, где ничего не растет!» (Van der Leeuw, *Phdnomenologie*, 78—79). И напротив, в одном гимне XII столетия Деву Марию превозносят как *terra non arabilis quae fructum parturiit*. Ваала именовали «супругом полей» (R. Smith, *Religion of the Semites*, изд. 1923 г., 108, 536). Отождествление женщины с нивой было весьма распространенным у семитских народов (*ibid.*, 537; ср. Dhorme, *La religion des Hebreux nomades*, Bruxelles, 1937, 276). В исламских текстах женщину называют «полем», «виноградником» и т. д. В Коране, например, сказано: «Ваши жены будут для вас, словно поля» (II, 223). Индусы уподобляли пашню вульве (йони), а семена — *semen virile* (Шатапатха-брахмана, VII, 2, 2, 5). «Женщина эта явилась, словно ожившая пашня — сейте же в нее свое семя, мужи!» (Атхар-ваведа, XIV, 2, 14). Законы Ману также учили тому, что «женщину можно счесть пашней, а мужчину — семенами» (IX, 33). Нарада комментирует данное место так: «женщина — поле, а мужчина — сеятель» (ср. Pisani, *La donna e la terra*, passim). Финская поговорка гласит: «Девушка носит свою пашню в собственном теле» (Nyberg, 232, прим. 83).

Отождествление женщины с бороздой предполагает, разумеется,

аналогичную связь между фаллосом и мотыгой, а также между пахотой и оплодотворением. Подобные соответствия могли возникнуть лишь в тех культурах, которым были известны как земледелие, так и действительные причины зачатия. В некоторых южно-азиатских языках слово лак означает одновременно фаллос и мотыгу. Пжилиски предположил, что к подобному южно-азиатскому термину восходят санскритские слова лангула (хвост, мотыга) и линга (мужской детородный орган); ср. Pre-aryan, 11; Eliade, Yoga, 291). Тожество фаллоса и плуга было представлено и в изобразительном искусстве (ср. репродукции у Dietrich, 107—108). По своим истокам мотивы эти гораздо более древние: на одном рисунке касситской эпохи, изображающем плуг, обозначены также соединенные символы полового акта (ср. A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, рис. 214, S. 387). Подобные архаические интуиции чрезвычайно устойчивы — и не только в простонародной речи, но и в языке знаменитых писателей.

В качестве одного из примеров отождествления земледельческого труда с актом оплодотворения упомянем миф о рождении Ситы, героини эпоса Рамаяна. Ее отец, Джанака (т. е. «порождающий»), нашел ее, когда пахал свое поле, и нарек ребенка Ситой, «бороздой» (Рамаяна, гл. 66; ср. другие материалы у A. Coomaraswamy, The Rig-Veda as land-nama book, 15, 33). А в одном ассирийском тексте сохранилась молитва, обращенная к богу, чей «плуг оплодотворил землю» (цит. по S. Langdon, Semitic Mythology, 99).

Многие первобытные племена до сих пор используют магические амулеты в виде детородных органов для того, чтобы «оплодотворить» землю (Dieterich, 94). Весьма любопытный ритуал оплодотворения совершают австралийцы: обвешавшись стрелами, прикрепленными к телу наподобие фаллоса, они танцуют вокруг ямы, напоминающей женский детородный орган, а в конце обряда втыкают в землю палки (Dieterich, 94 sq.; об эротическом значении палки ср. J. J. Meger, Trilogie, III, 194 sq.)-

Следует также указать на тесную связь между женщиной и эротикой, с одной стороны, вспашкой и плодородием почвы — с другой. Так, известен обычай, требующий, чтобы первую борозду проводили плугом обнаженные девушки (богатый документальный материал см. у Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, 533 sq.; Frazer, *The magic King*, I, 469 sq.; 480 sq.) — обычай, напоминающий архетипическое сочетание Деметры и Ясона в начале весны прямо на только что засеянной пашне (*Одиссея*, V, 125). Смысл всех этих легенд и церемоний прояснится для нас вполне в процессе анализа структуры аграрной религиозности.

94. Общие выводы. — В рассмотренных нами мифологических и ритуальных комплексах земля оценивается и осмысливается прежде всего с точки зрения ее бесконечной способности приносить плоды. По этой причине Мать-Земля с течением времени постепенно превращается в Мать Семян. Однако следы теллурической теофании никогда не исчезают из образов «Матерей» и теллурических богинь. Например, в облике греческих женских божеств (Немесиды, Эринний, Фемиды) мы узнаем исконные атрибуты Матери-Земли. Эсхил {Эвмениды, I} вначале обращается с молитвой к Земле, а затем — к Фемиде. Правда, Гея в конце концов сменила Деметра, но сознание близости и родства между богиней семян и Матерью-Землей никогда не умирало среди эллинов. Еврипид (*Вакханки*, 274) так говорит о Деметре: «Это — Земля... называй ее, как угодно!»

На смену древним теллурическим божествам приходят божества аграрные, однако подобный процесс не влечет за собой исчезновения всех исконных ритуалов. В «формах» земледельческих Великих Богинь можно различить признаки «владычицы страны», Земли-Матери. Но облик новых богинь очерчивается все яснее, а их религиозная структура становится все более динамичной. Их история начинает обретать особый трагизм; они переживают драму рождения, плодovitости и смерти. Переход от Земли-Матери к Великой Богине — это движение от простоты к драматической сложности.

От космической иерогамии Неба и Земли вплоть до самого скромного обряда — всюду мы встречаем одну и ту же центральную интуицию, возвращающуюся, подобно лейтмотиву: земля производит живые формы, земля — это беспрестанно рождающее лоно. Какой бы ни была конкретная структура религиозного феномена, вызванного к жизни теллурической иерофанией, — «присутствие сакральной сущности», все еще аморфное божество, ясно очерченный божественный образ или, наконец, обычай, обусловленный смутным воспоминанием о подземных силах, — всякий раз мы узнаем здесь материнский удел, неиссякаемую способность к порождению. Иногда, как в Гесиодовом мифе о Гее, это порождение страшное и уродливое, и все же чудовища Теогонии лишь доказывают нам безграничную творческую мощь Земли. А порой не требуется даже уточнять пол этого теллурического божества — всеобщего прародителя. Многие божества Земли, как и некоторые божества плодородия, являются двуполыми (ср. Nyberg, 231, прим. 69 и 72). В таких случаях божество совмещает в себе все силы творения, и этот тип биполярности, эта формула совпадения противоположностей, будет воспринята в самых сложных теоретических построениях позднейших эпох. Любое божество стремится — в сознании тех, кто в него верует — стать всем, вытеснить все остальные религиозные образы, господствовать во всех сферах мироздания. Но лишь немногие из божеств имели, подобно Земле, право и силу действительно стать всем. Возведению же Матери-Земли в ранг высшего, если не единственного божества, воспрепятствовали как ее иерогамия с Небом, так и появление новых аграрных богинь. Следы этого грандиозного процесса отразились в двуполости теллурических божеств. И однако Мать-Земля никогда не утрачивала своих древних атрибутов «владычицы местности», источника всех живых форм, покровительницы детей, а также того «лона», в котором хоронят умерших, дабы они, восстановив свои силы и возродившись, в конце концов вновь вернулись к жизни благодаря святости теллурической Матери.

Примечания. Глава 7.

1. Вспомним, что и в Гесиодовом мифе Кронос оскопляет своего отца; но делает он это по совершенно иным причинам: Уран порождал чудовищные существа, которые прятал затем в утробе Геи. А. Ланг счел возможным интерпретировать греческий миф через миф маори. Последний, однако, представляет собой всего лишь космогонический миф, объясняющий расстояние между Небом и Землей, тогда как уранический миф невозможно понять без учета индоевропейского ритуального комплекса верховной власти (см. Dumézil, *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934).

Глава 8. РАСТИТЕЛЬНОСТЬ. СИМВОЛЫ И ОБРЯДЫ ОБНОВЛЕНИЯ

95. Опыт классификации. — Разбуженная Одним от глубокого сна, чтобы поведать богам о тайнах начала и конца мира, вельва (провидица) говорит (Voluspa, 2, 19):

Помню великанов, появившихся на свет на заре времен,
Тех, от кого некогда родилась и я.

Знаю девять миров, девять стран, скрытых под деревом мира,
Мудро устроенным древом, уходящим корнями в недра земные...
Ведом мне яшень, который зовется Иггдрасиль.

Верхушку его омывают белые водяные пары,
Оттуда стекают капли росы, падающие в долину.
Вечнозеленый, высится он над источником Урд.

(Пер. Wagner, Les poemes mythologiques de l'Edda, 82—84)

Космос представлен здесь в виде гигантского дерева. Этот образ скандинавской мифологии имеет параллели во множестве других традиций. Но прежде чем заняться каждым из них в отдельности, попытаемся бросить общий взгляд на ту область, которую нам предстоит исследовать: священные деревья, растительные символы, мифы и ритуалы. Число подобных памятников весьма значительно, а что касается их морфологического разнообразия, то оно таково, что заставляет отказаться от всех попыток систематической и полной классификации. В самом деле, священные деревья, растительные символы и обряды мы встречаем в истории любой религии, в архаической метафизике и мистике, не говоря уже о народном искусстве и иконографии. Возраст этих памятников, равно как и тех культур, к которым они принадлежат, отличается необыкновенным разнообразием. Вполне

очевидно, что Иггдрасиль или Древо Жизни Священного Писания существовали в совершенно ином культурном контексте по сравнению, например, с обычаем «бракосочетания деревьев» (до сих пор практикующемся в Индии) или же «Майским деревом», которое носят весной в ритуальных процессиях европейские крестьяне. На уровне народной религиозности ритуальное дерево играет ту же роль, которая присуща и символике дерева (насколько ее можно реконструировать по палеовосточным памятникам), однако всего богатства, всей многозначности этой символики указанная функция далеко не исчерпывает. Иногда мы способны с точностью установить центры, из которых шло распространение важнейших концепций и явлений (например, космического Древа или ритуалов растительного возрождения). До известной степени это облегчает классификацию материала, однако проблема «истории» мотивов сама по себе для нашего исследования отнюдь не главная.

Прежде чем пытаться установить — предположим, что это возможно — в каком тысячелетии, в рамках какой цивилизации, благодаря каким факторам распространились те или иные растительные символы, и даже прежде чем выделять конкретные ритуальные комплексы, эти символы в себе заключающие, нам важно знать, какой была религиозная функция дерева, растительности или растительных символов в общей системе сакрального и в религиозной жизни, что открывает нам дерево и что оно обозначает; наконец, до какой степени обосновано наше стремление найти связную и упорядоченную структуру в по видимости столь полиморфной символике дерева. Иначе говоря, мы хотим понять, существует ли внутреннее родство между на первый взгляд столь несхожими значениями «Растительности» в различных контекстах — космологическом, мифологическом, теологическом, ритуальном, иконографическом и фольклорном? Речь здесь, конечно, идет лишь о той связности и упорядоченности, которая могла бы с неизбежностью предстать перед сознанием благодаря самой структуре объекта, которая могла бы обнаружиться для нас — полностью или частично —

независимо от того, на каком уровне рассматриваем мы объект, — будь то уровень народного обряда (например, процессия «майского дерева» в начале весны) или же идеограммы «Космического Древа» в месопотамской скульптуре или ведических текстах.

Ответ на этот вопрос получим мы лишь тогда, когда рассмотрим достаточное число явлений, отобранных среди самых значительных и характерных. Но чтобы не заблудиться в лабиринте фактов, нам следует заранее наметить определенную классификацию — предварительную и условную, разумеется, — того громадного материала, который находится в нашем распоряжении. Оставив в стороне совокупность аграрных обрядов и религиозных значений (их исследованию будет посвящена отдельная глава), мы обратимся к тому, что, пользуясь приблизительной, но удобной формулой, можно назвать «растительными культами», и выделим здесь следующие группы:

а) комплекс камень—дерево—алтарь (жертвенник), представлявший собой реальный микрокосм на самых древних стадиях религиозной жизни (Австралия; Китай — Индокитай — Индия; Финикия — Эгейское море);

б) дерево как образ Космоса (Индия; Месопотамия; Скандинавия и т. д.);

в) дерево — космическая теофания (Месопотамия; Индия; Эгейское море);

г) дерево — символ жизни, неистощимой плодovitости и абсолютной реальности; его связь с Великой Богиней или символикой воды (например, Якса); дерево, отождествляемое с источником бессмертия («Древо Жизни») и т. д.;

д) дерево — центр мира и опора Вселенной (у алтайцев, скандинавов и др.);

е) мистические связи между деревьями и людьми (антропогенные деревья; дерево как вместилище душ предков; бракосочетание деревьев; роль дерева в ритуалах инициации и т. д.);

ж) дерево — символ воскресения растительности, символ весны и «обновления» года (например, «майское дерево»).

Эта беглая и, разумеется, неполная классификация обладает, по крайней мере, тем достоинством, что сразу же обращает наше внимание на общие для всех памятников признаки и черты. Не пытаясь предвосхитить выводы из анализа его материала, мы, тем не менее, можем уже сейчас специально подчеркнуть тот факт, что дерево представляет собой живой Космос, непрестанно возрождающийся, — причем делает это как ритуальным, конкретным способом в мифологическом и космологическом плане, так и чисто символическим путем. Неиссякаемая жизнь равнозначна бессмертию, а потому дерево-Космос способно — на другом уровне — превратиться в дерево «Жизни-без-смерти». А поскольку неистощима жизнь выражает в архаической онтологии абсолютной реальности, то дерево становится в архаическом сознании абсолютной реальностью, символом («центром мира»). Позднее, когда традиционную онтологию (например, в Индии) дополнит новый подход к метафизическим проблемам, стремление духа отделиться от комического процесса, сосредоточившись в своем автономном и самодостаточном бытии, будет описано как попытка «подрезать корни космического древа», иначе говоря — выйти за пределы «видимости», вырваться из сферы образов, у истоков которых стоит неистощимый источник вселенской Жизни.

96. Священное Дерево. — Благодаря каким же мыслительным обобщениям в сознании архаического человека и на основе каких особенностей, присущих структуре дерева как такового, могла возникнуть и утвердиться столь богатая и внутренне связанная символика? Речь здесь идет не о прояснении генезиса какой-то

религиозной идеи, но об открытии самых древних, а потому и самых «чистых» интуиции данной идеи. Несомненно, что для архаического религиозного опыта дерево (или, скорее, определенные деревья) выражает силу, мощь. Следует добавить: представление об этой силе возникает как из восприятия дерева самого по себе, так и из интерпретации его связей с космосом в целом. Природа и символ в архаическом мышлении сосуществуют. В религиозное сознание дерево входит с необходимостью, «навязывает себя» благодаря собственной субстанции и форме, — но эта субстанция и эта форма обязаны своим смыслом и ценностью тому факту, что они утвердились в религиозном сознании, были им «избраны», т. е. «открылись» ему. Ни феноменология религии, ни история религий никогда не смогут игнорировать это единство, это сосуществование природы и символа, которое обнаруживается и обретает ценность и смысл через интуицию сакрального, — а потому мы не вправе говорить о «культе дерева» в буквальном значении этих слов. Дереву никогда не поклонялись только и исключительно как дереву; всякий раз действительным объектом поклонения было то, что «открывалось» через дерево, то, что дерево означало, на что оно указывало. Магические и целебные растения, как мы увидим ниже (§ 111), также обязаны своей силой некоему мифологическому прототипу. Нелль Парро, исследовавший изображения «священного дерева» в Месопотамии и Эламе, писал: «Не бывает культа дерева как такового; за образом дерева всегда открывается какая-то духовная сущность» (*L'arbre sacré*, 19). Другой автор, занимавшийся тем же регионом, приходит к выводу, что в Месопотамии священное дерево является скорее символом, нежели непосредственным объектом культа: «Это отнюдь не копия реального дерева, более или менее украшенная, но совершенно искусственная стилизация, и, как нам представляется, она была не объектом настоящего культа, но скорее символом, наделенным огромной благотворной силой» (*Helene Danthine, le palmier-dattier et les arbres sacres*, 163—164). Эти выводы с небольшими коррективами найдут подтверждение и на материалах других регионов.

Таким образом — и здесь мы вновь возвращаемся к исконным интуициям растительной сакральности — таким образом, дерево становится Религиозным объектом благодаря своей мощи, силе, способности; благодаря тому, что оно обнаруживает, и что его, дерево, превосходит. Но эта сила, эта мощь, в свою очередь, обоснована определенной онтологией: дерево насыщено сакральностью, ибо оно имеет вертикальную форму, растет, теряет и восстанавливает листву, а значит — возрождается («умирает и воскресает») бесчисленное количество раз и т. д. Все эти обоснования восходят к простому мистическому созерцанию дерева как биологической «формы». Но подлинную сакральность дерево обретает лишь вследствие подчинения прототипу, форма которого не обязательно является растительной. Именно благодаря своей силе, мощи, действенности, иначе говоря, благодаря тому, что через дерево открывается некая сверхчеловеческая реальность (являющаяся человеку в определенной форме, приносящая плоды и периодически возрождающаяся), дерево становится священным. Простым фактом своего существования («могущество», «сила») и внутренним законом своего развития («возрождение») дерево воспроизводит то, что для архаического религиозного опыта есть Космос в целом. Дерево, конечно, может превратиться в символ Мира — в этой форме мы и встречаем его в развитых цивилизациях — однако в архаическом религиозном сознании дерево является Вселенной; а если так, то оно не просто «символизирует» Вселенную, но одновременно воспроизводит ее и «резюмирует». Эту первоначальную, исконную концепцию символа, согласно которой символ обязан своим значением, своей действительностью тому, что символизируемая им реальность входит в его состав, сливается с ним, есть часть его самого, — эту концепцию мы рассмотрим детальнее, когда приступим к специальному анализу механизма и функции символа (§ 166).

В данном же месте мы хотим особо подчеркнуть только одно обстоятельство: если целое существует внутри любого

наделенного смыслом фрагмента бытия, то отнюдь не потому, что закон «причастности» (и особенно — в интерпретации Леви-Брюля) истинен, а потому, что любой обладающий смыслом фрагмент реальности воспроизводит целое. Дерево — по-прежнему оставаясь деревом — становится сакральным благодаря обнаруженной им действенности, силе; если же оно превращается в древо космическое, так это потому, что явленное, обнаруженное им в мельчайших деталях повторяет то, что являет, обнаруживает Космос в целом. Чтобы стать символическим, сакральному дереву вовсе не требуется терять свои конкретные, физические признаки и атрибуты (финиковая пальма в Месопотамии, дуб у скандинавов, Ашхаттва и ньягродха в Индии и т. д.). Лишь после того, как определенные стадии духовного развития были превзойдены и остались в прошлом, символ мог отделиться от конкретных форм и приобрести схематический, абстрактный характер (ср. *supra* цитату из книги Э. Дантин).

97. Дерево-микрокосм. — Самые древние из изветных нам «святилищ», как верно заметил Пжилиски (*La participation*, 41), представляли собой микрокосм, а именно пейзаж из камней, вод и деревьев. У австралийцев центры тотемического культа часто располагаются внутри сакрального комплекса камней и деревьев. П. Мус («*Bulletin de la Soc. Francaise de Philosophie*», май-июнь 1937, р. 107) обратил внимание на триптих «дерево—алтарь—камень» в первобытных «святилищах» Индии и восточной Азии. Правда, он выстраивал эти элементы по отдельности во временной последовательности (у истоков святилища, по его мнению, стоял лес, и лишь затем к нему прибавилась совокупность «дерево—алтарь—камень») — вместо того, чтобы усмотреть здесь синхронное существование, как это с полным правом сделал Пжилиски. И действительно, культовый двучлен «камень—дерево» обнаруживается и в других регионах архаической культуры. В доиндийской цивилизации Мохенджо-Даро святилище представляло собой ограду, воздвигнутую вокруг дерева. В эпоху проповеди Будды подобные святилища существовали по всей Индии. Тексты на языке пали нередко упоминают камень или

жертвенник (veyaddi, manco), расположенные рядом с сакральным деревом; они представляли собой центры народных культов божеств плодородия (Якша). Эту чрезвычайно древнюю ассоциацию камня и дерева воспринял и усвоил буддизм. Иногда буддийская *saitya* представляла собой одно лишь дерево без камня, в других же случаях это было рудиментарное сооружение, воздвигавшееся рядом с деревом (ср. многочисленные примеры у Coomaraswamy, *Yaksa*, I, 12 sq.). Ни буддизм, ни индуизм не смогли подорвать религиозное значение архаических святилищ. Великие религиозные системы постбуддийской Индии должны были принимать в расчет эти святилища, а, в конце концов, даже нашли для них место в собственных структурах и тем самым их узаконили.

Подобную преемственность можно обнаружить в Греции и в семитском мире. С минойских времен и вплоть до заката эллинизма рядом со скалой и утесом мы всякий раз встречаем культовое дерево (Nilsson, *Geschichte*, 260). Древние семитские святилища часто состояли из дерева и бетиля (R. Smith, *Lectures*, 3-е изд., III, 187). Впоследствии рядом с жертвенником осталось одно лишь дерево или ашера (очищенный от коры ствол, заменивший зеленое дерево). Жертвенники ханаанейцев и евреев располагались «на всяком высоком холме и под всяким ветвистым деревом» (Иеремия, 2, 20; ср. 3, 6). Тот же пророк упоминает «грех племени Иуды», жертвенники и идолы Астарты, «поставленные ими у зеленых дерев, на высоких холмах» (Иеремия, 17, 1—3). Сакральность дерева еще больше подчеркивалась благодаря материалу и вертикальной форме столбов. Расшифрованная лишь частично надпись на древнем Шумерском памятнике, именуемом «человек с перьями», гласит: «Эннамаз прочно уложил кирпичи, а когда готово было царское обиталище, он посадил рядом с ним дерево, а рядом с деревом поставил столб» (Nell Parrot, *Op. cit.*, 43).

«Святилище» есть микрокосм, поскольку оно воспроизводит космический пейзаж и отражает Целое. Алтарь и храм (или

надгробный памятник, дворец) — позднейшие трансформации исконного «святилища» — также представляют собой микрокосм, ибо они являются центрами мира, находятся в самом сердце Вселенной, будучи своего рода *imago mundi* (§ 143). Идея «центра», идея абсолютной реальности — абсолютной, ибо вмещающей в себе сакральное, — предполагается даже самыми элементарными представлениями о «святилище», в которых, как мы уже видели, неизменно присутствует священное дерево. Камень выражал реальность в высшем смысле слова — неразрушимость и устойчивость — тогда как дерево с его периодическим возрождением открывало человеку сакральную силу в области живого. Там же, где этот пейзаж дополняли воды, последние означали открытые возможности, зародыши, очищение (§ 60). Со временем «микrokосмический пейзаж» сократился, в нем остался лишь один важнейший элемент — дерево или священный столб. В данном случае перед нами сокращение через поглощение других элементов: в конце концов, дерево само по себе стало выражать Космос, вобрав в себя — в статичной форме — «силу» Космоса, его жизнь и способность к периодическому обновлению.

98. Дерево как жилище бога. — Момент перехода от «святилища» — образа микрокосма к космическому дереву, воспринимавшемуся одновременно как «обиталище» божества, превосходно зафиксирован в одном вавилонском заклинании, которое неоднократно переводили ориенталисты (я следую версии E. Dhorme, *Choix de textes*, 98):

В Эриду растет черный Кискану, сотворенный в священном месте;
Лазурное его сияние достигает апсу.

Здесь прогуливается Эа в изобильной стране Эриду,
Здесь место отдохновения для Бау...

Дерево Кискану обладает всеми свойствами и признаками космического дерева: оно находится в Эриду, а значит, в «центре мира», в сакральном месте, т. е. в средоточии реальности (§ 140); блеском своим оно напоминает лазурит, символ космоса (звездная

ночь; ср. Eliade, *Cosmologia babiloniana*, 51 sq.); оно простирается по направлению к океану, который окружает мир и несет его на себе (следует ли понимать это в том смысле, что Кискану тянется в сторону океана концами своих ветвей, иначе говоря, что это «перевернутое дерево» — каким чаще всего и является Космическое дерево?); Кискану — жилище бога плодородия и средоточие начал цивилизации (ремесла, обработка земли, искусство письма и т. д.); это, наконец, место отдыха матери Эа, бойни Бау (божества стад, богатства и земледелия). Кискану можно рассматривать как один из прообразов вавилонского «священного дерева», широкое распространение которого в иконографии древнего Востока — факт весьма характерный. То, что встречающиеся в этих странах образы «священных деревьев» означают нечто большее, чем простой «культ дерева», что они обладают вполне определенным космологическим смыслом, в достаточной степени доказано их местом в сфере иконографии. Священное дерево почти всегда соседствует с эмблемами, символами или геральдическими фигурами, уточняющими или дополняющими его космологическое значение. К примеру, на самом древнем из находящихся в нашем распоряжении памятников, фрагменте вазы, обнаруженной в Муссиане членами миссии Готье, изображается схематическое дерево, окруженное ромбами (Parrot, 22. Мистический смысл ромба можно проследить, начиная с искусства мадленской культуры, ср. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, 124). В месопотамской иконографии дерево обычно окружают звезды, птицы или змеи. Каждая из этих эмблем имеет вполне определенный космологический смысл. Присутствие светил рядом с деревьями бесспорным образом указывает на космологическое значение последних (ср., например, рис. 8—9 у Parrot, воспроизводящие эламские памятники II тысячелетия, а также целую серию вавилонских цилиндров, рис. 21 sq. и т. д.). Архаический набросок из Суз (рис. 12) представляет змею, которая поднялась вертикально, чтобы дотянуться до яблока (данную сцену Toscani отнес к разряду мотивов «змея-дерево», истолковав ее как прообраз известного библейского эпизода).

В иконографии представлены и другие сходные сцены: птица, сидящая на дереве (например, Parrot, рис. 35—36 и т. д.); дерево — солнечный диск — люди в ритуальном облачении рыб (рис. 110, 111); дерево — крылатые духи — солнечный диск (рис. 100, 104 и др.). Мы ограничились лишь несколькими самыми характерными и частотными группами, отнюдь не претендуя на то, чтобы исчерпать все богатство соответствующих месопотамских материалов. Однако космологический смысл, неизменно присущий дереву в упомянутых памятниках, вполне очевиден (ср. также не использованные Parrot материалы, описанные А. J. Wensinck в его любопытной статье *Tree and bird as cosmological symbols in Western Asia*). Ни одну из сопровождающих дерево эмблем нельзя интерпретировать в натуралистическом смысле — по той простой причине, что в сознании жителей древней Месопотамии сама «Природа» была отнюдь не тем, чем является она в нашем опыте и в современных концепциях. Достаточно, например, вспомнить, что для месопотамцев, как и для архаического человека вообще, всякий предмет и всякий сколько-нибудь важный поступок приобретает реальность и силу лишь в той мере, в какой данная вещь имеет небесный прообраз, а данный поступок воспроизводит исконное космологическое деяние.

99. Мировое древо. — Начиная с древнейших текстов (Атхарваведа, II, 7, 3; X, 7, 38 и др.) индийская традиция представляет Космос в виде гигантского дерева. В Упанишадах эта концепция проясняется диалектически: Вселенная — это «перевернутое дерево», чьи корни погружены в Небо, а ветви широко раскинулись под землей.) (Не исключено, что данный образ подсказан способом распространения солнечных лучей. Ср. Ригведа, I, 24, 7: «Наверху его корни, внизу его ветви, пусть же снизойдут на нас его лучи!»). Катха-упанишада (VI, 1) описывает его так: Вечный Ашваттха, корни которого тянутся вверх, а ветви — вниз, это совершенство (шукрам), это Брахман, то, что именуется Не-Смертью. В нем заключены все миры!» С полной ясностью дерево Ашваттха выражает здесь явление Брахмана в Космосе, т. е. Творение как движение по нисходящей линии. Другие тексты

Упанишад подтверждают и уточняют восприятие Космоса как дерева. «Ветви его — это пространство, воздух, огонь, вода, земля» (Майтри-уп., VI, 7). Это космологические стихии, обнаруживающие «Брахмана, имя которому — Ашваттха» (ibid.).

В Бхагавад-гите (XV, 1—3) космическое древо выражает уже не только Вселенную, но и человеческий удел в мире: «Рассказывают, что есть где-то бессмертный Ашваттха; ветви его — внизу, а корни — вверху, листья же его — это гимны Веды; познавший Ашваттху, знает Веду. Его ветви, растущие на гунах, распространяются в высоту и в глубину, почки его — предметы чувства; а внизу ветвятся его корни, связанные а деяниями в мире людей. В этом мире не видим мы ни облика его, ни начала, ни конца, ни размаха... Вначале надлежит сильной рукой аскезы отрубить Ашваттху от могучих его корней, а затем — найти край, откуда нет возврата...» (пер. Senart). Космическое древо символизирует здесь все мироздание, равно как и духовный опыт человека, живущего в мире и не отделившегося от него. Благодаря всему этому, в собственном существе, что совпадает с Космосом или сопричастно ему, человек исчезает, теряется в одном громадном явлении Брахмана. «Подрубить дерево под корень» значит вырвать человека из Космоса, отделить его от «предметов чувственного восприятия» и от «плодов его деяний». Тот же мотив отделения от космической жизни, ухода в себя и сосредоточения в собственной сущности — как единственной для человека возможности возвыситься над собой и освободиться — мы находим в одном месте из Махабхараты. «Начало его — в не-явленном (ayakta; Coomaraswamy, Inverted tree, 20 идентифицирует ayakta с asat, небытием, упомянутом в Атхарваведе, X, 7, 21); оттуда, как из великой и единственной первоосновы, растет ствол, buddhi (разум); внутренние его полости — это протоки для ощущений; космические стихии — его ветви, предметы чувств; его листья, прекрасные листья — это добро и зло dharma-dharmav), а его плоды — удовольствие и страдание. Это вечное Древо-Брахман есть источник жизни (brahma-vrkca) для всех существ ...Кто срубит и сломает Древо оружием

философского знания (ज्ञानेन), кто таким образом будет наслаждаться в собственном Духе, тот уже никогда не вернется...» (Ашвамедха Парва, цит. у Соомарасвами, 20 согласно варианту, использованному Шанкарой в его комментарии к Бхагавад-гите, XV, 1).

100. «Перевернутое» дерево. — Здесь не место заниматься философским истолкованием цитированных выше текстов. Нам вполне достаточно констатировать отождествление Космоса с «перевернутым деревом». Этот мифологической метафизический символ не является единичным, Масуди (Моруг-эль-Дшеб, 64, 6) упоминает сабеистское предание, согласно которому Платон утверждал, что человек — это перевернутое растение, чьи корни тянутся к Небу, а ветви — к Земле (цит. у Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens*, 54). Ту же традицию встречаем мы в эзотерическом иудейском учении: «Древо Жизни растет сверху вниз, и все оно освещено Солнцем!» (Зогар, Беха Алотека, цит. по Соомарасвами, 21). Также обстоит дело и в исламском предании с «Древом счастья», корни которого доходят до последнего Неба, а ветви стелятся под Землей (ср. Wensinck, *Tree and bird as cosmological symbols*, 33; Asin Palacio, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, 2-е изд., Madrid, 1942, p. 235). Данте изображает совокупность небесных сфер в виде кроны дерева, корнями обращенного кверху:

In questa quinta soglia
Dell' albero che vive della cima,
e fruta sempre, e mai non perde foglia

(Paradiso, XVIII, 28 sq.)

«Пятая ветвь» — это сфера планеты Юпитер; «дерево, живущее своей вершиной» — перевернутое дерево. Другой флорентийский поэт, Федерико Фрецци, испытавший влияние Данте, описывает «прекраснейшее древо рая, блаженное растение, которое сохраняет и обновляет жизнь», «корни которого высоко в Небе, а ветви обращены к Земле»:

Su dentro al cielo avea la sua radice
e glu inverso terra i rami spande

(II. Quadriregio, кн. IV, гл. 2,
цит. по А. Graf, Miti, leggende e superstizioni del medio Evo, 1925, p.
157).

Подобную традицию Хольмберг находит в фольклоре Финляндии и Исландии (Op. cit., 55). Каждый год лапландцы приносят в дар богу растительности быка; по этому случаю рядом с жертвенником водружают дерево, причем корень его обращен кверху, а крона покоится на земле (ibidem; ср. Kagarow, Der Umgekehrte Schamanenbaum, 183). У колдунов австралийских племен вирадьюри и камилорои имелось магическое дерево, которое они устанавливали в перевернутом виде. Дерево сжигали, предварительно смазав его корень человеческой кровью (W. Schmidt, Ursprung, Ш, 1930 sq.). В связи с данным обычаем Шмидт упоминает ритуал посвящения у другого австралийского племени, юин (ibid., 757 sq., 806). Юношу, играющего роль покойника, засыпают землей, после чего над ним ставят куст. Когда к нему приближаются неофиты, юноша начинает трясти куст, а затем встает и выходит из «могилы». Согласно Шмидту, куст служи символом небесного Дерева Звезд (ср. также Hentze, Mythes et Symboles, 182 sq.).

101. Иггдрасиль. — Мировое дерево в сочетании с птицами (Hentze, табл. VI), конями или тиграми (табл. VII, VIII, рис. 148) обнаруживается в древнем Китае; там, как и в некоторым других регионах, оно порой сливается с Древом Жизни. Смысл этого слияния прояснится на последующих страницах. Комплекс Мировое Дерево — мифологическое лунное животное мы находим в одном памятнике иконографии майя, где изображен привязанный к дереву ягуар (эта сцена фигурирует в Codex Borbonicus, рис. 149, Hentze). У первобытных племен и на побережье Тихого океана Мировое Дерево, ветви которого достигают третьего и даже седьмого неба (ср. якутскую легенду у Holmberg, 57), играет

центральную роль как в мифах, так и в сфере ритуала. Его часто связывают с мифологическим прародителем, поскольку люди видят в себе потомков предка, рожденного деревом. В другом параграфе мы подробнее познакомимся с верованиями, касающимися происхождения от космологическо-растительного символа.

Образцовым примером Космического Древа является Иггдрасиль. Корни его уходят в недра земли, в страну великанов и в царство мертвых (*Voluspa*, 19; *Grimnismal*, 31). Поблизости расположен чудесный источник Мимир («размышление», «воспоминание»), в котором Один оставил в залог глаз и к которому он постоянно возвращается, чтобы обновить и увеличить свою мудрость. В тех же местах, рядом с Иггдрасилем, находится источник Урд; боги каждый день держат там совет и вершат правосудие. Водой из этого источника Норны поливают Иггдрасиль, чтобы возратить ему молодость и силу. Коза Хейдрун, орел, олень и белка живут среди ветвей Иггдрасиля; у корней его обитает змея Нидхегг, пытающаяся его повалить. Со змеей каждый день сражается орел (этот космологический мотив распространен и в других цивилизациях; ср. *Eliade, Mitul Reintegratii*, 41 sq., 52). А когда Вселенная будет потрясена до самых оснований во время возвещенной вельвой катастрофы — катастрофы, которая уничтожит прежний мир и откроет новую, райскую эпоху, — Иггдрасиль испытает страшные толчки, но сумеет устоять (*Voluspa*, 45-я строфа). Этот катаклизм, предсказанный пророчицей, не приведет к окончательному разрушению Космоса.

Каарле Крон попытался истолковать миф об Иггдрасиле через ветхозаветное Древо Жизни, а Софус Бугг — через предание о кресте Иисуса Христа. Однако обе эти гипотезы неприемлемы, привязывает к Иггдрасилю своего коня, тем трудно поверить, что данный мотив — центральный для скандинавской мифологии — является столь поздним. Хольмберг справедливо указывает (с. 67), что присутствие на дереве Иггдрасиль орла (в библейском предании подобной детали нет) сближает этот космологический

символ скорее с соответствующими североазиатскими типами. Сражение орла со змеей, как и борьба Гаруды с рептилиями, — мотив, широко распространенный в индийской мифологии и иконографии, — является космологическим символом борьбы света и тьмы, противостояния двух начал — солнечного и подземного. Трудно сказать, действительно ли на представление об Иггдрасиле повлияли иудео-христианские элементы, поскольку из тех аналогий, которые обнаруживает Хольмберг между мировым древом скандинавской мифологии и северо-азиатскими вариантами данного образа, строго говоря, отнюдь не вытекает, что первое зависит от последних. Как бы то ни было, Альфред Детеринг (Detering) в своей богато документированной работе *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig, 1939) убедительно доказал, что персонификация Мирового Древа и Древа Жизни в образе дуба прослеживается у индоевропейцев вплоть до доисторических времен и что в любом случае миф этот создали протогерманские племена, обитавшие на территории Северной Европы. Слияние Мирового Древа с Древом Жизни встречается и у германцев. Феномен идентификации сакрального мифологического дерева с вполне определенным ботаническим видом мы уже отмечали (ашхаттва в Индии, финиковая пальма в Месопотамии и т. д.). В случае же с Иггдрасилем автохтонность этой концепции достаточно доказана присутствием ем дуба на доисторических памятниках, устойчивостью и преемственностью мотивов, представляющих сакральное дерево в виде дуба, а также ролью листьев дуба в народном и религиозном декоративном искусстве.

102. Растительные эпифании. — Эпифания божества в дереве — весьма распространенный мотив в палеовосточном изобразительном искусстве; его можно встретить также и во всем индо-месопотамско-египетско-эгейском регионе (ср. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II, 260). Чаще всего изображается теофания бога плодородия. Космос открывается перед нами как явление творческих божественных сил. Так, в Мохенджо-Даро (III-е тысячелетие до Р. Х.) мы обнаруживаем божественную эпифанию

в форме *Ficus religiosa* (Marshall, табл. XII, рис. 18). Схематическое изображение данного дерева заставляет вспомнить о месопотамском сакральном дереве. Следы растительной теофании встречаются даже в ведийских текстах. «О травы! О вы, матери! Вас приветствую я, как богинь!» — провозглашает Яджурведа, IV, 2, 6. Один большой гимн из Ригведы (X, 97) посвящен растениям, и в частности — их целебным и возрождающим свойствам (минимальный набор признаков «Травы жизни» и бессмертия). Та же «вегетативная» теофания служит объяснением и для образа «Владыки растений» Ванаспати, культ которого упоминается в Ригведе (VII, 34, 23; X, 64, 8). Благодаря космическому прообразу, от которого истекают их свойства, травы содействуют родам, повышают производящую силу, обеспечивают плодородие и изобилие. Поэтому иногда мы даже встречаем совет приносить в дар растениям животных (ср., например, Тайттирия-брахмана, II, 1, 5, 3). В Шатапатха-брахмане (IX, 3, 3, 15) схема движения творческой энергии Космоса сформулирована следующим образом: молния — дождь — растения. Сакральное обнаруживается здесь в основополагающем акте обновления растительной жизни.

Превосходным примером теофании в дереве является знаменитый барельеф из Ашшура (Берлинский музей, Parrot, рис. 69), где изображен бог, верхняя часть туловища которого прорастает из дерева. С ним соседствуют «воды, переливающиеся через край» неистощимой чаши, символа плодородия. В египетской иконографии встречается мотив «Древа Жизни», из которого тянутся руки божества, полные даров и льющие из сосуда живую воду (Bergema, *De boom des levens*, рис. 91—93; Marconi, *Riflessi mediterranei*, рис. 41—42). Ясно, что очевидная в этих примерах идея теофании и мотив «Древа Жизни» смешиваются и переплетаются, и процесс этот нетрудно объяснить: божество, являющее себя в Космосе в виде дерева, есть в то же время источник возрождения и «вечной жизни», источник, к которому обращается человек, ибо видит в нем подтверждение собственной надежды на бессмертие. Между отдельными элементами

комплекса Дерево — Космос — Божество существует симметрия, соответствие, связь. Боги, именуемые богами растительности, нередко изображаются в облике деревьев: Аттис — ель, Осирис — кедр и т. д. У греков дерево порой воплощает Артемиду. Так, в Лаконии поклонялись мирту под именем Артемиды Сотеры.

В некоторых случаях изображения Артемиды украшались ветвями. Известна растительная эпифания Диониса, которого порой называли Дионис дендритис (древесный) (Harrison, *Prolegomena*, 425 sq.). Вспомним также священный пророческий дуб Зевса в Додоне, лавр Аполлона в Дельфах, дикую оливу Геракла в Олимпии и т. д. И однако, только в двух местах в Греции подтверждается существование культа деревьев: одно из них — священный платан Елены в Спарте.

Яркий пример растительной теофании мы встречаем в культе индийской (доарийской) богини Дурги. Приводимые ниже тексты сами по себе довольно поздние, однако их народный характер, несомненно, свидетельствует о древности отразившихся в них верований. В Деви-Махатмийя (гл. 92), богиня провозглашает: «А затем, о боги! а затем я стану питать (букв.: поддерживать) весь мир этими растениями, которые дают жизнь и которые появляются прямо из моего тела в пору дождей. Тогда я прославолюсь на земле как Сакамхари («подательница трав» или «та, кто питает травы»), тогда же я убью асуру, именуемого Дургама («олицетворение засухи»). В ритуале Навапатрика («девять листьев») Дургу называют «та, которая живет в девяти листьях» (ср. *Eliade, Yoga*, 107). Соответствующие индийские примеры можно было бы умножить (ср. *Meger, Trilogie*, III, *passim*). К этой теме мы вернемся при анализе других аспектов сакральности дерева.

103. Великие Богини и растительность. — Одним из самых распространенных и устойчивых мифологических комплексов является следующий: Великая Богиня — растительность — геральдические животные — слуги. План настоящего труда позволяет нам коснуться лишь нескольких примеров из

находящегося в нашем распоряжении обширного материала. Соседство Великой Богини с растительными символами служит подтверждением того, что в архаической мифологии и иконографии дерево играет роль неиссякаемого источника космического плодородия и всеобщего изобилия. В доарийских цивилизациях долины Инда (на которые пролили яркий свет раскопки Махенджо-Даро и Хараппы) кон-субстанциальность Великой Богини и растительности представлена образами обнаженных богинь (типа якшини) рядом с *Ficus religiosa* (например, Marshall, I, рис. 63—67) или же растением, выходящим наружу из гениталий богини (*ibid.*, I, с. 52). Весьма многочисленны изображения *Ficus religiosa* (например, табл. XII, рис. 16, 20, 21, 25, 26), как и фигуры обнаженной Великой Богини (*ib.*, табл. I, с. 48, 50), — данный иконографический тип является общим для всей афроазиатской цивилизации вплоть до Египта. Вокруг сакрального дерева стоит ограда, а между двух ветвей растущего посередине этого круга *Ficus religiosa* порой видна обнаженная богиня. Данные иконографии ясно указывают на сакральный смысл святилища и «центра» (§ 142 sq.).

В Индии (J. J. Meyer, III, 195) и во всей Африке (Frazer, *The Magic King*, II, 316 sq.) деревья с млечным соком служат символом божественного материнства, а потому им поклоняются женщины; в то же время их ищут духи умерших, стремящиеся вернуться к жизни. Мотив богиня — дерево, дополнявшийся иногда образами геральдических животных, сохранился в индийской иконографии, откуда — не без воздействия представлений о водной космогонии — перешел в народное искусство, где мы его встречаем до сих пор. Нетрудно понять, какая связь объединяет два эти символа, Воду и Растения. Воды — этоместилище всех зародышей жизни; растение же (корень, стебель, цветок лотоса) — это символ возникновения Космоса, появления форм. Характерно, что в Индии космические символы изображаются возникающими из цветка лотоса. Корневище с цветами обозначает полную актуализацию Творения, «факт прочного утверждения реальности над водами». Соседство воды и цветов с женскими и

растительными мотивами объясняется ключевой идеей неистощимости творения, символом которого служит Мировое Древо, отождествляемое с Великой Богиней.

Это сочетание прочно утвердилось как в ведийской и пуранской космогонии (божество и Вселенная возникают здесь из плавающего по водной поверхности лотоса), так и в индоиранской концепции чудесного растения сомы. Относительно последнего стоит вспомнить, что в Ригведе сома часто изображается в виде источника или ручья (ср. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, 319), но также и в облике райского растения, которое письменные тексты, особенно ведийские и постведийские, помещают в чашу (водный символ, ср. § 61). Подобный полиморфизм становится понятен, если принять в расчет все, с чем связана сома: она обеспечивает жизнь, плодородие, бессмертие, иначе говоря, именно то, что предполагает символика воды и что в символике растений выражено с полной ясностью. Похищение сомы в Махабхарате, I подчеркивает ее двойственную структуру, одновременно водную и растительную: сома описывается как волшебный напиток, и однако здесь же утверждается, что Гаруда «вырывает» (*samutpatya*) ее, как если бы это была трава (XXXIII, 10). То же единство Вода—Дерево встречаем мы в символике Упанишад: «река, не имеющая возраста» (*vijaga padī*: возрождающаяся, обновляющаяся) соседствует с «деревом-основанием» (Кауситаки Уп., I, 3). Оба мистических источника находятся на Небе; там же, на Небе, находится если не конкретная их субстанция, то, по крайней мере, прообраз всех возрождающих и несущих бессмертие напитков — белый хом, сома, божественный мед финнов и пр.

То же сочетание Вода—Дерево встречается в иудейской и христианской традиции. Иезекииль (гл. 47) описывает чудесный источник, бьющий «из-под порога храма» и обсаженный плодовыми деревьями (символично-метафизический смысл вод, источник которых находится «под храмом», а также деревьев совершенно очевиден, поскольку храм расположен «в центре мира», ср. § 142). Космологическое и сотериологическое значение

комплекса Вода—Дерево еще определеннее выражено в Апокалипсисе (XXII, 1—2): «И показал мне ангел чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту, и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов». Библейский его прообраз находится, естественно, в Эдеме: «И произрастил Господь Бог... дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки» (Быт. II, —10). Храм, священное место в высшем смысле слова, соответствует небесному прототипу — Раю.

104. Иконографическая символика. — Связь водных и растительных символов четко прослеживается в индийской космогонии, лежащей в основе декоративного искусства. Кумарасвами (Yaksas, II, 2—3) дает следующую краткую формулу ее центрального мотива: корневище лотоса, покрытое листьями и цветами (*lata-kamma, mala-kamma*), часто несущее на себе или заключающее в себе цветы или животных (ср. *sakunayatthi*); лотос этот растет изо рта или из пупа якши или другого водного символа, т. е. из полной чаши (*pinna-ghata*) или же из открытой пасти макары (слона с хвостом рыбы). Символ «полной чаши» мы обнаруживаем и в других регионах; всякий раз он связан с «растением жизни» или с другой эмблемой плодородия. Так, после эпохи Гудеа «сакральное дерево» исчезает из числа аккадо-шумерских символов, а на смену ему приходит «растение жизни», поднимающееся из сосуда (*Parrot*, 59). «Полная чаша» всегда считается богом или полубогом и никогда не ассоциируется с человеком. В некоторых случаях изображение чаши отсутствует, и вода истекает непосредственно из тела божества (ср. *Van Buren, The flowing vase and the God with streams*, Berlin, 1933, рис. 6, 13). Трудно с большей ясностью представить верование, согласно которому прямым и непосредственным источником жизни и обновления является божественная субстанция, а точнее ее полное откровение, теофания.

Орнаментальному мотиву корневища, растущего из водного символа, в мифологии соответствует пуранское представление о рождении Брахмы. Брахма именуется «лотосорожденным» (abjaḥ), а сам лотос выходит из пупа Вишну (Агни Пурана, гл. 49). Кумарасвами (Op. cit., II, 25) показал ведийскую основу данного представления. Образ возникающего из воды (или из водной эмблемы) лотоса (или корневища) есть сам космический процесс как таковой. Воды здесь символизируют не-явленное, скрытое, пребывающее в зародыше, а образ цветка — творение, манифестацию космоса. Варуна в качестве бога Вод (см. обширные материалы у Meuser, III, 207), дождей и плодородия представлял собой первоначально корень Древа Жизни, источник всего творения (Ригведа, I, 24, 7; ср. Coomaraswamy, II, 29).

105. Великая Богиня — Древо Жизни. — Сочетание Великая Богиня — Древо Жизни было известно и в Египте. На одном рельефе Хатор представлена на небесном дереве (без сомнения, древе бессмертия); при этом она дает пищу и питье душе умершего, т. е. обеспечивает ему загробную жизнь, бессмертие (ср. рис. на с. 58 у Wallis Budge, *From fetish to god in ancient Egypt*). Данный сюжет следует поставить в связь с группой изображений, где фигурируют руки, полные даров богини, или же ее грудь, растущая из дерева, которой она кормит душу покойного. Параллельный ряд составляют изображения богини судьбы, восседающей на нижних ветвях огромного дерева, символизирующего небо; на ветвях начертаны имена фараонов и их судьбы (F. Max Muller, *Egyptian Mythology*, 53). Сходный мотив мы встречаем в алтайских народных поверьях (якуты и т. д.; Holmberg, Op. cit., 97): «богиня веков» у подножия древа жизни с семью ветвями.

Тот же мифологический и культовый комплекс существовал и в Месопотамии. Гильгамеш находит в саду чудесное дерево, а рядом с ним — богиню Сидури («деву»), которая именуется *sabitu*, т. е. «женщина с вином» (Autran, *Prehis-toire du Christianisme*, I,

143). Согласно истолкованию Отрана, Гильгамеш встречается е рядом с виноградной лозой, между тем виноград отождествлялся у древневосточных народов с «растением жизни», а первоначальным шумерским знаком «жизни» был фиговый лист (ib., 142). Это волшебное растение посвящалось Великим Богиням. Богиня-Мать называлась вначале «Матерью-виноградной лозой» или «Богиней-виноградной лозой» (S. Langdon, Tammuz and Ishtar, Oxford, 1914, p. 43). Олбрайт доказал, что в древнейших версиях сказания о Гильгамеше Сидури играла чрезвычайно важную роль (The babylonian sage Ut-Napistim nuqu). Именно у нее Гильгамеш просил бессмертия. Йенсен отождествлял эту богиню с нимфой Каллипсо из Одиссеи (V, 68 sq.). Подобно Сидури, Каллипсо имела облик юной девушки, носила покрывало, была увешана гроздьями винограда, а из жилища ее выходили четыре источника (V, 70); остров Каллипсо был расположен в «пупе моря» (omphalos thalasses, Одис, I, 50); нимфа могла дарить бессмертие героям с помощью небесной амброзии, чем она пыталась прельстить Одиссея (V, 135 sq.).

Каллипсо представляла собой одну из бесчисленных теофаний Великой Богини, которая открывалась в «середине мира», рядом с омфалом, деревом жизни и четырьмя источниками. Виноград же являлся растительным символом бессмертия, подобно тому, как вино в архаических традициях осталось символом молодости и вечной жизни (ср. «живая вода», гаэльский виски, букв. «water of life», перс, maie-i-sheb&b, «напиток молодости», шумер, geshtin, «дерево жизни»; ср. Albright, The Goddess of Life and Wisdom, 276). В Мишне (Санхедрин, 90а) утверждается, что деревом познания добра и зла (Бытие, II, 9) был виноград. Книга Еноха (24, 2), как и сказание о Гильгамеше, определяет местонахождение этого древа-винограда в области между семи гор (Albright, Goddess, 283). Плодов подобного дерева могла отведать богиня-змея Ханнат; они были доступны также Сидури и Каллипсо. Символами мудрости вино и виноград оставались вплоть до весьма поздней эпохи (ср. Притчи Соломона, 8, 19). Однако с поистине удивительной целостностью исконный комплекс «виноград — космическое древо

— древо познания и искупления» сохранился в мандеизме. В этой религиозной системе вино (gufna) является воплощением света, мудрости и чистоты. Прообраз вина (gadmaia) пребывает в высшем, небесном мире. Внутри архетипический виноградный куст состоит из воды, листья его образуют «духи света», а его сучья — частицы света. Именно от него берут начало источники святой воды, которым предназначено утолять жажду людей; бог света и мудрости, Искупитель (Manda d'haiie), также отождествляется с виноградником жизни (gufna d'haiie), виноградник же считается мировым деревом, поскольку он охватывает собой небеса, а виноградины являются звездами (Albright, Op. cit., 266).

Мотив «обнаженная женщина — виноград» Перешел также и в христианские апокрифы. Например, в Вопросах и Ответах (Intrebări și Raspunsuri, СХХVII, поздняя компиляция, переизданная со старославянского на румынский до XVII века) рассказывается о том, как Пилат нашел свою обнаженную жену в винограднике рядом с виноградной лозой, которая возникла из ее одежд, покрытых кровью Христа, и приносила плоды необыкновенным образом. (Данная легенда испытала воздействие сюжета о появлении растений вследствие принесения в жертву божества или насильственной смерти героя; ср. Eliade, *La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»*, 25.)

Комплекс Богиня — Дерево — Гора — геральдические животные часто встречается и в эгейско-греческом регионе. Вспомним большой микенский перстень (ср. Nilsson, табл. 17, 1) с изображением культовой сцены, где богиня, касающаяся рукой своей обнаженной шеи, сидит под Древом Жизни рядом с группой космологических эмблем: Солнце, Луна, воды (четыре источника). Эта сцена очень напоминает один семитский рельеф (Holmberg, рис. 30), изображающий богиню на троне рядом со священным деревом; на руках у нее божественный младенец. На монете из Миры (Ликия) мы видим теофанию богини в дереве (Cook, *Zeus*, II, 681, рис. 620). Среди эгейского материала отметим также золотое кольцо из Мохлоса, на котором изображена богиня в лодке с

деревом и жертвенником (Nilsson, ex. 13, 6), и знаменитую сцену танца перед священным деревом (ib., 13, 5; ср. Persson, *The religion of Greece in prehistoric times*, 36 sq. и рис. 3).

Все эти мифологические и иконографические сочетания отнюдь не случайны и не лишены определенного религиозного и метафизического смысла. Что же означают подобные комплексы — Богиня-Дерево, Богиня-Виноградник — с их непременно окружением из космологических символов и геральдических животных? — Они указывают на то, что данное место есть «центр мира», что именно здесь находится источник жизни, молодости и бессмертия. Деревья символизируют постоянное возрождение Вселенной, в центре же Вселенной мы неизменно встречаем дерево — древо Вечной Жизни или Древо Познания. Великая Богиня — это персонификация неиссякаемого источника творческих сил, глубочайшей основы мира. В сущности она представляет собой лишь мифологическое выражение исконной интуиции того, что сакральность, жизнь и бессмертие находятся «в центре».

106. Древо познания. — Посреди рая находились Древо Жизни и Древо Познания добра и зла (Быт. 2, 9); плоды от этого последнего Бог заповедал не есть Адаму, «ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (ib., 2, 17). Почему Бог не упоминает Древо Жизни? Может быть, оно лишь дублет Древа Познания или, как полагают некоторые ученые (ср. Paul Humbert, *Etudes sur le recit du paradis*, 22 sq.), Древо Жизни «скрыто», «утаено» и становится зримым и, следовательно, доступным только тогда, когда Адам познает добро и зло, т. е. обретает Мудрость? Мы склоняемся ко второй гипотезе. Древо Жизни дарует бессмертие, но добраться до него не так уж просто. Оно «спрятано», «скрыто» — как, например, трава бессмертия, которую ищет на дне океана Гильгамеш, или же его охраняют чудовища, как в случае с золотыми яблоками из сада Гесперид. Сосуществование Древа Жизни и Древа Мудрости не так уж необычно и парадоксально, как это кажется на первый взгляд. Мы находим этот феномен и в

других архаических традициях: по мнению вавилонян, у восточных ворот Неба росли два дерева — Древо Истины и Древо Жизни; а в одном тексте из Рас-Шамра сказано, что Алийян дарует и мудрость, и бессмертие (Humbert, 22).

Змей побуждает Адама и Еву отведать от Древа Познания, уверяя, что плоды его принесут им не смерть, но богоподобие. «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Бытие, 3, 4—5). Будет ли человек подобен Богу только потому, что познает добро и зло, или еще и по той причине, что, став всеведущим, сможет «увидеть», где же находится Древо Жизни, и узнать, как можно достигнуть бессмертия? Библейский текст совершенно ясен: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал, как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Бытие, 3, 22). А значит, человек мог достигнуть бессмертия, лишь вкусив плодов второго дерева — Древа Бессмертия. Почему же тогда змей искушал Адама, подстрекая его отведать от Древа Познания, посредством которого он мог обрести одну только мудрость? Но если змей служил прообразом духа зла и, в этом своем качестве, не мог желать человеку бессмертия, то ему действительно следовало «запретить» человеку приближаться к Древу Жизни. Змей представляет собой препятствие, с которым сталкивается человек в своем стремлении к источнику бессмертия, в поисках Древа Жизни. Данная интерпретация найдет подтверждение в других традициях, к которым мы вскоре обратимся. Но искушение змея могло иметь еще одну причину: он хотел обрести бессмертие для себя (как он его действительно обрел в мифах других народов), и ему нужно было отыскать Древо Жизни, скрытое среди множества деревьев райского сада, чтобы первому вкусить его плодов; вот почему он подстрекает Адама «познать добро и зло»: благодаря своему знанию Адам смог бы ему затем открыть местонахождение Древа Жизни.

«первочеловек (или герой), стремящийся найти бессмертие — Древо Жизни — змей или чудовище, которое охраняет это дерево (или хитростью своей не позволяет человеку отвесть его плодов)» встречается и в других традициях. Смысл этого сочетания (человек—дерево—змей) вполне очевиден: достигнуть бессмертия нелегко; бессмертие заключено в Древе Жизни (или Источнике Жизни), которое находится в каком-то труднодоступном месте (на краю земли, на дне морском, в стране мрака, на вершине необыкновенно высокой горы или в «центре»); дерево охраняет чудовище (или змей); человек, который ценой огромных усилий смог приблизиться к дереву, должен сражаться с чудовищем и победить его, чтобы завладеть плодами бессмертия.

Несомненно, поединок с чудовищем означает «инициацию», посвящение: чтобы получить право на бессмертие, человек должен выдержать «испытания», стать «героем». Тот, кто не в силах одолеть дракона или змея, не получит доступа к Древу Жизни, т. е. не сможет обрести бессмертие. Борьба героя с чудовищем не всегда имеет «физическую» природу. Адам был побежден змеем, хотя не вступал с ним в поединок «героического» типа (в отличие, например, от Геракла): его одолела хитрость змея, который внушил Адаму желание уподобиться Богу, побудил его нарушить божью заповедь и тем самым обрек на смерть. Разумеется, в самом библейском тексте змей не играет роль «защитника» Древа Жизни, но, исходя из следствий искушения, мы вправе приписать ему подобную функцию.

Гильгамешу, герою вавилонского эпоса, повезло не больше, чем Адаму. Он также возжелал обрести бессмертие; в самом деле, удрученный гибелью своего друга Энкиду, Гильгамеш сетует: «Неужели и мне суждено однажды уснуть, как уснул Энкиду, чтобы никогда уже не проснуться?» (фрагмент, цит. у Virolleaud, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis*, 204). Гильгамеш знает, что помочь ему может только один человек на свете — уцелевший после потопа мудрец Ут-напштим, которому боги даровали бессмертие. К его жилищу, которое находится где-то «у впадения рек», и

направляется Гильгамеш. Путь этот долог, труден, усеян многочисленными препятствиями; он подобен всякой дороге к «центру», к «раю», к источнику вечной жизни. Ут-напиштим живет на острове, окруженном водами смерти, но наш герой, в конце концов, преодолевает эту преграду. Правда, перед лицом испытаний, коим подверг его Ут-напиштим, Гильгамеш обнаруживает свое бессилие; ему, например, не удастся выдержать шесть дней и шесть ночей без сна. Судьба его предрешена заранее: он не обретет вечную жизнь и не сможет уподобиться богам, ибо не имеет ни одного присущего богам качества.

Тем не менее Ут-напиштим по просьбе своей жены открывает Гильгамешу тайну: на дне моря существует «полное шипов» (т. е. труднодоступное) растение, которое, если не дарует бессмертия, то, по крайней мере, до бесконечности удлинит жизнь того, кто его отведаст. Привязав к ногам камни, Гильгамеш опускается за ним на дно моря. Обнаружив растение, он обрывает одну ветвь, отвязывает камни и поднимается на поверхность. По дороге в Урук он останавливается у источника, чтобы напиться; в это время привлеченная запахом цветка змея приближается к нему, проглатывает его и таким образом становится бессмертной. Гильгамеш, как и Адам, утратил бессмертие из-за коварства змеи и собственной глупости. Он не сумел выйти победителем из «испытаний», которым подверг его Ут-напиштим; точно также Гильгамешу не удалось сохранить то, что приобрел он благодаря огромной доброжелательности других (вспомним, что Гильгамешу во время его странствий помогали богиня Сабиту, Урнашаби, лодочник Ут-напиштима, сам Ут-напиштим и его супруга). Таким образом, главным противником человеческого бессмертия является чудовище, змея. Задолго до Гильгамеша Этана, легендарный царь Киша, просил Солнце и бога Ану дать ему «траву жизни», чтобы жена его могла родить наследника; он был вознесен на небеса орлом, которого змея с помощью хитрой уловки сбросила в яму. Борьба змеи с орлом является, как мы видели (§ 101), одним из лейтмотивов евроазиатской мифологии.

108. Чудовища и грифоны. — Древо Жизни и возрождения, которое растет на земле, равно как и его небесный прообраз, известны нам и по иранской мифологии. Земная хаома («желтый» хом), которая, подобно some ведийских текстов, воспринималась то как растение, то как источник, произрастает в горах (Ясна, X, 3—4); в начале времен ее посадил на горе Хараити Ахурамазда (ib., X, 10). Прообраз ее пребывает на небе: это небесная хаома, или гаскерена (белый хом), дарующая бессмертие тем, кто ее отведаст; находится она у источника всемирных вод Ардвисура на одном из островов озера Вуракаша среди тысяч других целебных растений (Видевдат, XX, 4; Бундахишн, XXVII, 4). Этот «белый хом» был создан для того, чтобы победить старость. Именно он совершит возрождение Вселенной, за которым последует бессмертие. Хом — царь растений» (Бундахишн, I, 1, 5). «Тот, кто его отведаст, становится бессмертным» (ib., XXVII, 5). На это создание Ахурамазды Ариман ответил тем, что сотворил в водах Вукараша ящерицу, которая должна вредить чудесному дереву Гаскерена (Бунд., XVIII, 2; ср. со змеей Мидхегг, грызущей корень Иггдрасиля). Йима, первочеловек иранской мифологической традиции, был бессмертен (Ясна, IX, 3—5), но, подобно Адаму, утратил бессмертие из-за греха: «он солгал и предался лживым и противным истине помышлениям» (Яшт, XIX, 33—34). Люди смертны и несчастны вследствие грехопадения Йимы (ср. A. Christensen, *Le premier homme*, II, 13 sq.).

Змей соседствует с Древом Жизни и в Других традициях, испытавших, очевидно, влияние иранских мифологических представлений. Салмыки рассказывают о драконе, который живет в море рядом с деревом Замбу, поджидая, когда с дерева упадет лист, который он мог бы проглотить. Бурятам известен змей Абрига, обитающий рядом с деревом в «молочном озере». Согласно некоторым легендам Центральной Азии, Абрига обвивается непосредственно вокруг ствола этого дерева (Holmberg, *Finno-Ugric Mythology*, 356 sq.).

Грифоны или чудовища всегда охраняют пути к спасению, иначе говоря, несут стражу вокруг Древа Жизни или одного из его символов. Чтобы завладеть золотыми яблоками из сада Гесперид, Геракл должен усыпить или убить охранявшего их дракона. Совершил ли это сам герой или, может быть, Атлант (пока Геракл поддерживал вместо него небесный свод), в данном случае несущественно. Важно то, что Геракл, в конце концов, успешно выдерживает героические «испытания» и завладевает золотыми яблоками. Колхидское золотое руно также сторожит дракон, и чтобы завладеть руном, Ясон должен его убить. Змеи «охраняют» все пути к бессмертию, т. е. всякий «центр», всякое вместилище сакральных сил, всякую истинную сущность. Их всегда изображают на кратерах Диониса (Carcopino, La basilique pythagoricienne, 299), в далекой Скифии они стерегут золото Аполлона (Геродот, III, 116), они охраняют сокровища, спрятанные в глубине земли, алмазы и жемчуг — на дне океана, — короче говоря, всякий символ, воплощающий в себе сакральное, дарующий силу, жизнь и всеведение. В баптистерии города Пармы драконы несут стражу рядом с Древом Жизни. Тот же мотив встречается и на барельефе в кафедральном соборе Феррары (Hartlaub, Arcana Artis, 294).

109. Дерево и Крест. — Древо Жизни — прототип всех волшебных растений, которые воскрешают мертвых, исцеляют от болезней, возвращают молодость и т. д. А потому на горе Ошади растут три чудесные травы: «одна из них, бесценная трава, воскрешает умерших, с помощью второй извлекаются из тела стрелы, благодаря третьей заживают раны...» (Рамаяна, Юддха Канда, 26, 6). Самая ценная, без сомнения, это трава мритасамдживани, которая возвращает к жизни. Но существует еще и «великая трава», самдхани, обладающая способностью собирать воедино части тела покойника (Махабхарата, I, 76, 33). Китайские легенды повествуют о чудесном острове, откуда вороны приносят траву, воскрешающую воинов спустя три дня после их смерти. Сходные поверья обнаруживаются в Иране (Coyajee, Shahnameh Legends, 201, 185). Воскрешающую мертвых траву знает и римский мир

(Плиний, *Hist. Nat.*, 25, 5); ее свойства прославляются в легендах всех европейских народов (ср. о македонских румынах, *Sandrea, Iarba Fiarelor*, 20). Когда царь Соломон просил бессмертия у царицы Савской, та рассказала ему о растении, которое находится посреди скал. Соломон встречает «седого человека», старика, шествующего с травой в руке; траву эту старик с радостью отдает Соломону, ибо пока она оставалась у него, он не мог умереть. Впрочем, эта трава приносила лишь бессмертие, но не возвращала молодость (*Wiin-sche, Lebensbaum*, 15 sq.).

Настоящее Крестное дерево воскрешает умерших, а потому его велит искать Елена, мать императора Константина (*Albiruni, Chronology*, 292). Силой своей оно обязано тому обстоятельству, что Крест распятия был сделан из Древа Жизни, Посаженного Богом в Раю (*Wunsche, Op. cit.*, 39). В христианской иконографии Крест часто изображается в виде Древа Жизни (ср. библиографию). На протяжении всего Средневековья во всех христианских странах циркулировало множество легенд о дереве Креста и о путешествии Сифа в Рай. Источником их были «Апокалипсис Моисея», «Евангелие от Никодима», а также «Житие Адама и Евы». Вкратце изложим наиболее популярную версию (ср. *A. Graf, Miti, leggende e superstizioni*, 59 sq.). Когда Адама, прожившего 932 года в долине Хеврона, поражает смертельная болезнь, он отправляет своего сына Сифа к архангелу, стерегущему врата Рая, чтобы испросить «масло жизни от древа милосердия». Сиф идет по следам шагов Адама и Евы (где не растет трава) и, прибыв к Раю, сообщает архангелу о желании Адама. Архангел велит ему трижды взглянуть на Рай. В первый раз он видит воды, из которых берут начало четыре реки, а над ними — иссохшее дерево. Во второй раз он замечает змея, обвившегося вокруг ствола. Посмотрев в третий раз, Сиф увидел, как дерево возносится к небу; на верхушке его сидел новорожденный, корни дерева продолжались вплоть до преисподней (Древо Жизни располагалось в центре Вселенной, а его ось пересекала все три области Космоса). Ангел истолковывает Сифу увиденное и возвещает о грядущем явлении

Искупителя. Он дает ему три семени от плодов рокового дерева, некогда отведенных его родителями, и велит положить их на язык Адама, который через три дня должен умереть. Услышав рассказ Сифа, Адам — в первый раз после изгнания из Рая — засмеялся: он понял, что человечество спасется. После смерти Адама из трех семян, возложенных Сифом на его язык, в долине Хеврона появляются три дерева, которые растут вплоть до времен Моисея. Последний, узнав об их божественном происхождении, пересаживает их на гору Фавор, или Хорев («центр мира»). Там деревья остаются в течение тысячи лет, пока Давид не получает от Бога повеление перенести их в Иерусалим (еще один «центр мира»). После множества других событий (царица Савская отказывается ступить на их ветви ногой и т. д.) эти три дерева сливаются в одно дерево, из которого и был сделан Крест Спасителя. Кровь Иисуса, распятого в центре земли, в том самом месте, где был создан и погребен Адам, падает на «череп Адама» и таким образом «крестит» прародителя человечества, искупая его грехи (ср. Eliade, *Cosmologie di Alchimie babiloniana*, 53).

В одной средневековой немецкой загадке спрашивается о дереве, которое схватывает своими ветвями мир, корнями уходит в преисподнюю, а верхушкой достигает Божьего престола; дерево то и есть Крест. В самом деле, для христиан Крест представляет собой опору, основание мира: *quapropter lignum crucis coeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam*, как пишет Фирмикус Материус (27, 1). В восточных легендах Крест — это мост или лестница, по которым души человеческие восходят к Богу (Holmberg, *Vaum des Lebens*, 133); расположенный в «центре мира», этот объект является точкой связи между Небом, Землей и Адом. В некоторых традициях крестное дерево имеет три яруса, подобно мировому древу, символизирующему семь небес (ср. Cartoijan, *Cartile popolare*, I, 123).

110. Омоложение и бессмертие. — Как и в мифе об «Источнике Жизни», мы встречаем разные представления о силе волшебных трав и плодов: одни омолаживают, другие — приносят долголетие,

а некоторые даже способны даровать бессмертие. Каждое из этих представлений имеет собственную «историю», изменявшую его в соответствии с известными законами, обусловленными духом народа, взаимодействием культур, различными взглядами определенных общественных классов. Например, «растение молодости и бессмертия» совершенно по-разному мыслилось в Индии и в семитском мире. Семиты жаждали бессмертия, вечной жизни, индийцы же искали растение, которое возрождает и омолаживает. Поэтому алхимические и лечебные диеты индийцев продлевают жизнь на многие сотни лет, даруя тем, кто им следует, «силу в общении с женщинами» (балаван стришу). Миф о Чьяване ясно показывает, каким был профанный индийский идеал: не бессмертие, но омоложение. Чьявана договаривается с ашвинами о том, что они его омолодят, он же в благодарность за это даст им сому, божественную амброзию. Ашвины приводят его к «источнику молодости» Сарасвати, выйдя из которого Чьявана становится подобен богам своей юностью и красотой (ср. Шатапатха-брахмана, IV, 1, 5; и др.).

Индиец, принимавший и любивший жизнь, не желал сохранять ее до бесконечности, предпочитая долгую Молодость. С другой стороны, бессмертие как таковое не могло соблазнить мудреца и мистика, который стремился не к постоянному продлению собственного существования, а к освобождению и окончательному отделению от мира; к обретению абсолютной духовной автономии, а не временного бытия, пусть даже и бесконечного по длительности. Те же воззрения мы находим у греков: они желали не бессмертия, но молодости и долголетия. В большинстве легенд, связанных с образом Александра Македонского, последний изумляется тому, что некоторые могут просить бессмертия (ср. Hopkins, *The Fountain of Youth*, 19, 20; Wallis Budge, *Alexander the Great*, 93). Индийский вариант мифа о возрождении и обновлении был известен европейцам не только косвенно, через ислам и семитскую культуру, но и прямо, благодаря сочинениям лиц, побывавших на Востоке. В письме пресвитера Иоанна (1160—1165) говорится о том, что вокруг Рая течет река Инд, что в трех

днях пути от Рая находится некий источник, тот же, кто трижды из него выпьет, останется до конца своих Дней подобным тридцатилетнему мужчине (Hopkins, Fountain, 19). Дель Рис и Петер Маффей утверждают, что индийцы из Бенгалии и Долины Ганга живут по 300—330 лет (ib., 24). Гервасий рассказывает, что Александр Великий, искавший в Индии «Воду жизни», нашел яблоки, продлевавшие жизнь жрецов до 400 лет (ib., 19). Яблоко играет роль возрождающего и омолаживающего плода также и в скандинавской мифологии. Боги едят яблоки и остаются молодыми вплоть до рагнарека, т. е. конца данного космического цикла.

Эти примеры ясно демонстрируют глубокое различие индийского и семитского идеалов, однако каждый из соответствующих мифологических сюжетов, в свою очередь, претерпевал постоянные изменения даже внутри создавших его этнических групп. Духовный уровень мифа, с одной стороны, и уровень легенды, поверья, обычая — с другой, совершенно различны. Народная масса и культурная элита совершенно по-разному воспринимают и интерпретируют один и тот же миф о дарующем бессмертие и возрождение растении. И тем не менее в различных вариантах этого центрального мотива — сколь бы существенны ни были различия, обусловленные духом этноса, мировоззрением общественной группы или частными особенностями его распространения, — без труда обнаруживается глубинное единство структуры. В данном случае за всеми версиями мифа о чудодейственных травах мы находим исходный прообраз: Древо Жизни; реальность, сакральная сила, жизнь сконцентрированы в этом волшебном дереве, само же оно находится в некоем «центре» или же в недоступной области, и вкушать его плодов могут только избранные.

111. Архетип лечебных трав. — Магические и целительные свойства некоторых трав также обусловлены их небесным прообразом или же тем обстоятельством, что впервые их обнаружил некий бог. Ни одно растение не имеет сакральной ценности само по себе: лишь причастность архетипу или

воспроизведение особых действий и выражений, выделяя данное растение из профанного пространства, освящает его. Так, два англо-саксонских заклинания XVI века, произносившиеся обычно во время сбора трав, богатых целебными свойствами, ясно указывают на источник их целительной силы: впервые (т. е. *ab origine*) они выросли на священной горе Голгофа (в «центре» Земли). «Привет тебе, святая трава, произрастающая на земле; в первый раз нашли тебя на Голгофе; ты излечиваешь от любых ран; собираю тебя во имя кроткого нашего Иисуса Христа» (1584 г.). «Ты, вербена, святая трава, ибо в первый раз обрели тебя на Голгофе. Ты исцелила Спасителя нашего Иисуса Христа, закрыв кровоточащие раны его. Во имя Отца, Сына и Святого Духа собираю тебя» (Ohrt, Herba, Gratia Plena, 17; Eliade, La mandragore, 24). Действенность подобных трав объясняется тем обстоятельством, что их первообраз был обнаружен в поворотный момент космической жизни («во время оно») на горе Голгофа. Уврачевав раны Искупителя, они обрели святость. Полезной силой травы эти обладают лишь в той мере, в какой человек, их собирающий, воспроизводит первоначальный акт исцеления. Вот почему одна старая формула заклинания гласит: «Будем собирать травы, дабы приложить их к ранам Спасителя» (Ohrt, Op. cit., 18). Лечебные свойства трав объясняют также тем, что посадило их некое божественное существо. «Кто тебя посадил? — спрашивает торговец лекарственными травами. — Богородица... ради исцеления» (ср. Delatte, Herbarius, 97). Иногда травы эти необходимо собирать «во имя Христа» (*ib.*, 93).

Эти формулы народной христианской магии продолжают чрезвычайно древнюю традицию. В Индии, например, трава Капиттхака исцеляла от импотенции, ибо Гандхарва использовал ее *ab origine* для того, чтобы возратить Варуне мужскую силу. А следовательно, ритуальный сбор этой травы есть, в сущности, повторение действия, совершенного некогда Гандхарвой. «Тебя, траву, которую выкопал некогда Гандхарва для Варуны, утратившего мужественность свою; тебя, траву, поднимающую мужской член, собираем теперь мы!» (Атхарваведа, IV, 4, 1). Сбор

полыни (дамана) сопровождается следующей молитвой: «Будь же благословенна, о Камедева, всех нас обворожившая и ослепившая! Собираю тебя с согласия Вишну и т. д.» (Падмапурана, цит. у J. J. Meyer, Trilogie, I, 48).

Длинное заклинание, фигурирующее в Парижском папирусе (Delatte, 100), указывает на особый статус собираемой травы: «Посеял тебя Кронос, собирала Гера, сохранил Аммон, породила Исида, питал Зевс, ниспосылающий дождь; выросла ты благодаря Солнцу и росе. Ты — роса всех богов, сердце Гермеса, семя первых богов, око Солнца, свет Луны, достоинство Осириса, слава и краса Неба и т. д... Поднимись же сама, как подняла ты некогда Осириса! Восстань, подобно Солнцу! Величием своим равна ты Зениту; корни твои столь же глубоки, как пучина морская и т. д... Ветви твои — это кости Мневиса, цветы — глаз Гора, семена твои — семя Пана и т. д. Я — Гермес. Срываю тебя под защитой доброго Гения, покровительствуемый счастливой Фортунной, в удобный час и в благосклонный для всех день» (Delatte, 100). Трава, к которой обращаются с подобным заклинанием и которую собирают при подобных обстоятельствах, обладает достоинством Мирового Древа: найти ее, значит приобрести качества, заключенные в этомместилище силы, жизни и сакральности. Ясно, что данное заклинание есть продукт эклектической греко-египетской магии и автор его был, несомненно, человеком ученым, но это не дает нам оснований сомневаться в подлинности самого текста: известно, что большинство народных заклинаний и магических формул первоначально были составлены образованными людьми, но в результате длительного процесса «инфантилизации» весьма упростились. Представление о лекарственных травах, способных увеличиться до «космических» размеров, полностью подтверждается самими древними концепциями. Предметы окружающего мира обретают сакральную ценность лишь постольку, поскольку их можно соотнести с неким прообразом из мира небесного.

По мнению христиан, целительная сила лекарственных трав

объяснялась тем, что в первый раз они были обнаружены на Голгофе; в представлении же древних травы были обязаны своими целебными свойствами тому, что впервые их открыли боги. «Прямая буквица, ты, которую впервые нашел Эскулап или кентавр Хирон...», — такое заклинание рекомендуется в одном трактате о лекарственных травах (Delatte, 102). А иногда благотворное действие растения связывалось с тем фактом, что посадило его божество: «Базилик, заклинаю тебя именем верховного бога, тебя породившего...; Клещевина, молю тебя именем всемогущего бога, от которого ты рождена...; Вы, могучие травы, которые сотворила Мать-Земля и даровала всем народам...» (древние тексты цит. у Delatte, 102, 104).

В народной христианской традиции целебные свойства трав также объяснялись тем, что Бог наделил их совершенно особыми качествами. Во Франции произносят следующую ритуальную формулу: «Святая трава, не сеянная и не сажанная, яви нам силу, дарованную тебе Господом!» (ibid., 103). Иногда растение считается божественным; кираниды, например, именуют белую матицу божественной, царицей богов, матерью растений, владычицей земли, неба и воды (ib., 103). Поэтому сбор трав представляет собой особый обряд, совершающийся в условиях ритуальной чистоты, с молитвами и жертвоприношениями, призванными отвести известного рода опасности. Ведь требуется не просто собрать растения, т. е. определенный ботанический вид, но воспроизвести исконный акт (первый сбор данной травы божеством), чтобы получить таким образом субстанцию, насыщенную сакральностью, одну из второстепенных разновидностей Древа Жизни, которое и является источником всякого исцеления.

112. Древо—Axis Mundi. — Мифы и легенды, связанные с Древом Жизни, нередко подразумевают представление о том, что оно находится в середине Вселенной и соединяет Небо, Землю и Ад. Этот мотив мифологической топографии имеет совершенно особый смысл в верованиях северных народов (как германских,

так и алтайских), однако по происхождению своему является, по всей видимости, восточным (месопотамским). Алтайцы, например, знают, что «из пупа Земли растет высочайшее дерево, громадная ель, ветви которой достигают жилища Бай-Ульгена», иначе говоря, Неба (Holmberg, Baum des Lebens, 52). Довольно часто подобное дерево находится на вершине горы, расположенной в центре Земли. Абаканские татары рассказывают о железной горе, на которой растет береза с семью ветвями (ib., 32) — по-видимому, символ семи ярусов неба (идеограмма эта, вероятно, вавилонского происхождения). В шаманских песнопениях васюганских остяков мировое дерево, как и небо, имеет семь уровней; оно пересекает все небесные области, корни же его уходят далеко в глубь земли (ib., 52).

Поднимаясь на небо в ходе своего мистического путешествия, шаман взбирается на семи- или девятиярусное дерево (§ 33). Однако чаще всего он совершает это восхождение по священному столбу, который также имеет семь ступеней и находится, естественно, в центре мира (Holmberg, Finno-Ugric Mythology, 338; Der Baum des Lebens, 26 sq.; Eliade, Le probleme du chamanisme, 33 sq.)- Сакральные столб или дерево представляют собой символы, равнозначные космическому столпу — опоре мира, расположенной в середине Вселенной. У алтайцев к этому космическому столбу, вокруг которого движутся звезды, боги привязывают своих коней. Сходное представление мы находим у скандинавов: Один привязывает своего коня к Иггдрасилю (букв. «конь Одина»). Саксонцы называли этот мировой столб Ирминсуль — *universalis columna quasi sustinens omnia* (Рудольф Фульдский). У индийцев также существовало представление о Мировой Оси; это было Древо Жизни или столб, расположенный в центре Вселенной (A. Coomaraswami, Elements of Buddhist Iconography, 82; P. Mus, Varabudur, I, 117 sq.). Согласно китайским мифам, чудесное дерево растет в середине Вселенной, там, где должна находиться Совершенная Столица. Оно соединяет Девятыя Источники с Девятыми Небесами. Его называют «прямостоящим Деревом» (Кьеу-Му); все, что находится рядом с

ним и стоит под прямым углом к земле, не может отбрасывать тень в полдень (Granet, *La pensee chinoise*, 324). Это космическое древо напоминает Столб — опору мира, «ось Вселенной» (*Axis mundi*) из алтайской и североевропейской мифологий. В этих мифах дерево выражает абсолютную реальность в аспекте нормы, устойчивости, космической опоры. Это точка опоры в высшем смысле, а значит, связь с небом осуществляется только через нее или через окружающую ее область.

113. Мифы о происхождении от растений. — Сходные представления о жизни и реальности, символом которых служит растительность, объясняют то, что можно было бы назвать «мистической связью между деревьями и людьми». Самым ясным типом подобной мистической связи является, очевидно, происхождение человеческой группы, племени от определенного растительного вида. Дерево или куст считается мифологическим предком племени. Обычно это генеалогическое Дерево бывает тесно связано с лунарным культом; мифологический предок, отождествляемый с Луной, мыслится в виде растения. Поэтому некоторые группы миао почитают как своего предка бамбук. Аналогичные поверья мы находим у аборигенов Формозы, филиппинских тагалогов, ялангов (Юннань) и в Японии. У айнов, гулямов и в Корее образ дерева фигурирует в (лунарном) культе предков (Hentze, *Mythes et Symboles*, 158 sq.). Австралийские племена, жившие недалеко от Мельбурна, верили, что первый человек родился от мимозы (Van Genneper, *Mythes et Legendes d'Australie*, 14). Согласно широко распространенному в Индонезии мифу, весь род людской был истреблен потопом; уцелели только двое молодых людей — брат и сестра, чудесным образом спасшиеся внутри тыквы. Несмотря на взаимное отвращение, они сочетались браком, и девушка родила тыкву; из ее семян, посеянных на горе и на равнине, вырос новый человеческий род (Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise*, 120 sq.).

Сходный миф (с неизбежными видоизменениями мотива «предка») мы находим на обширном пространстве вплоть до

Индии. Сумати, жена царя Айдохьи Сагары, которой было обещано 60 000 детей, родила тыкву, из которой вышли 60 000 сыновей (Рамаяна, I, 38; Махабхарата, III, 106, и т. д.). В одном месте Махабхараты (I, 63, ст. 2456) повествуется о том, как Гаутама, сын Сарадвата, родил от пучка тростника двух близнецов, Крпи и Крпа (ср. также J. Przuluski, *Les Empales*, 18). Мотив происхождения некоторых туземных индийских племен мы встречаем и в других памятниках. Удумбара, санскритское название *Ficus glomerata*, означает одновременно и область Пенджаб, и ее обитателей (Przuluski, *Les Udumbara*, 36; «Zalmoxis», III, 30). Одно из племен Мадагаскара называется антаивандрика, букв. люди (дерева) вандрика, а их соседи антаифаси — это потомки банана. «Из этого бананового дерева вышел однажды прекрасный мальчик; за короткое время он стал очень большим и сильным... он имел множество детей и внуков, которые стали предками этого племени; их до сих пор иногда именуют Детьми банана» (Van Genep, *Tabou er totemisme a Madagascar*, 300).

Подобные примеры можно было бы легко умножить. Отметим иранское предание о происхождении первой человеческой пары: когда первопредок Гайомарт пал под ударами духа зла, семя его проникло в глубь земли и, сорок лет спустя, породило растение ривао, в свою очередь, превратившееся в Машйу и Машйану (ср. библиографию в «Zalmoxis», III, 21). Однако в иранской легенде присутствует дополнительный мотив — насильственная смерть Гайомарта. Две наши предыдущие работы (*Ierburile de sub Cruce* и *La Mandragore et les mythes de la «naissance iraculeuse»*, Zalmoxis, III) специально посвящались анализу этой мифологической темы — возникновения растительности в результате насильственной смерти или принесения в жертву гигантского первопредка — а также мифологического мотива появления растений из крови или вероломно умерщвленного бога или героя. К выводам, сделанным в этих работах, мы еще вернемся в другом контексте. Но уже сейчас мы вправе отметить мотив связи между человеком и определенным видом растений; связи, воспринимавшейся как

постоянное взаимодействие, нескончаемый круговорот между человеческой и растительной сферами бытия. Человеческая жизнь, прерванная насильственным образом, продолжается в растении, в свою очередь, последнее, если его срывают или сжигают, порождает животное или другое растение, которое, в конце концов, вновь обретает человеческий облик.

«Теоретическую» основу подобных преданий можно резюмировать так: прежде чем окончательно угаснуть, человеческая жизнь должна исчерпать все возможности творения и воплощения; если ее прерывает внезапная насильственная смерть, она пытается продолжить себя в другой форме — растения, плода, цветка. В подтверждение сказанного приведем лишь несколько примеров. На поле битвы, где пало много героев, вырастают розы и шиповники (*Ierburile de sub Cruce*, 16); из крови Аттиса растут фиалки, а из крови умирающего Адониса появляются розы и анемоны; из мертвого тела Осириса прорастают злаки, растение маат и всякого рода травы и т. д. Смерть подобных богов воспроизводит в определенном смысле космогонический акт Творения земли и неба, которые, как известно, возникли в результате принесения в жертву великана (типа Имира) или самопожертвования бога. Однако в настоящей главе нас более всего интересует мотив кругообращения жизни между этими двумя сферами — растительной и человеческой. Если некое племя происходит от растительного вида, то отсюда следует, что в данном растении заключен источник жизни, а значит, в нем потенциально пребывает и собственно человеческая форма бытия (в виде семян, зародышей и т. п.). Племя варрамунга (северная Австралия) верит, что «дух детей», маленький, как песчинка, находится внутри определенных деревьев, от которых он порой отделяется, чтобы проникнуть через пупок в чрево будущей матери (Spencer, Gillen, *The northern Tribes*, 331). Здесь мы имеем дело с процессом рационализации архаической идеи происхождения от дерева: не только мифологический предок племени рождается от дерева, но и каждый новорожденный прямым и непосредственным образом происходит от конкретной субстанции данного дерева. Отождествляемый с деревом источник жизни и реальности отнюдь

не исчерпал свою творческую силу в один прием, в единственном акте рождения первопредка; он по-прежнему продолжает создавать каждого отдельного человека. Перед нами конкретная и рационалистическая интерпретация мифа о происхождении человеческого рода от первоисточника жизни, который воплощается в растениях. Однако теоретический подтекст подобных рационализированных вариантов мифа остается прежним: глубочайшая реальность и ее созидательные силы концентрируются в дереве (или проявляются через него).

Другие рационалистические версии мифа мы находим в компактной группе верований, согласно которым души предков поселяются в определенных деревьях, откуда затем в форме зародыша проникают в чрево женщин (ср. Frazer, *The Magic King*, II, 26 sq.). В Китае верят, что каждой женщине соответствует определенное дерево: сколько на нем появится цветов, столько у нее будет детей. Бесплодная женщина усыновляет ребенка, чтобы вызвать цветение своего дерева, которое впоследствии сделает ее плодovитой (Hartland, *Primitive Paternity*, I, 148). Для нас в этих обычаях важно представление о связи, о непрерывном круговороте между растительным уровнем бытия (воспринимаемом как неиссякаемый источник жизни) и человеческой сферой: отдельные человеческие существа — лишь «выбросы энергии» одного и того же растительного лона, недолговечные формы, без конца порождаемые преизбытком растительной жизни. Исконная основа, источник «силы» и «реальности» отнюдь не в людях, но в растениях. Человек — лишь эфемерная реализация какой-то новой модальности растительного бытия. Умирая, т. е. покидая собственно человеческий удел, люди возвращаются (в состоянии «духа» или «семян») деревья. В сущности эти конкретные материальные формулы выражают лишь изменение уровня существования. Люди воссоединяются со всеобщим лоном, в очередной раз переходят в состояние семян, вновь превращаются в ростки и зародыши. Смерть — это новый контакт с источником вселенской жизни. Ту же фундаментальную концепцию мы находим во всех верованиях,

связанных с Матерью-Землей и с аграрной мистикой. Смерть не более, чем изменение формы существования, переход на другой уровень реальности, реинтеграция в универсальное лоно бытия. Если же реальность и жизнь выражены в растительных терминах, то возвращение, реинтеграция осуществляются через простое изменение формы; из антропоморфной смерть становится дендроморфной.

114. Превращение в растения. — Мотив связи, взаимодействия между двумя этими уровнями реальности сохранился во многих преданиях, легендах и сказках, которые можно разделить на два класса: а) превращение вероломно умерщвленного человеческого существа в цветок или дерево; б) чудесное оплодотворение цветком или семенами. Указанные мотивы стали предметом достаточно тщательного исследования в наших прежних работах, а потому в данном месте мы ограничимся несколькими примерами. В одной сантальской легенде, опубликованной Боддингом (Bodding, Santali folk Tales, vol. III, Oslo, 1929, 207 sq.), семеро братьев убивают свою сестру, чтобы ее съесть. Только самый младший и самый сострадательный из братьев не решается есть тело собственной сестры и зарывает в землю доставшуюся ему часть. Спустя некоторое время, в этом месте вырос дивной красоты бамбук. Проходивший мимо человек заметил его и решил срубить, чтобы сделать себе скрипку. Но когда он нанес удар топором, вдруг раздался крик: «Остановись! Не руби так высоко! Руби пониже!» Тогда он ударил ближе к корню дерева, и вновь услышал голос: «Остановись! Не бей так низко! Руби выше!» Наконец, после того, как голос прозвучал еще два раза, бамбук пал под ударами топора. Человек сделал из него скрипку, и скрипка играла восхитительно, «ибо внутри нее была девушка». В один прекрасный день девушка вышла из скрипки и стала женой музыканта; братьев же ее поглотила земля.

Этот фольклорный мотив распространен чрезвычайно широко (сюжет о «трех лимонах» по классификации фольклористов; ср. Ierburile, 15). Вкратце его можно изложить следующим образом:

чудесная девушка (или фея) выходит на свет из волшебного плода или же плода, добытого неким героем ценой огромных усилий (гранат, лимон, апельсин); рабыня или безобразная женщина убивает эту девушку и, заняв ее место, становится супругой героя; из мертвого тела возникает цветок или дерево (иногда девушка сначала превращается в птицу или рыбу, которую убивает уродливая соперница, после чего и рождается дерево); из кожуры плода или щепки дерева, в конце концов, появляется героиня. Так, в одной индийской сказке (записанной в Пенджабе) убитая супруга превращается в лилию; самозванка разрывает ее на части, однако из лилии возникает куст мяты, а затем — прекрасное вьющееся растение. В Декане рассказывают легенду о ревнивой царице, которая топит в пруду юную девушку. Оттуда появляется цветок подсолнечника, а когда его сжигают, из пепла вырастает манго (ср. *Ierburile*, 15; *La mandragore*, 34).

Этот сюжет до сих пор столь же популярен и в Европе, хотя здесь он переплетается с мотивами «подменной невесты» и «заколдованной булавки». Как и в азиатском варианте, главная героиня претерпевает несколько метаморфоз. В одной тосканской сказке она превращается в «огромного угря»; его убивают и бросают в клумбу шиповника, после чего угорь становится «шиповником громадной величины», который подносят государю как диковинку. Из шиповника раздается голос: «Осторожнее! Не делайте мне больно!» Государь разрезает шиповник перочинным ножом, и из него целой и невредимой выходит прекрасная девушка. В греческой версии девушка превращается в золотую рыбку, а затем — в лимонное дерево. Какой-то старик берется за топор, чтобы срубить его, и в это мгновение слышит голос: «Бей выше! Бей ниже! Не руби посередине, иначе ранишь девушку!» (E. Cosquin, *Les Contes Indiens et l'Occident*, Paris, 1922, 84—85; *La Mandragore*, 34). Это очень напоминает сантальскую сказку. В румынской сказке «Три золотых граната» цыганка превращает героиню в птицу и велит ее убить; из крови птицы вырастает высокая прекрасная ель (*Saineanu, Basmele romane*, 307 sq.).

115. Отношения человек — растение. — Во всех этих сказках взаимосвязь человек—растение имеет драматический характер; героиня, так сказать, прячется, принимая облик дерева всякий раз, когда ее лишают жизни. Речь здесь идет о временном нисхождении на вегетативный уровень. Она продолжает существовать «тайно», в новой форме. Но в народных сказках сохранился и другой архаический мотив взаимоперехода человек —растение: проглатывание зернышка или вдыхание запаха цветка ради обретения плодовитости. В румынских вариантах сказки «Три граната» жена, получив от святого яблоко, съедает его, после чего производит на свет ребенка (старик, съевший яблоко, дарованное ему в Страстную Пятницу, видит, как из его бедра рождается девушка; Saineanu, Basmele, 308, 309). Один из классических примеров литературной обработки этого мотива мы находим в Пентамерсне, II, 8, где рассказывается о юной девственнице, которая забеременела оттого, что съела листок с розового куста. У Овидия зафиксировано предание, согласно которому Юнона родила Марса без помощи Юпитера: к ней прикоснулась цветком богиня Флора. Немало примеров зачатия от небесных цветов собрал в своей книге Пенцер (см. библиографию).

Мотив взаимоперехода человек—растение, который фольклор сохранил в драматической форме, существует в верованиях многих народов. В Мекленбурге плаценту новорожденного закапывают в землю рядом с молодым плодовым деревом; в Индонезии в том месте, где зарыта плацента, сажают дерево (Van der Leuw, Phanomenologie der Religion, 38). В этих обычаях отразилось представление о мистической связи между ростом дерева и ростом человека. Иногда это может быть связь между деревом и целым народом. Например, папуасы верят, что если будет срублено некое дерево, все они до единого умрут (Nyberg, Kind und Erde, 77). Долганские шаманы, ощутив в себе призвание к магическому искусству, сажают дерево; после их смерти дерево вырывают из земли. Другие алтайские племена (гольды, орочи, ороки) верят, что от подобного дерева зависит жизнь самого шамана. Юракские шаманы (район тундры к северу от Тобольска)

поручают охрану дерева двум сжадаи (идолам), ибо если дерево погибнет, они тоже умрут (Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, 480—481; Emsheimer, *Schamanentrommel u. Schamanenbaum*, 168). В Европе после появления на свет наследного принца до сих пор сажают липу. На архипелаге Бисмарка по рождении ребенка бросают в землю семена кокоса; когда дерево приносит первые плоды, ребенка причисляют к разряду взрослых; мана туземного вождя растет сообразно крепости и величине дерева (Van der Leuw, *Op. cit.*, 38). Мистическое родство человека и растения представляет собой хорошо известный мотив мирового фольклора: увядание или падение цветов определенного вида растения означает, что герою грозит смерть или некая опасность. Другие народные поверья предполагают миф о происхождении людей от деревьев; так, в гессенском городке Нирштейн росла огромная липа, «обеспечивавшая детьми всю округу» (Hartland, I, 43). В Абруццах говорят, что новорожденные появляются из щели в виноградной лозе (*ib.*, 44).

116. Возрождающее дерево. — Дерево является также покровителем новорожденных; оно помогает при родах и, подобно Земле, заботится о маленьких детях. Нижеследующие примеры ясно продемонстрируют аналогию между сакральностью Земли и сакральностью Растительности. В сущности, дерево — это еще один образ Жизни и неисчерпаемой реальности, выражением которых является также и Земля. В основе всех верований, имеющих отношение к вегетативному или теллурическому происхождению, а также к тому покровительству, которое оказывают новорожденным Дерево или Земля, мы находим непосредственное восприятие и «теорию» глубочайшей реальности, первоисточника Жизни, изначального вместилища всех форм бытия. Земля и возникающая из нее Растительность обнаруживают себя как сущее, как существующее в качестве живого, того, что беспрестанно возрождается через безостановочный процесс полигенезиса. Приближение или прикосновение к дереву, как и прикосновение к земле, — это

благотворный акт, увеличивающий силу и плодovitость. Лето разрешилась Аполлоном и Артемидой, стоя на коленях на лугу и касаясь рукой священной пальмы. Царица Маха-Майя родила Будду под деревом сала, крепко сжимая одну из его ветвей. Энгельманн (*Die Geburt bei den Urvolkern*, Wien, 1884, 77 sq.) и Ниберг (*Kind und Erde*, 207 sq.) собрали обширный этнографический материал, демонстрирующий нам, сколь распространенным был обычай разрешаться от бремени у подножия дерева или поблизости от него. Самого факта появления на свет возле источника Жизни и исцеления достаточно, чтобы обеспечить новорожденному лучшую участь: он будет избавлен от болезней и несчастий, станет недосыгаем для злых духов и т. д. Его рождение (как и в случае родов непосредственно на земле) является в определенном смысле рождением *per proximi*; истинная мать ребенка — растительность, и она непременно о нем позаботится. В связи с этими поверьями следует отметить известный с древних времен и до сих пор сохраняющийся в народной среде обычай — тотчас же после рождения растирать младенца травами, зелеными ветками или соломой (Nyberg, 210 sq.). Непосредственный контакт с воплощениями Силы и Жизни непременно принесет новорожденному пользу. Архаическую колыбель составляли зеленые ветви и колосья; например, Диониса тотчас же после рождения положили в корзинку (*liknon*), предназначавшуюся для первых плодов нового урожая; точно также поступали в Древней Греции со всеми младенцами (ср. Mannhardt, *Myth. Forschungen*, 369; Dietrich, *Mutter Erde*, 101—104). Подобный обычай существует в современной Индии (Hasting, *Encycl. Rel. Ethics*, II, 682) и в некоторых других регионах (Frazer, *Spirits of the Corn*, 5—11). Ритуал этот чрезвычайно древний: в шумерских гимнах рассказывается о том, как только что родившегося Таммуза положили в корзину, предназначавшуюся для собранных в поле злаков (A. Jeremias, *Handbuch*, 345; *Allgemeine Religions-geschichte*, 219).

Помещение больного ребенка в дупло дерева подразумевает второе рождение, а значит, восстановление сил (Mannhardt, *Wald-*

и. Feldkulte, I» 32). В Африке и в Синдхе больное дитя выздоравливает, проходя между двумя связанными между собой деревьями: его болезнь остается в Деревьях (Nyberg, 216). Подобный обычай существует и в Скандинавии, где не только дети, но и заболевшие взрослые исцеляются, проходя через отверстие в дереве. Способствующие плодородию и плодовитости растения, как и лекарственные травы, обязаны своей действенностью тому же началу — Жизни и Силе, воплощенным в растительности. Незаконных детей евреи называли «дитя трав», румыны называют их «детьми цветов». Аналогичные выражения мы находим и в других местах (например, у аборигенов Новой Каледонии). Некоторые травы обладают оплодотворяющей способностью: Лия родила сына от Иакова благодаря мандрагорам, которые нашел в поле Рувим (Бытие, 30, 14 sq.). Все эти чудодейственные и лекарственные травы — лишь ослабленные и рационализированные варианты мифологических прототипов — травы, воскрешающей мертвых, травы вечной молодости, травы, исцеляющей от всех болезней.

117. Бракосочетание деревьев. — Другая церемония, в которой отразилось чувство родства между людьми и растениями, называется «бракосочетание деревьев». Этот обычай распространен в Индии (ср. Frazer, *Esprits des bles*, фр. пер., II, 223), он встречается и среди некоторых групп цыган (например, в Трансильвании). Данный ритуал совершается тогда, когда женщина после нескольких лет замужества все еще не может родить. Выбрав благоприятный день и час, супруги отправляются к пруду и сажают по дереву: жена — молодую смоковницу, муж — манговое дерево. Посадка деревьев совершается как настоящий обряд, с предшествующими омовениями и т. д. Жена привязывает ствол дерева Вепу к стволу «мужского» дерева Арасу, поливает их водой из пруда, после чего вместе с мужем совершает 3, 27 или 108 прадакшина (ритуальных круговых движений по часовой стрелке). Если одно из деревьев засохло, то это дурной знак, а потому принимаются всевозможные меры, чтобы обеспечить их нормальный рост: деревья окружают особой изгородью и т. п.

Считается, что их брак оказывает воздействие на плодovitость жены. Через некоторое время эти деревья становятся предметом поклонения, в особенности, если рядом с их скрещенными стволами кладут нагаккаль, выбитое на камне изображение двух сплетенных кобр (Boulnois, Le Caducee, 8 sq.).

Данный обычай, весьма широко распространенный в Индии, предполагает веру в то, что брачный союз двух растений разных видов способен оказывать влияние на плодovitость женщин. В других районах Индии деревья вступают брак одновременно с людьми. В Пенджабе, если мужчина в третий раз женится, празднуют свадьбу бамбука (*асасiа arabica*) или *Asclepia gigantesca*. В Непале каждая девушка племени невари в юном возрасте выходит замуж за дерево бел, после чего ее супруга бросают в воду (Nyberg, 01). Брачные отношения между деревьями уславливаются и с другими целями, например, ради благополучия и процветания общины в целом. Параллель к ритуалу «брака деревьев» представляет следующий обычай: в первые ночи после свадьбы между молодоженами кладут палку (данда) с дерева Удумбара, символизирующего полубогов — Гандхарв, которые, как известно, пользовались *jus primae noctis* (ср. Meyer, *Trilogie*, III, 192, sq.)- Считается, что сакральная (эротическая и оплодотворяющая) сила Гандхарв, заключенная в этой палке, сочетается с женой прежде, чем это делает ее супруг.

118. «Майское дерево». — Мы видели, каким образом деревья или растительность всегда воплощают неисчерпаемую силу Жизни, которая в архаической онтологии равнозначна абсолютной реальности, «сакральному» в высшем смысле слова. Дерево служит символом Космоса; в древесном облике обнаруживает себя божество; в травах и деревьях концентрируются плодородие, изобилие, удача, здоровье, а также — на более высокой стадии — бессмертие или вечная молодость; от определенного вида растений происходит человеческий род; в растительных формах находит прибежище человеческая жизнь, прерванная до срока хитростью или коварством, — одним словом, все, что есть, все

живое и творящее, пребывающее в состоянии непрерывного обновления, все это выражается с помощью растительных символов. Космос представляли в виде Дерева, ибо, как и это последнее, он периодически возрождается. Весна означает воскресение вселенской жизни, а следовательно, и жизни человеческой. Через этот космический акт все сотворенное вновь обретает свою изначальную мощь. Жизнь воссоздается целиком, все начинается сначала, одним словом, повторяется исконный акт космического Творения, ибо всякое восстановление есть второе рождение, возврат к той мифической эпохе, когда в первый раз возникла восстанавливающаяся ныне форма.

Идея возрождения человеческого коллектива через деятельное соучастие в воскресении растительности, а значит, в возрождении Космоса, лежит в основе многих ритуалов. В европейских народных традициях сохранились следы или фрагменты архаических обрядов, призванных ускорить приход весны (торжественное шествие со специально украшенным деревом). В Европе до сих пор существует обычай, в соответствии с которым весной, в начале лета или на Иванов день из лесу приносят дерево и водружают его в центре деревни; иногда крестьянин отправляется в лес, чтобы нарезать зеленых веток и развесить их в собственном доме, обеспечив тем самым благоденствие своего семейства. Эта традиция называется «Майское дерево» или «Майский шест» (May-pole) (Mannhardt, Wald und Feld Kulte, I, 312 sq.; Frazer, The Magic King; Golden Bough, сокр. изд., 120 sq.). В Англии 1-го мая молодые люди или девочки, украшенные венками из цветов и ветвей, ходят от дома к дому, распевая песни и требуя подарков. В Вогезах подобная церемония имеет место в первое воскресенье мая. В Швеции во время летнего солнцестояния в домах устанавливают «майский шест» (maj stanger); обычно это сосны, очищенные от ветвей и украшенные искусственными цветами, игрушками и т. п. Всюду, где существует этот обряд (от Шотландии и Швеции до Пиренеев и славянских стран), «майский шест» представляет собой повод для коллективных увеселений, которые заканчиваются пляской вокруг шеста. Главную роль

играют обычно дети и молодые люди. Это праздник весны, но он, как и всякое действо подобного рода, в той или иной степени обладает чертами оргии (§ 137).

В своей *Anatomie of Abuses* (London, 1583) английский автор-пуританин Филипп Стаббер (Stubber) с негодованием осуждает эти языческие пережитки. Ибо, говорит он, молодые люди обоего пола проводят ночь в лесу с Сатаной вместо Бога, а когда они приносят в свою деревню «майский шест» («this stinkyng ydol rather»), все принимаются танцевать вокруг него отвратительные языческие пляски. Только третья часть девушек возвращается домой «undefiled» (цит. по Frazer, *The Magic King; The Golden Bough*, 123). Вопреки всем церковным осуждениям празднество «майского дерева» по-прежнему существовало, глубокие социальные преобразования не сумели его уничтожить, они лишь дали ему новое имя. В Перигоре и во многих других местах майское дерево становится символом Французской революции; его называют «деревом Свободы», но крестьяне по-прежнему водят вокруг него старинные хороводы, унаследованные от предков (A. Mathiez, *Les origines des cultes revolution-naires*, 1904, 32). 1-е мая отмечается теперь как день труда и свободы; в сознании современного человека этот праздник отчасти сохраняет черты мифа о восстановлении и улучшении коллективного благополучия; мифа, характерного для всех традиционных обществ.

Во многих районах по случаю торжественной установки «майского шеста» прошлогоднее дерево сжигают (Mannhardt, 177 sq., 186 sq.). Истребление дерева огнем — ритуал, также, очевидно, символизирующий возрождение растительности и обновление года, поскольку в Индии (Mejer, I, 101) и в классической древности (Liungman, *Euphrat-Rhein*, II, 1027) в начале года принято было сжигать дерево. Празднование нового года, истребление дерева огнем нередко сопровождаются оргиями, как, например, у бияров из Соединенных Провинций (Агра и Удх), которые сжигают дерево самали, а затем предаются коллективной оргии (Crooke, *The Holi*, 59; др. примеры, Meyer, I, 101). Зола этого дерева увеличивает

плодородие почвы, защищает от болезней, от сглаза, от злых духов (Индия, Crooke, 63; Meyer, 107). В Европе зола сожженного «майского шеста» а также горящие головешки разбрасываются по полям во время Карнавала и на Рождество, Увеличивая таким образом урожай.

Все это становится понятным, если учесть, то речь здесь идет об одном и том же ритуальном комплексе — возрождении растительности и возрождении года (вспомним, что у многих народов Древнего Востока год начинался 1-го марта). Магические и оплодотворяющие свойства жертвенного дерева приписываются золе и угольям (ср. богатые материалы у Meyer, I, 157); «силой» своей они обязаны сходству с прообразом (зола дерева, ритуально сжигаемого в начале года, в мае, на Иванов день и т. д.). Деревья или ветки, сжигаемые в ходе церемонии, обретают свою действенность через простое возвращение в потенциальное состояние, в состояние «семени», достигаемое посредством кремации; «сила», выражаемая или олицетворяемая деревом и уже не способная обнаружиться внешне, в ясной и четкой форме, сосредоточивается в золе или в углях. Символом прихода «Мая» часто служит не только дерево или шест, но и украшенные цветами и листьями антропоморфные изображения и даже вполне определенные лица, воплощающие силу растительности или одно из ее мифологических проявлений. Так, в северной Баварии устраивают следующую торжественную процессию: в деревню вносят дерево Вальбер, а также юношу в костюме из соломы, которого также называют «Вальбер». Дерево устанавливают напротив трактира, и вся деревня пляшет вокруг него; молодой Вальбер — это лишь антропоморфный дублет сил растительности. Точно также совершается этот обряд и у славян Каринтии, которые в день святого Георгия украшают дерево и при этом покрывают зелеными ветками юношу («зеленого Георгия»). После танцев и песен, непременно сопутствующих всякому празднику весны, изображение «зеленого Георгия» или даже самого юношу, исполняющего эту роль, бросают в воду. В России дерево исчезло из церемонии, «зеленый Георгий» — это лишь юноша в зеленом

наряде. В Англии во время майского праздника трубочист «Jack-in-the-green», украшенный листьями и плющом, танцует перед другими трубочистами (Frazer, *The Magic King; The Golden Bough*, 126— 129). После танцев трубочисты собирают пожертвования у зрителей.

Впрочем, просьбами о подарках завершаются все майские церемонии. Группы, обходящие деревню с ветками и цветами, — будь то торжественные шествия с изображениями цветов или же молодые люди, олицетворяющие растительность, — собирают приношения в каждом доме (при этом даже сами подарки носят вполне традиционный характер: яйца, сушеные фрукты, определенного рода пироги и т. п.). Тем же, кто жадничает, принято грозить в прозе и стихах, используя традиционные формулы (им не дожидаться доброго урожая, их сады не будут плодоносить, не зацветут их виноградники и т. д.). Право бранить скупых односельчан группа молодежи присваивает себе, во-первых, в качестве посланника и представителя растительного мира, ведь их скупость вредит всему коллективу, ибо в драматический и важный момент прихода весны жизненная субстанция, пища, должна циркулировать внутри общины свободно и щедро, магическим образом содействуя круговороту космических запасов жизненной субстанции (зелень, стада, урожай). Во-вторых, группа, возвещающая благую весть о возрождении растительности, сознает себя исполнительницей обрядового действия, полезного для коллектива в целом, и эта миссия требует награды: данная группа раньше всех односельчан видит весну, приводит ее в деревню, демонстрирует ее остальным, «подгоняет» ее песнями, плясками и обрядами.

119. «Царь» и «Царица». — В некоторых районах приход «Мая» — это повод для всевозможных состязаний, выбора самых прекрасных пар («король» и «королева» и т. д.), ритуальных поединков и т. п. Все эти церемонии и испытания, даже если исконный их смысл был каким-то иным, призваны теперь укреплять и стимулировать силы природы. Обычно праздник

начинается бегом к шесту или состязанием молодых людей, каждый из которых стремится первым взобраться на его вершину. Ограничимся несколькими примерами. В Саксонии подобная церемония имеет место 1-го мая или в Троицын день; сначала из леса приносят молодые деревья, чтобы украсить ими дома, затем в центре деревни торжественно устанавливают «майское дерево». Его очищают от ветвей, оставив лишь несколько на самой верхушке, куда вешают подарки (сосиски, яйца, пироги). Подарки предназначаются тому из юношей, кто сумеет взобраться на верхушку дерева или, в других местностях, тому, кто первым добегит до «майского шеста». Иногда устраиваются скачки (Frazer, *The Magic King*, фр. пер., II, 59 sq.). Победителей носят на руках и торжественно чествуют, а в старину самые красивые девушки награждали их красной материей.

В Силезии победителя конных бегов называют «королем Троицына дня», а его невесту, соответственно, «королевой». Тот же, кто прискачет последним, должен играть роль шута. Кроме того, он обязан до прибытия «короля» съесть тридцать булочек и выпить четыре литра водки. «Короля», с короной на голове и майским букетом в руке, сопровождает в торжественной процессии вся деревня; в конце концов его доставляют к трактиру. Если шут смог выпить и съесть все, что положено, и после этого оказался в состоянии встретить «короля» приветственной речью и кружкой пива, то за него платит «король», в противном случае за все съеденное и выпитое платит сам шут. После богослужения процессия, с «королем» и шутом во главе, вновь выступает в путь; она останавливается перед каждым крестьянским домом, собирая подношения натурой и деньгами (формула просьбы: «чтобы купить мыла и вымыть бороду нашему шуту»). Обычай позволяет «кавалерам из королевской свиты» брать любую еду, которую найдут они в доме, кроме той, что хранится под замком. Затем шествие направляется к жилищу невесты «короля», именуемой «королевой Троицына дня»; ей делают подарки. Король имеет также право поставить майское дерево перед домом своего господина, где оно остается до следующего года. В конце концов

все собираются в трактире, и «король с королевой» открывают «бал» (Dreschler, Sitte u. Brauch, I, 125—128; Fra, The Magic King, фр. пер., II, 79).

120. Сексуальность и растительность. — В других странах (например, во Франции, Англии, Чехии) обычай требует с самого начала избирать «майскую королеву». Однако в большинстве европейских народных традиций сохраняется под различными названиями исконная пара: король и королева, господин и госпожа, жених и невеста, возлюбленные (как, например, в Сицилии и на Сардинии). Несомненно, здесь перед нами видоизменившийся образ молодой пары, которая в прежние времена пробуждала творческие силы природы, сочетаясь ритуальным браком прямо на пашне и воспроизводя таким способом космическую иерогамию Неба и Земли (об аграрных цивилизациях см. § 135). Именно эти пары всегда шествуют во главе процессий, которые носят от фермы к ферме «майское дерево» или изображения растений, собирая подарки. Нередко их воспринимают как супружескую чету, но в других традициях и на других уровнях культуры церемониальная пара утрачивает свой исконный смысл (иерогамия), поглощаясь ритуалом оргии. Однако в некоторых случаях нелегко с точностью определить, в какой мере данный обряд является элементом комплекса эротических представлений или аграрно-теллурической системы верований. Жизнь открывается как нечто целостное и единое; разные уровни космического бытия внутренне взаимосвязаны (Луна — женщина — земля; небо — дождь — мужчина) и даже совпадают в определенных центрах (например, все космологические атрибуты Луны, Ночи, Вод, Земли, семян, рождения, обновления, воскресения и т. д., нередко присутствующие потенциально в женщине, могут актуализироваться и усиливаться посредством женских ритуалов или иерогамий). А значит, мы должны постоянно помнить об этом единстве, из которого отчасти вытекает всякий отдельный ритуал, и которое лежит в основе их всех. Растительные же культы в особенности требуют интерпретации с учетом исконных биокосмологических представлений, которым

обязаны они своим смыслом и существованием. Нередко их «полиморфизм» есть лишь современный оптический обман: в сущности они проистекают из одной древнейшей онтологической интуиции (действительное бытие — не только то, что сохраняется бесконечно долго, равное самому себе, но также и то, что претерпевает эволюцию, становится в органических, но при этом периодически сменяющих одна другую формах) и направлены к общей цели — обеспечить возрождение сил природы.

Так, например, когда на некоторых островах Амбоины насаждения гвоздичных деревьев приходят в упадок, местные жители отправляются к ним совершенно раздетыми и, пытаясь вернуть им плодovitость, восклицают: «Гвоздики! Гвоздики!» У баганда (Центральная Африка) женщина, родившая двойню, в силу этого доказательства своей плодovitости становится средоточием творящей силы, способной делать плодovitыми банановые деревья. Лист банана, помещенный между ее ног и отодвинутый в сторону мужем характерным для супруга движением, приобретает столь исключительные свойства, что начинает пользоваться необыкновенным спросом у фермеров из соседних деревень и продается по высокой цене (Frazer, *The Magic King*, фр. пер., II, 89 sq.; *Golden Bough*, 135). В обоих примерах мы имеем дело с приложением форм человеческой сексуальности к растительной жизни; приложением гротескным, чрезмерно конкретным, ограниченным «индивидуальными объектами» (отдельные растения, определенные женщины), а не с магической проекцией этих форм на «целое», т. е. на жизнь в единстве и полноте ее проявлений.

Эти особые случаи лишь подтверждают теоретический принцип, лежащий в основе иерогамии, весеннего бракосочетания молодых пар на полях, состязаний в беге, скачек, всевозможных соревнований, пробуждающих и стимулирующих растительные силы во время весенних и летних празднеств, ритуалов майских «короля» и «королевы» и т. д. Всюду мы находим стремление в максимально широких масштабах содействовать круговороту

космической и прежде всего растительной энергии. Как мы уже видели, с помощью обрядов и иерогамий не всегда именно человек стимулирует растительность; напротив, часто сама растительность стимулирует человеческую плодovitость (например, брак деревьев; оплодотворение через плоды и семена, тенью дерева и т. д.). На всех уровнях космоса пульсирует один и тот же замкнутый круговорот жизненной субстанции, однако субстанцию эту можно концентрировать сообразно нуждам человека и направлять в определенную точку (женщина, растительность, животные). Впоследствии это обращение жизненной субстанции и сакральных сил между различными биокосмическими сферами; обращение, которым человек руководит ради своей ближайшей, непосредственной выгоды, будет использовано в качестве наилучшего способа обретения бессмертия или «спасения» души (ср. греческие и восточные мистерии).

121. Представители растительности. — В праздниках растительности, как они сохранились в европейских традициях, существенным моментом является не только ритуальная установка, демонстрация дерева, но и освящение, благословение начинающегося нового года. Мы сможем это лучше понять из нижеследующих примеров. Различные изменения, которым подвергался календарь в ходе истории, иногда скрывают от нас исходный мотив возрождения, «нового начала», присутствующий в бесчисленных обычаях, связанных с весной. Совершенно ясно, однако, что появление растительности указывает на новый этап, новый период времени: с каждой весной растительная жизнь возрождается, «начинается снова». В некоторых традициях вполне очевиден общий источник этих двух ритуальных комплексов — установки майского дерева и начала нового «времени». Во многих деревнях, к примеру, существует обычай «убивать» майского «короля», символизирующего и стимулирующего растительную жизнь. В Саксонии и Тюрингии группы юношей идут на поиски прячущегося в лесу «дикаря», покрытого одеждой из листьев, в пойманного стреляют холостыми патронами из мушкетов (Frazer,

The Golden Bough, 296 sq.; The Dying God, фр. пер., 177 sq.). В Чехии в «жирный четверг» переодетые молодые люди преследуют «короля» по всему городу; после шумной, драматической погони его хватают, судят и приговаривают к смерти. «Короля», имеющего очень длинную шею, составленную из нескольких шляп, обезглавливают. В округе Пльзень (Чехия) король предстает перед судом в наряде из трав и цветов; по завершении процесса он может ускакать на лошади. Если его не поймают, он вправе оставаться королем еще год, в противном же случае ему отрубят голову¹.

В европейских традициях мы встречаем два других сценария, которые, находясь в тесной связи с описанными выше праздниками весны, выполняют сходную роль в рамках того же обрядового комплекса обновления «года» и растительности. Речь идет о «смерти и погребении карнавала» и о «поединке Лета и Зимы», за которым следует изгнание Зимы (или смерти) и торжественная встреча Весны. Дата последнего ритуала может быть различной: как правило, изгнание Зимы (и умерщвление Смерти) происходит в четвертое воскресенье Великого поста или, как у чехов, недель позже; в некоторых же немецких деревнях Моравии — в первое воскресенье после Пасхи. Подобные расхождения, которые мы находим и в обрядах «майского дерева» (1-е мая, Пятидесятница, начало июня, Иванов день и т. д.), само по себе свидетельствует о том, что дата церемонии изменялась при распространении ее из одной области в другую и в процессе включения в иные обрядовые системы. Мы не имеем возможности подробно останавливаться на проблеме происхождения и общего смысла Карнавала, нас интересует финальный акт этого важного празднества: во многих местах изображающую Карнавал фигуру «приговаривают к смерти» и казнят (делают это по-разному: иногда сжигают, иногда топят или обезглавливают). По случаю «умерщвления Карнавала» часто происходят поединки и драки; в представляющую его гротескную фигуру бросают орехи; иногда «сражаются» цветами и овощами. В других местах (например, неподалеку от Тюбингена) по окончании веселой церемонии

чучело Карнавала осуждают, обезглавливают и хоронят на кладбище в гробу. Обычай этот именуется «погребением Карнавала» (Frazer, *The Golden Bough*, 302 sq.; *The Dying God*, фр. пер., 197 sq.).

Другой сходный ритуал, изгнание или убийство Смерти, может совершаться разными способами. Самым распространенным в Европе является следующий обычай: сделав из соломы и веток куклу, дети шествуют с ней по деревне, приговаривая: «Мы уносим прочь смерть, мы идем ее топить и т. д.», а затем бросают куклу в озеро, колодец или пруд или сжигают. В Австрии перед сожжением на костре Смерти зрители вступают между собой в борьбу: каждый стремится завладеть куском фигуры (Frazer, *Golden Bough*, 314; *The Dying God*, фр. пер., 200 sq.). Здесь ясно обнаруживается оплодотворяющая способность «Смерти»; способность, которой обладают и другие символы растительности, а также зола деревьев, сожженных в ходе различных празднеств, относящихся к общему кругу ритуалов возрождения природы и начала года. Тотчас же после изгнания или казни Смерти происходит торжественная встреча Весны. У трансильванских немцев мальчики выносят из деревни «изображение смерти», а в это время девочки готовятся к приходу весны, которую олицетворяет одна из них (Frazer, *The Golden Bough*, 312, 313; *The Dying God*, фр. пер., 200 sq.).

В других областях молодые люди приводят с собой Лето (данный обряд — вариант «майского дерева»); мальчики отправляются в лес, срубают; там деревце, очищают его от веток и украшают; затем они возвращаются в деревню и, шествуя от дома к дому, собирают приношения и поют о том, что они «привели с собой Лето» (Frazer, *The Golden Bough*, 331). Льюнгман доказал (*Traditionswanderungen*; Rhein-Jenissei, passim), что данный европейский обычай происходит от комплекса карнаваловых обрядов, т. е. обрядов, связанных с началом «Нового Года» (§ 153). В Швейцарии, Швабии и Остмарке во время карнавала до сих пор изгоняют чучело, изображающее Зиму или «Старуху»

(Liungman, Rhein-Jenissei, 19). В одном религиозном тексте VIII века говорится, что германские племена «in mense Februario hibernum credi expellere». В некоторых местностях по случаю карнавала сжигали колдуний (воплощения «Зимы»; ср. сходные традиции в Индии, Meyer, I, 83 sq.) или привязывали чучело «Зимы» к колесу и т. д.

Что касается второго акта данного действия — торжественной встречи Лета — то и он, согласно Льюнгману, восходит к архаическим карнавальным сценариям. Этот второй акт состоит в демонстрации животного, чаще — птицы, зеленой ветви или букета цветов и т. п., — одним словом, некоего знака, символа весны, аналогичного «майскому дереву» (данный обряд существовал уже на древнем Востоке, ср. Liungman, Euphrat-Rhein, I, 352; отсюда через Балканы он проник в центральную и северную Европу, *ibid.*, II, 1100; ср. eiresione в Греции, Nilsson, Gescnichte, 113). В ходе церемоний изгнания Зимы и встречи Весны исполняются те же песни, что и во время карнавала; одни и те же угрозы звучат в адрес людей, отказывающихся делать подарки (данное празднество, подобно карнавалу и связанным с ним обрядам также завершается просьбами о подарках (Liungman, Rhein-Jenissei, 44 sq.))

122. Ритуальные поединки. — Наконец, следует выделить в данном контексте еще один обычай — борьбу Зимы и Лета, драматическое действие, состоящее, во-первых, из поединка между представителями этих времен года и, во-вторых, из длинного стихотворного диалога, в котором каждый персонаж исполняет по очереди один куплет. Данный комплекс, как показал Льюнгман, является гораздо менее распространенным, чем обряд изгнания Зимы и встречи Лета, что свидетельствует о более позднем его происхождении (*Der Kampf zwischen Sommer und Winter*, 118 sq.). Приведем лишь несколько примеров. В Швеции в день «майского праздника» происходит сражение между двумя группами мужчин. Одни, одетые в меха и олицетворяющие Зиму, бросают в своих противников снежки и кусочки льда; другие же украшены ветками и

цветами. В конце концов побеждает группа, представляющая Лето, и ритуал завершается общей пирушкой. На Рейне «Зима» появляется в одежде из соломы, «Лето» — покрытое плющом. Их поединок заканчивается, естественно, победой Лета: юношу, исполняющего роль Зимы, валят на землю и срывают с него соломенный наряд. Затем актеры в венках из цветов обходят дома, требуя у хозяев подарков (Frazer, *The Golden Bough*, 316, 317; *The Dying God*, фр. пер., 218 sq.).

Самая распространенная форма такого поединка — это обход деревенских домов представителями двух времен года, исполняющими по очереди ритуальные куплеты. Льюнгман собрал много разных вариантов этих песенок, прославляющих поочередно Зиму и Лето. По мнению шведского ученого (Der Kampf, 159), народно-литературная форма поединка возникла не ранее XV века, однако мифологический ее прототип принадлежит, несомненно, к архаике. Отметив многочисленные древние и средневековые литературные традиции («Des Poppe Hofton», рукопись XV века; поэма Ганса Сакса «Gesprech zwischen dem Sommer und Winter», 1538 г.; латинская поэма «Conflictus Veris et Hiemis», VIII— IX вв.; третья эклога Вергилия; пятая идиллия Феокрита и т. д.; с. 124 sq.), Льюнгман анализирует и отвергает (с. 146) предложенные другими учеными гипотезы (например, поединок Ксан-фа и Меланфа, в котором усматривал прототип данного мотива Узенер) и приходит к заключению, что мифологическим архетипом этого обряда следует считать поединок Мардука и Тиамат, Ритуально воспроизводившийся в начале каждого года (с. 151).

Мы согласны с выводами шведского исследователя в том, что касается проблемы мифологического прототипа (сюда он прибавляет также борьбу между богом растительности и его противником, божеством засухи: Осирис — Сет в Египте, Аллиян — Мот у финикийцев и т. д.), ибо, как мы уже неоднократно подчеркивали в настоящей работе, любой ритуал является лишь повторением исконного деяния, совершившегося «во время оно»,

в изначальную эпоху. Что же касается проблемы исторического распространения данного мотива, то мы не беремся утверждать, в какой мере результаты исследований Льюнгмана можно считать окончательными. Он сам указывает, что поединок Зимы и Лета встречается у эскимосов и якутов, однако не может объяснить, происходит ли данный обычай из европейско-месопотамской традиции или из какого-то иного источника. Этот поединок представляет собой ритуал, призванный стимулировать творящие силы и силы растительной жизни. Сражения и поединки, устраиваемые во многих местах по случаю прихода весны или сбора урожая, восходят, несомненно, к архаическому представлению о том, что всевозможные удары, толчки, состязания, шумные игры с участием групп разного пола пробуждают и увеличивают вселенскую энергию. Нас же в первую очередь интересует образец, архетип, лежащий в основе подобных обычаев: все эти ритуалы совершаются сейчас потому, что они были совершены «во время она» определенными божественными существами, в согласии с нормами, установленными в тот самый момент.

Ритуальные поединки мы встречаем во многих архаических религиях, например, в древнейших пластах аграрного культа Осириса, в протоисторических скандинавских религиях (см. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunderi*). Аналогичные поединки происходят в современной Европе в рамках того же комплекса весенних празднеств; так, например, в Петров день (29 июня) в России устраивают «похороны Костромы» (мифологический образ, символизирующий периодически умирающую и воскресающую растительность). В данном случае за ритуальными поединками следуют плачи и причитания (Frazer, *The Golden Bough*, 318; *The Dying God*, 225). В России же отмечают смерть и воскресение Кострубоньки (другое имя того же исконно славянского народного божества весны, см. A. Bruckner, *La mitologia slava*, Bologna, 1923, p. 128). Хор девушек поет при этом: Умер, умер наш Кострубонько, Милый наш Кострубонько умер!

Но вдруг одна из девушек восклицает:
Он воскрес! Наш Кострубонько воскрес!
Милый наш воскрес!

(Frazer, *The Golden Bough*, 318 sq.; *The Dying God*, 225). Хотя, по мнению столь авторитетного специалиста, как Брюкнер, сам ритуал и имя божества являются исконно протославянскими, однако плач девушек с последующим ликованием по поводу воскресения Кострубоньки напоминают нам традиционную модель драматической судьбы сточных богов растительности.

123. Космическая символика. — Во всех этих народных обрядах можно выделить общий элемент: торжественное празднование космического события (приход весны или лета) с использованием символа растительности. На всеобщее обозрение выставляют дерево, цветок, животное, украшают, а затем проносят в ритуальной процессии дерево, сук, человека в наряде из веток или какое-то чучело; иногда устраивают поединки, состязания, драматические сцены, так или иначе связанные с темой смерти и воскресения. Жизнь всего человеческого коллектива сосредоточивается на известное время в дереве или растительном изображении, — символе, призванном представлять и освящать космическое событие, весну. Все происходит так, как будто на более высоком, охватывающем всю Природу уровне данный коллектив не способен выразить свою радость и сообщать приветствовать приход весны. Его ликование, равно как и содействие окончательной победе растительной жизни, ограничивается пределами микрокосма — веткой, деревом, чучелом, ряженым героем и т. д. Всю природу представляет один-единственный объект (или символ). А значит, перед нами не пантеистическое чувство близости к природе и поклонения ей, но иное ощущение — ощущение, которое порождается присутствием символа (ветка, дерево и т. п.) и укрепляется через совершение обряда (процессии, поединки, состязания и т. д.). В основе подобных ритуалов — единая интуиция всеобщей биокосмической

сакральной силы; силы, которая обнаруживается на различных уровнях жизни, периодически возрастает, иссякает и возрождается. Персонификации этой биокосмической сакральной сущности полиморфны и, мы бы даже сказали, временны. «Гений» растительности порой возникает через мифическое рождение, живет, распространяется, а затем исчезает. А то, что остается, то, что является первичным и неизменным, — это «сила» растительной жизни, которую с одинаковым успехом можно ощутить и воспринять в ветке, в чучеле, в изображении или в мифологическом олицетворении. Однако мы бы ошиблись, приписав обряду, сконцентрированному вокруг конкретного мифологического персонажа (например, Кострубоньки), больше подлинно религиозного смысла, нежели тому ритуалу, в котором фигурирует всего лишь знак (ветки, «майское дерево» и т. п.). Подобные различия следует объяснять различием в мифотворческих потенциях тех или иных человеческих сообществ или же попросту их историей. В любом случае они не слишком существенны, ибо всюду мы находим одну и ту же фундаментальную интуицию и сходную тенденцию праздновать космическое событие в пределах микрокосма и праздновать его с помощью символов.

Повторим еще раз: здесь важно не только обнаружение растительной силы как таковое, но и конкретное его время. Данное событие происходит не только в пространстве, но и во времени. Начинается новая фаза, новый период, другими словами, воспроизводится изначальный мифологический акт возрождения. Вот почему мы видим, что растительные обряды — в разных местах и в разные эпохи — совершаются в промежутке между Карнавалом (Масленицей) и Ивановым днем. Отнюдь не реальный приход весны породил растительный ритуал; речь здесь идет не о том, что именовалось «натуралистической религией», «религией природы», но о ритуальном сценарии, который в зависимости от обстоятельств может быть приспособлен к различным календарным срокам. Но сценарий этот всюду сохраняет свою исходную структуру: он представляет собой воспоминание,

празднование (т. е. реактуализацию) изначального акта возрождения. Кроме того, мы видели, что с появлением нового «майского дерева» прошлогоднее нередко сжигают; сжигают также изображения Карнавала, Зимы, Смерти, Растительности; при этом считается, что их зола обладает ценными свойствами, способствующими произрастанию семян. Впрочем, Льюнгман (Euphrat-Rhein, II, 1027) отметил, что ствол дерева могут сжигать и при иных обстоятельствах; например, у южно-дунайских славян принято сжигать дерево или ветку («бадняк») на Рождество, Новый Год или Богоявление. Бадняк горит в каждом доме несколько дней подряд, затем его золу разбрасывают по окрестным полям, чтобы увеличить их плодородие; кроме того, бадняк умножает стада и приносит семье богатство. У болгар в честь бадняка воскуряют даже ладан, мирру и оливковое масло; этот обычай, давно существующий на Балканах, распространен по всей Европе, что подтверждает его архаический характер.

Существуют, разумеется, районы, где деревья сжигают в разное время. В Тироле торжественное шествие с поленом происходит в первый четверг Великого Поста, в Швейцарии — накануне Рождества; на Новый год или на Карнавал. Кроме того, церемония переноса и сожжения «Христового дерева» или карнавального дерева (на Западе) осуществляется теми же героями, что и торжественная встреча «майского дерева»; здесь мы вновь обнаруживаем «короля» и «королеву», мавра, «дикаря», шута (ib., 1036); тех же драматических персонажей с тем же ритуальным деревом мы находим и на свадебных церемониях. Льюнгман полагает, что все эти обычаи, состоящие в торжественном внесении и сожжении дерева, происходят от древнего обычая сжигать деревья 1-го мая, т. е. в начале Нового года. В одних регионах (Балканы и т. д.) сроки совершения обряда передвинулись к праздникам Рождества и Нового года, в других же (Запад) — к последнему дню Карнавала, а затем — к 1-му мая, Пятидесятнице и Иванову дню (ib., 1051). Здесь стоит подчеркнуть космическо-временной смысл, который имел (и отчасти сохраняет до сих пор) этот обычай сжигания деревьев. Он был и остается

ритуалом возрождения, обновления и в то же время — торжественного воспоминания об исконном деянии, совершенном «во время она». Магико-растительный смысл обряда отступает на второй план; очевидный его смысл — празднование «Нового года». А значит, мы, вероятно, вправе заключить, что в данном ритуальном комплексе теоретическая, метафизическая идея предшествует конкретному опыту прихода весны.

124. Краткие итоги. — Почти безграничное богатство растительных иерофаний не должно нас смущать: обилие и разнообразие их форм легко свести к единой упорядоченной структуре. Если вспомнить хотя бы несколько проанализированных выше явлений, то станет очевидно, что основное различие между, например, Мировым Древом и процессией «майского дерева» объясняется в первую очередь различием в способе бытования космологической идеограммы и ритуала. Формула «реализации» ритуала иная по сравнению со способом существования идеограммы, мифа или легенды. Однако все они выражают одну и ту же «истину»: растительность есть явление живой реальности, периодически воскресающей жизни. Мифы об антропогенных деревьях, весенние растительные обряды, легенды о происхождении лечебных трав или о превращении сказочных героев в растения и т. п. в символической или драматической форме выражают одну и ту же теоретическую идею: растительность воплощает собой (или означает, оказывается причастной) реальность, которая превращается в жизнь; реальность, которая беспрестанно творит, которая возрождается и обновляется, обнаруживая себя в бесконечном и неисчерпаемом разнообразии конкретных форм. Прикосновение к дереву ради того, чтобы забеременеть или обеспечить покровительство новорожденному, предполагает определенную глобальную концепцию реальности и жизни, воплощенных в растительности; концепцию, с которой тесно связаны также образы Мирового Древа и мифы о Древе Жизни, ибо в обоих случаях жизнь являет себя через растительный символ. Иными словами, растительность становится иерофанией, т. е. воплощает и обнаруживает сакральное — в той мере, в какой

означает она нечто отличное от себя самой. Дерево или растение, как таковые, никогда не бывают сакральными; они обретают сакральность через причастность высшей реальности, поскольку они означают эту высшую реальность. Через освящение конкретного растительного вида последний «пресуществляется»; благодаря диалектике сакрального отдельный фрагмент бытия (дерево, растение) становится равновеликим целому (Космосу, Жизни), профанный объект превращается в иерофанию. Символом Вселенной служит Иггдрасиль, однако любой дуб в представлении древних германцев может стать священным, если только он оказывается причастным этому архетипическому состоянию и «воспроизводит» Иггдрасиль. Подобным же образом и для алтайцев всякая береза становится Мировым Древом благодаря действию освящения; взбираясь по ней во время ритуала, шаман в действительности осуществляет восхождение через несколько «небес».

А значит, то, что именуют «растительными культами», гораздо сложнее, чем это можно предположить, судя по подобному названию. Через растительность, в соответствии с разнообразными Ритмами, обновляется, пробуждается, почитается Природа, сама Жизнь во всей ее полноте. Растительные силы — эпифания космической жизни. В той мере, в какой сам человек является частью Природы и полагает себя способным использовать Жизнь для своих целей, он и манипулирует растительными «знаками» («майское дерево», весенняя ветка, бракосочетание деревьев и т. д.) или поклоняется им («священные деревья» и т. п.). Однако «растительной религии», культа, связанного исключительно с деревьями или растениями, не было никогда; даже в самых «специализированных» религиях (например, в культах плодородия); рядом с почитанием и ритуальным использованием растительной жизни всегда существовали почитание и ритуальное использование других космических сил. То, что называют «культами растительности», представляет собой скорее сезонные ритуалы, которые никак нельзя объяснить одной лишь растительной иерофанией: они

входят в состав бесконечно более сложных комплексов, связанных с биокосмической жизнью во всей ее полноте. Порой бывает нелегко отличить растительные элементы культа от тех, которые относятся к Матери-Земле, Эросу, Солнцу, Новому Году, почитанию предков и т. д. В нашем изложении мы вычленяли их и описывали по отдельности, чтобы с большей ясностью выделить внутреннюю структуру растительных иерофаний. Однако в архаическом религиозном опыте различные иерофании (растительность, Мать-Земля, Эрос) всегда выступают в единстве, составляя определенным образом организованную систему. Растительные «символы», которые человек использует, и растительные «знаки», которым он поклоняется, означают Жизнь во всей полноте ее форм, Природу — в ее неистощимой и плодотворной деятельности. Но эту связь с Жизнью и Природой нельзя понимать как пантеистический опыт, как некое мистическое соприкосновение со вселенским бытием. Ибо, как мы уже имели случай отметить (§ 123), отнюдь не «естественный» феномен весны, не космическое событие, как таковое, порождает весенние ритуалы, — напротив, именно ритуал означает приход весны, сообщает ему смысл; именно обряд и его символика делают очевидным и «прозрачным» возрождение Природы и начало «новой жизни», т. е. периодическое повторение исконного акта Творения.

В этом кратком изложении мы не упоминали так называемых «богов растительности» по той простой причине, что подобный термин способен породить немалую путаницу. Если существуют растительные эпифании некоторых божеств, то свести эти последние исключительно к растительным иерофаниям нелегко. Эти боги всегда открывают нам нечто большее, чем собственно растительная иерофания; их форма, судьба, способ существования превосходят простое обнаружение живой реальности, периодически обновляющейся жизни и т. п. Чтобы правильно понять, чем может быть «бог растительности», следует прежде определить, что такое в действительности «бог».

Примечания. Глава 8.

1. Фрейзер с полным основанием усматривает в данном обычае параллель к ритуалу жреца Неми: в древней Италии герой точно также борется за жизнь, и если ему удастся спастись, сохраняет свои прежние функции. Чешский обычай напоминает также *regifugtum*; ср. Frazer, *The Golden Bough*, 299; *The Dying God*, фр. пер., 192.

Глава 9. ЗЕМЛЕДЕЛИЕ И КУЛЬТЫ ПЛОДОРОДИЯ

125. Аграрные ритуалы. — Мистерия растительного возрождения еще более драматически открывается в земледелии. В сельских работах и в аграрных церемониях человек участвует непосредственным образом; жизнь растений и растительная сакральность уже не являются для него чем-то «внешним»; манипулируя ими или воздействуя на них, человек становится им причастным. Для «первобытного», «примитивного» человека обработка земли, как и всякая иная жизненно важная деятельность, это не простой набор профанных приемов и навыков. Связанное с жизнью, имеющее своей прямой целью гигантский рост жизненных сил, скрытых в семенах, в пашне, в дожде, духах растительности, земледелие является в первую очередь ритуалом. Так было всегда, и таким остается положение в аграрных обществах до сих пор, даже в самых цивилизованных странах Европы. Пахарь проникает в сферу, в высшей степени насыщенную сакральным содержанием. Его труд, его действия чреватые важными последствиями, ибо совершаются они в пределах определенного космического цикла; при этом год, времена года, лето и зима, пора сева и период сбора урожая обретают собственную структуру и самостоятельное значение.

С самого начала мы должны обратить внимание на особую важность времени, сезонных ритмов для религиозного опыта аграрных обществ. Земледелец оказывается теперь включенным не только в сферу «пространственной» сакральности (плодородная земля, активные силы, скрытые в семенах, почках, цветах и т. п.); его труд входит в темпоральную структуру, в круговорот времен года и определяется этими факторами. Тесная связь аграрных обществ с замкнутыми временными циклами объясняет множество церемоний, имеющих отношение к изгнанию

«старого года» и приходу «нового», к удалению «бедствий», возрождению «сил»; церемоний, которые практически всюду существуют в единстве с аграрными обрядами. Таким образом структура космических ритмов становится более четкой, а их действенность увеличивается. Вследствие продолжительного соприкосновения с пашней и временами года начинает возникать оптимистическая концепция бытия: смерть предстает теперь лишь как временное изменение способа существования; зима никогда не бывает бесконечной, ибо за ней следует полное возрождение природы, появление новых, бесконечно разнообразных жизненных форм; ничто не умирает по-настоящему, все возвращается в исконную материю и отдыхает в ожидании новой весны. Тем не менее эта, на первый взгляд, безмятежная и утешительная картина отнюдь не исключает внутреннего драматизма: любое осмысление мира, основанное на представлении о ритме, о вечном возвращении, не может быть свободным от трагических моментов; ритуальное переживание космических ритмов означает в первую очередь жизнь посреди волнений и самых разнообразных противоречий. Труд земледельца — это обряд, и не только потому, что совершается он на теле Матери-Земли и выводит на свет сакральные силы растительности, но и по той причине, что он предполагает включение пахаря в известные временные периоды, вредные или благоприятные; он, далее, представляет собой деятельность, связанную с определенными опасностями и угрозами (например, гнев духа — прежнего хозяина распаханного ныне участка); он связан с рядом церемоний различной структуры и происхождения, призванных способствовать росту злаков и «оправдать» поступок земледельца; наконец, он вводит последнего в сферу, находящуюся в известном смысле под юрисдикцией умерших. У нас нет возможности дать здесь подробный обзор даже самых важных групп верований и обрядов, имеющих отношение к земледелию. Проблема эта рассматривалась неоднократно — от Маннхардта и Фрейзера до Рантасало, Мейера и Льюнгмана, — а потому мы ограничимся упоминанием самых характерных верований и ритуалов, обращаясь преимущественно к материалам

тех регионов, которые изучены наиболее методически, например, Финляндия и Эстония (см. пятитомную работу Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebrauchen der Germanen verglichen* (I—V, 1919—1925).

126. Земледелие, женщина, сексуальность. — Выше мы уже касались внутренней связи, издавна существовавшей между земледелием и женщиной (§ 93). В Восточной Пруссии вплоть до последнего времени соблюдался обычай, согласно которому обнаженная женщина отправлялась в поле сеять горох (Rantasalo, II, 7). У финнов женщины несли на поле семена в менструальной рубашке, в башмаке проститутки или в чулке незаконнорожденного (ib., II, 120), увеличивая таким образом плодородие почвы через контакт с предметами, которые принадлежали лицам, отмеченным мощным эротическим зарядом. Свекла, посаженная женщиной, сладкая, та, которую садит мужчина, горькая (ib., II, 125). У эстонцев семена льна приносят на поле молодые девушки; только женщины могут сеять лен у шведов. У немцев семена в землю бросают также женщины, преимущественно замужние и беременные (II, 125). Мистическое единство, таинственная связь между плодородием земли и производящей силой женщины представляет собой одну из фундаментальных структур, глубинных интуиции того, что можно было бы назвать «аграрным сознанием».

Ясно, что если подобное влияние на растительность оказывает женщина, то иерогамия и коллективная оргия тем более должны воздействовать на растительное плодородие самым благоприятным образом. Ниже (§ 138) у нас еще будет возможность исследовать несколько обрядов, свидетельствующих об определяющем влиянии эротической магии на земледелие. Пока же упомянем о том, что перед началом сева финские крестьянки орошают поле несколькими каплями молока из своей груди (Rantasalo, III, 6). Обычай этот можно интерпретировать по-разному: как дар усопшим, как магическое превращение прежде

бесплодного поля в плодородную пашню или же попросту как симпатическое влияние на семена плодовой женщины, матери. Стоит также подчеркнуть роль ритуальной наготы в сельскохозяйственных работах, не сводя ее, впрочем, исключительно к обряду эротической магии. В Финляндии и Эстонии нередко ведут сев по ночам совсем голыми, повторяя при этом: «Господи, я разделся, благослови же мой лен!» (ib., II, 125 sq.). Очевидно, в данном случае люди стремятся обеспечить богатый урожай, но также и защиту от сглаза и от зайцев (когда колдун изгоняет злые чары или иные бедствия, угрожающие полям, он также раздевается донага). В Эстонии крестьяне проводят вспашку и боронование голыми, чтобы гарантировать хороший урожай (ib., 76—77). В период засухи совершенно обнаженные индуски тащат по полю плуг (см. библиографию у J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mach-te und Feste der Vegetation*, I, 115, прим. 1). В связи с эротическо-аграрной магией следует также упомянуть весьма распространенный обычай поливать плуг водой накануне первой пахоты. В данном случае вода символизирует не только дождь, но и семя. Опрыскивание водой самих пахарей нередко встречается в Германии, Финляндии, Эстонии (Rantasalo, III, 134). В одном индийском тексте ясно сказано, что дождь играет ту же роль, что и семя в отношениях между мужчиной и женщиной (Шатапатха-брахмана, VII, 4, 2, 22 sq.). Впрочем, с развитием земледелия роль мужчины становится все более существенной. Если женщина отождествляется с пашней, то мужчина чувствует родство с оплодотворяющими ее семенами. В индийских ритуалах (см., например, Айтарея-брахмана, I, 1) семена риса олицетворяют сперму, которая оплодотворяет женщину.

127. Аграрные дары. — Эти немногие примеры, отобранные нами из чрезвычайно обширного материала, ясно свидетельствуют о ритуальном характере сельских работ. Женщина, плодородие, эротика, нагота представляют собой как средоточия сакральной энергии, так и первооснову ритуальных сценариев. Но даже за пределами этих «центров», демонстрирующих нам прежде всего внутреннее единство различных видов биокосмического

плодородия, труд земледельца сам по себе оказывается ритуалом. Как и при жертвоприношении или иной религиозной церемонии, человек может приступить к сельским работам лишь в состоянии ритуальной чистоты. Перед началом сева или жатвы земледелец должен вымыться, искупаться, надеть чистую рубаху и т. д.

Накануне сева и жатвы совершаются одни и те же ритуальные действия. Данное совпадение отнюдь не случайно: сев и жатва знаменуют собой кульминационные моменты аграрной драмы. Действия, их открывающие, являются в сущности жертвоприношениями, призванными обеспечить их успех. Так, первые зерна не сеют, но разбрасывают рядом с бороздами в качестве дара различным духам (усопшим, ветрам, «богине хлеба» и т. д.); подобным же образом во время жатвы первые колосья оставляют на поле для птиц, ангелов, «трех дев», «Матери хлебов» и т. п. Жертвоприношения, совершающиеся перед севом, в точности повторяются в начале жатвы и молотьбы (ср. Rantasalo, III, 39—61; V, 179 и т. д.). У финнов и немцев в жертву приносят овец, ягнят, кошек, собак и т. д. (ib., IV, 120). Кому и с какой целью приносятся подобные жертвы? Чтобы ответить на эти вопросы, было выполнено немало тщательных исследований и израсходована масса учености. Теперь уже нельзя сомневаться в ритуальном характере аграрных обычаев; целью же их является, бесспорно, обеспечение хорошего урожая. Однако те силы, от которых зависит хороший урожай, неисчислимы, а потому вполне естественно, что в конкретных способах их персонификации и распределения мы находим известную путаницу и противоречия. Точно также вполне естественно, что представления об этих силах, прямо или косвенно вовлеченных в аграрную драму, изменяются у различных народов и от одного культурного типа к другому, даже если происхождение их одинаково; подобные представления в свою очередь входят в структуру различных культурных и религиозных систем и истолковываются несходными и даже противоречивыми способами в пределах одной и той же этнической группы (ср., например, перемены, происходившие в религиозных понятиях германских племен в эпоху переселений;

воздействие христианства в Европе, ислама — в Африке и Азии).

128. «Сила» урожая. — Как бы то ни было, мы можем с достаточной точностью различить внутреннюю структуру аграрного ритуала. Так, мы видим, что земледельческие обряды и верования при всем своем бесконечном разнообразии предполагают признание силы, проявляющейся в урожае. Эта «сила» либо мыслится как нечто безличное (подобно «силам», обнаруживающимся во множестве других объектов и действий), либо представляется через мифологические структуры, либо концентрируется в определенных людях или животных. Всевозможные ритуалы, от самых элементарных до тщательнейшим образом разработанных, входящие в состав различных, часто весьма сложных драматических сценариев, призваны установить благоприятные отношения между человеком и подобными «силами», а также гарантировать периодическое возрождение последних. Иногда человек обращается с этой силой, воплощенной и действующей в урожае, таким образом, что бывает нелегко с точностью определить, является ли целью данного обряда почитание мифологической фигуры, представляющей эту силу, или попросту сохранение «силы» как таковой. Так, например, широко распространен обычай не скашивать последние колосья на поле; их оставляют «духу соседского дома», «тем, кто обитает под землей» или «коням Одина», как говорят финны, эстонцы и шведы (Rantasalo, V, 73), либо, как говорят в Германии, «Gute Frau», «arme Frau», «Wald Fraulein» (Mannhardt, Wald- und Feld-Kulte, I, 78) или «супруге хлеба», «Holz Frau» (Frazer, Spirits of the Corn, фр. пер., I, 112 sq.).

Как подчеркивает Ян де Врис (Othin, 10 sq.), смысл данного обычая следует искать в стремлении человека не исчерпывать до конца животворящую силу урожая. По той же причине с дерева не принято срывать последние плоды; на спине овец оставляют обычно немного шерсти, а в Эстонии и Финляндии не опоражнивают до конца мешок с хлебом; в опустевший колодец, чтобы он не иссяк совершенно, крестьяне подливают немного

воды и т. д. Нескошенные колосья сохраняют силу растительности и пашни. Данный обычай (проистекающий из глубинного представления о «силе», которая постепенно истощается, но никогда не исчерпывается до конца, восстанавливаясь через внутренне ей присущую магию) истолковывался позднее как дар мифологическим персонификациям растительных сил или различным духам, находившимся с нею в прямой или косвенной связи.

Но гораздо более распространенным и драматическим по своему характеру является ритуал скашивания первого или последнего снопа. В этом снопе заключена «сила» всей растительности, подобно тому, как концентрируется она в последних колосьях, которые намеренно оставляют нескошенными. Однако этот первый (последний) сноп, в высшей степени насыщенный сакральной силой, получает противоречивые истолкования. В некоторых местностях каждый стремится скосить его первым, в других же районах все обходят последний сноп стороной; иногда его торжественно несут в деревню, а порой подкидывают на соседнее поле. Ясно, что последний сноп концентрирует в себе сакральную силу, благотворную или вредоносную, и люди, соревнуясь друг с другом, спешат, соответственно, завладеть ею или изгнать ее подальше. Двойственность эта сама по себе не противоречит внутренней структуре сакрального: противоречивое отношение к последнему снопу обусловлено, по всей видимости, параллельными ритуальными сценариями, связанными с распределением и использованием воплощенной в растениях «силы». Немцы вяжут сноп из первых и последних колосьев и водружают его на стол, ибо считается, что он приносит счастье (Rantasalo, V, 189). По мнению финнов и эстонцев, последний сноп, торжественно доставляемый в деревню, приносит удачу всей семье, защищает ее от болезней, от грома, а также спасает урожай от крыс. Весьма распространен также обычай хранить первый сноп в главной комнате дома в течение обеда и всей следующей ночи (Германия, Эстония, Швеция; Rantasalo, V, 171). В некоторых местностях его скармливают скотине, чтобы обеспечить ей таким

образом защиту и благословение.

В Эстонии первый сноп обладает пророческой силой: разбрасывая его колосья согласно определенному ритуалу, девушки определяют, которая из них первой выйдет замуж. Напротив, в Шотландии считается, что та, которая скосит последний сноп (именуемый «девушкой»), выйдет замуж в течение года; поэтому, чтобы овладеть им, жницы прибегают ко всевозможным хитростям и уловкам (Frazer, *Golden Bough*, 107; *Esprits des bles*, I, 132). Во многих странах последний пучок сжатой пшеницы именуется «замужней женщиной» (id., *Golden Bough*, 408; *Esprits*, I, 139). В некоторых областях Германии по первому снопу определяют цену хлеба на будущий год (Rantasalo, V, 180). В Финляндии и Эстонии жнецы спешат достичь последнего ряда колосьев. Финны называют его «колыбелью младенца»; они верят, что женщина, которая свяжет последний сноп, непременно забеременеет. В тех же областях, а также в некоторых германских странах, весьма распространен обычай собирать последние колосья в огромный сноп, чтобы обеспечить богатый урожай на следующий год; по этой причине в пору сева к семенам добавляют зерна из этого снопа (Rantasalo, V, 63).

129. Мифологические олицетворения. — Во всех этих верованиях и обрядах мы имеем дело с «мощью» урожая, которая представляется как таковая в качестве «сакральной силы», не трансформируясь в особый мифологический образ. Существует, однако, немало обрядов, более или менее явно связанных с персонифицированной «силой». Названия, степень и конкретные формы этих олицетворений различны: «Мать хлебов» в англо-германских странах; «Великая Мать», «мать колосьев», «старая шлюха» (Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 319—322); «старик» или «старуха» у славян (Frazer, *Golden Bough*, 401; *Esprits des bles*, I, 123); «Мать урожая», «старик» у арабов (Liungman, *Traditionswanderungen; Euphrat-Rhein*, I, 249). «Старик» (дедо) или «борода» (борода Спасителя, святого Или или святого Николая у болгар, сербов и русских; Liungman, I, 251), — этими и

другими именами называют мифологическое существо, которое таится в последних колосьях пшеницы.

Сходные представления и терминологию мы встречаем и у неевропейских народов. Так, перуанцы считают, что полезные человеку растения оживляет божественная сила, которая обеспечивает их рост и плодovitость; из маисовых стеблей они изготавливают похожую на женщину фигуру «Матери маиса» (зара-мама). Туземцы верят, что «будучи матерью, она способна родить много маиса» (Mannhardt, *Myth. Forsch.*, 342 sq.; Frazer, *Espits*, I, 148). Эту фигуру сохраняют вплоть до следующей жатвы, однако в середине года «колдуны» осведомляются у нее, осталась ли в ней «сила», и если зара-мама ответит, что «сила» эта пошла на убыль, прежнюю фигуру сжигают и делают новую, чтобы не погибли семена маиса (J. de Acosta, см. Frazer, *Espits*, I, 147—149). Индонезийцам известен «дух риса», т. е. сила, благодаря которой последний растет и плодоносит; поэтому они относятся к рису, как к беременной женщине; они предпринимают всевозможные меры для того, чтобы уловить этот «дух» и поместить его в корзину, а затем хранят его в рисовом амбаре (*ib.*, I, 157 sq.). Когда урожай риса засыхает, это, по мнению бирманских каренов, значит, что из него удалилась душа (Кела) риса, и если ее не удастся вернуть, урожай непременно погибнет. Вот почему к этой «душе», к силе, которая перестала действовать в растениях, они обращаются с таким заклинанием: «Приди, приди к нам, о Кела риса, вернись на поля! Возвратись к рису! Вернись к нам вместе с семенами обоого пола! Приди от реки Ко и от реки Ка, вернись из тех мест, где встречаются эти реки! Приди с Запада, явись с Востока! Вернись из глотки птицы, из челюстей обезьяны, из пасти слона! Приди от источника рек и от их устья! Приди из страны Шан и из страны Бирман! Приди из далеких царств, вернись из всех амбаров! О Кела риса, возвратись в рис!» (Frazer, *Espits des bles*, I, 164).

Минангкабуры (Суматра) верят, что рис находится под защитой женского духа Санинг Сари, который называют также индеа пади

(букв.: «Мать риса»). Отдельные стебли риса, возделанные с особой тщательностью и пересаженные на середину поля, символизируют эту индеа пади, чья архетипическая сила благотворно влияет на весь урожай, способствуя его росту (ib., 165 — 166). «Мать риса» (инено пае) известна также целебеским тимори (ib., 167). В. В. Скит (Malay Magic, London, 1900, p. 225—249) стал свидетелем особых церемоний, связанных с «Матерью дитяти-риса»; эти ритуалы показывают, что после того, как «душа риса-ребенка» перенесена в дом, жена крестьянина в течение трех дней уподобляется роженице. На яванских островах Бали и Сомбок устраивают обручение и свадьбу двух горстей риса, которые выбирают среди созревших растений перед началом жатвы. «Новобрачных» приносят в дом и помещают в амбаре, чтобы «рис мог размножаться» (Frazer, I, 173—177). В этих последних примерах мы имеем дело со смешением двух групп представлений — о силе, способствующей росту растений, и об оплодотворяющей магии брака.

По-видимому, процесс персонификации активной растительной силы завершается вполне тогда, когда из последних колосьев жнецы делают изображение, как можно ближе напоминающее человеческую фигуру (обычно женскую), или даже украшают реального человека нарядом из соломы и присваивают ему имя мифологического существе, которое он должен символизировать; подобный персонаж всегда выполняет определенные ритуальные функции. Так, например, в Дании чучело, именуемое «Старик» (gammelmanden), украшают цветами и с великим почтением приносят в дом. Однако, согласно другим источникам, человеческий облик (голова, руки, ноги) придавали последнему снопу, после чего бросали его на еще не сжатое поле соседа (Rantasalo, V, 52). У немцев «Старика» или «Старуху» подбрасывали на соседский участок или же несли в дом, где хранили до следующей жатвы. Тем не менее с этим мифологическим существом могли отождествлять жнеца, скосившего последний сноп, незнакомца, случайно проходившего вдоль поля, или самого хозяина. В Швеции, например, скосившая

последние колосья девушка должна была повесить их себе на шею, принести их в дом и танцевать с этой фигуркой на празднике урожая (Rantasalo, V, 57). В Дании жница танцует с чучелом, изготовленным из последних колосьев; при этом она плачет, поскольку считает себя «вдовой»: ведь ее «выдали замуж» за мифологическое существо, обреченное на смерть (Jan de Vries, Contributions to the study of Odhin, 17 sq.).

Иногда человеческим представителям воплощенной в урожае «силы» оказывают величайшее почтение, зато в других случаях над ними смеются. Очевидно, подобная амбивалентность объясняется тем, что человек, скосивший последние колосья, может исполнять двойную роль; его чествуют и прославляют, коль скоро он идентифицируется с «духом» или «силой» земледелия; если же в этом человеке видят их убийцу, то к нему относятся враждебно и предают смерти. Так, в некоторых германских странах о том, кто нанес последний удар цепом, говорят: «он убил» или «повалил старика»; этот человек посреди всеобщих насмешек и издевательств должен нести в деревню соломенное чучело или же незаметно подбросить его на участок соседа, еще не закончившего молотьбу (Frazer, Esprits, I, 126—127; Golden Bough, 402). В Германии последнего косаря или связавшую последние колосья девушку привязывают к снопу и с большой торжественностью везут в деревню, где угощают их во время пира самыми лучшими кушаньями (Mannhardt, Myth. Forsch., 20—25).

В Шотландии последний пучок колосьев называют «Старуха» (cailleach); из страха перед голодом каждый старается его обойти, ибо тому, кто его скосит, придется вплоть до нового урожая кормить воображаемую старуху (Frazer, Esprits des bles, I, 140 sq.; Golden Bough, 403). Норвежцы верят, что невидимый «жнец» (skurekail) весь год живет на полях, питаясь пшеницей. Его хватают в последнем снопе, из которого затем делают человекообразную фигуру, которая называется kurekail (Rantasalo, V, 51). По другим сведениям, чучело бросают на поле соседа, еще не управившегося с уборкой, и этот последний обязан кормить его

целый год. Напротив, у славян считается, что тому, кто свяжет «Бабу» (старуху), повезло, ибо в течение следующего года у него родится ребенок (Frazer, *Esprits*, I, 123). В Краковской области человека, связавшего последний сноп, называют «Баба» или «Дед»; его наряжают одеяние из соломы, оставив свободной одну лишь голову, и на последней телеге везут в деревню, где вся семья опрыскивает его водой. Целый год его продолжают называть «Бабой» (Mannhardt, *Myth. Forsch.*, 330). В Каринтии связавшего последние колосья наряжают в солому и бросают в воду (*ib.*, 50). У болгар последний сноп называют «Царицей хлеба»; его наряжают в женскую рубашку, торжественно проносят через всю деревню, а затем бросают в реку, чтобы обеспечить дождь для будущего урожая, или сжигают, после чего разбрасывают пепел по полям, чтобы увеличить их плодородие (*ibid.*, 332).

130. Человеческие жертвоприношения. — Обычай обливать водой и бросать в реку символ растительности, равно как и обычай сжигать соломенное чучело, разбрасывая его пепел по полям, является весьма распространенным. Все эти действия, имеющие вполне определенный ритуальный смысл, входят составной частью в театрализованный сценарий, который до сих пор в целостности сохраняется в известных районах и который сам по себе позволяет понять сущность аграрных обрядов. Например, в Швеции, если посторонняя женщина случайно попадает на ток, ее связывают соломой и называют «Хлебной женщиной». В Вандее эту роль исполняет сама хозяйка: нарядив в солому, ее проносят под молотилкой; затем ее освобождают от колосьев и обмолачивают эти последние, а женщину подбрасывают вверх на одеяле, как будто веют зерно (Frazer, *Esprits*, I, 128; *Golden Bough*, 406). В данном случае «сила» злаков и ее человеческий представитель отождествляются полностью: крестьянка символически переживает всю судьбу хлеба, «сила» которого, сосредоточенная в последнем снопе, проходит через ряд ритуалов, призванных возродить ее и умиловить.

Во многих областях Европы в шутку грозят смертью чужаку,

приблизившемуся к полю, где убирают хлеб, или к току, где его обмолачивают (Mannhardt, *Mythol. Forschungen*, 38 sq.; Frazer, *Esprits*, I, 198 sq.; *Golden Bough*, 429 sq.). В других районах ему обкусывают ногти или подносят к горлу серп (Liungman, I, 260, прим. 2). В некоторых областях Германии жнецы связывают чужака, и чтобы вернуть себе свободу, он должен заплатить штраф. Игра сопровождается весьма откровенными песнями; в Померании, например, глава жнецов выражается так:

Жнецы готовы,
Косы согнуты,
Хлеб большой и маленький.
Мы будем косить господина!

В Штеттинском округе поют:

«Мы поразим пришельца нашими обнаженными мечами, которыми остригаем луга и поля!» (Mannhardt, *Myth. Forsch.*, 39 sq.; Frazer, *Esprits des bles*, I, 203). Тот же обычай практикуется и по отношению к чужаку, который приблизится к месту молотбы: его хватают, связывают, ему угрожают карой и т. д.

По-видимому, здесь мы имеем дело с отголосками ритуалов, предполагавших вполне реальные человеческие жертвоприношения. И однако, наличие подобных реминисценций не означает, что в любом земледельческом обществе, практикующем сегодня обычай связывания и угроз чужаку, застигнутому на поле, где идет уборка, некогда действительно совершались человеческие жертвоприношения по случаю сбора урожая. Весьма вероятно, что все эти аграрные церемонии распространялись из нескольких центров (Египет, Сирия, Месопотамия), и что многие народы усвоили лишь отдельные элементы исконных ритуальных сценариев. Уже в классической древности «человеческие жертвоприношения» являлись не более, чем смутным воспоминанием о давно ушедших в прошлое временах. Так, в одной греческой легенде рассказывается о внебрачном сыне фригийского царя Мидаса, Литиерсе, известном

своим необыкновенным аппетитом, а также тем, что он очень любил жать пшеницу. Всякого незнакомца, случайно проходившего мимо, он щедро угощал, а затем вел на свое поле и принуждал жать вместе с ним. Если незнакомец проигрывал в этом соревновании, Литиерс связывал его колосьями, отсекал ему голову серпом, а тело бросал в поле. Наконец, Геракл вызвал самого Литиерса на состязание, победил его, отрезал ему голову своим серпом, а тело выбросил в реку Меандр; отсюда можно заключить, что и Литиерс поступал со своими жертвами примерно также (ср. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, 1 sq.; Frazer, *Esprits*, I, 216 sq.). Вероятно, за много столетий до этого фригийцы действительно совершали человеческие жертвоприношения; согласно некоторым данным, подобные жертвоприношения были широко распространены и в других районах Восточного Средиземноморья.

131. Человеческие жертвоприношения у ацтеков и хондов. — У нас есть достоверные свидетельства того, что человеческие жертвоприношения в честь урожая совершались во многих обществах; например, у некоторых племен Северной и Центральной Америки, в определенных районах Африки, на островах Тихого океана, у многих дравидских народов Индии (Frazer, *Esprits*, I, 209 sq.; *Golden Bough*, 431 sq.). Чтобы яснее себе представить внутреннюю структуру обряда человеческих жертвоприношений, мы ограничимся несколькими примерами, однако разберем их достаточно подробно.

Саагун оставил нам детальное описание связанных с маисом ритуалов, практиковавшихся у мексиканских ацтеков. Как только маис начинал прорастать, люди шли в поле «искать бога маиса», т. е. молодой побег; его доставляли в дом и приносили ему в дар пищу, как настоящему божеству. Вечером растение несли в храм Чикомекоатль, богини пищи, где собирались юные девушки, каждая из которых держала в руках завернутый в красную бумагу и окропленный каучуком пучок из семи колосьев маиса, взятых из прошлогоднего урожая. Имя этого пучка, чикомолотль (семь колосьев) означало также богиню маиса. Участницы обряда

принадлежали к трем разным возрастам, детскому, отроческому и юношескому, олицетворяя таким образом стадии роста маиса; руки и ноги у них были покрыты красными перьями (цвет божеств маиса). Данная церемония, имевшая своей целью не более чем почитание богини и магическое благословение для едва пустившего ростки урожая, не предполагала жертвоприношений. Лишь три месяца спустя, когда маис созревал, обезглавливали Шилонен, т. е. олицетворявшую молодой маис девушку; после этого становилось дозволенным «профанное» употребление молодого маиса в пищу, из чего можно заключить, что данный обряд скорее всего имел функцию принесения в жертву первых плодов нового урожая. Через 60 дней, когда сбор маиса заканчивался, совершалось новое жертвоприношение: женщина, символизировавшая Тоси, «Нашу Мать» (божество собранного и употребленного в пищу маиса), обезглавливалась, после чего с нее сдирали кожу. Этой кожей покрывал себя жрец; особый ее кусок, взятый с бедра, приносили в храм Кинтеотля, бога маиса, либо другой участник церемонии делал из него маску. В течение нескольких недель к последнему относились как к роженице, ибо смысл обряда заключался, по-видимому, в том, что Тоси воскресала в своем сыне, т. е. в сухом маисе, в зернах, которые должны были служить пищей для ацтеков в продолжение всей зимы. За этим следовал целый ряд церемоний: шествие воинов (Тоси, как и многие восточные божества плодородия, была одновременно божеством войны и смерти), танцы; наконец, царь, сопровождаемый народом, бросал в голову олицетворявшего Тоси человека все, что попадалось под руку, и тут же удалялся. Вероятно, Тоси превращалась в своеобразного козла отпущения, который принимал на себя все грехи общины и изгонялся прочь, ведь персонифицировавший ее герой должен был унести кожу в пограничную крепость и повесить ее на стене. Туда же приносили и маску Кинтеотля (Sahagun, *Histoire Generate des choses de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1880, 94 sq.; A. Loisy, *Essai sur le sacrifice*, 237, 238). У других американских племен, например, у поуни, тело принесенной в жертву девушки разрубали на части и каждый кусок закапывали в землю (Frazer, *Esprits*, I, 210 sq.). Обычай расчленять

тело и разбрасывать его на пашне мы встречаем и у некоторых племен Африки (ib., 212 sq.).

Однако самым известным примером аграрных человеческих жертвоприношений является обычай, практиковавшийся вплоть до середины XIX века у хондов, одного из дравидских племен Бенгалии. Жертвы приносились богине Земли Тари Пенну, или Бера Пену, а сама жертва, именуемая мериа, либо покупалась общиной, либо происходила от родителей, которые сами исполняли эту функцию. Жертвоприношения совершались во время периодических праздников или же при исключительных обстоятельствах, однако те, кого приносили в жертву, всегда избирали этот удел добровольно. В течение долгих лет они жили в достатке и благополучии, считаясь священными существами; они вступали в брак с другими «жертвами» и получали в приданое участок земли. За десять-двенадцать дней до жертвоприношения «жертве» остригали волосы; на этой церемонии присутствовало множество народу, ибо, согласно представлениям хондов, жертва приносилась ради всего человечества. После чего следовала буйная оргия (элемент, который мы встретим во многих празднествах, связанных с земледелием и плодородием), затем мериа торжественно несли из деревни к месту жертвоприношения — обычно это был лес, к которому еще не прикасался топор. Там его освящали; смазанный маслом и желтком, украшенный цветами, мериа, по-видимому, отождествлялся с божеством, поскольку все стремились дотронуться до него, а оказываемые ему почести трудно было отличить от знаков поклонения. Толпа танцевала вокруг мериа под музыку и, обращаясь к земле, восклицала: «О Богиня, тебе приносим мы эту жертву; даруй же нам богатый урожай, хорошую погоду и доброе здоровье!» Затем она обращалась к жертве: «Мы купили тебя, а не взяли силой; теперь мы приносим тебя в жертву, согласно обычаю, и нет на нас за это никакой вины!» Оргии, прерванные на время ночи, возобновляются на следующее утро и длятся до полудня, когда все вновь собираются вокруг мериа, чтобы присутствовать при жертвоприношении. Само умерщвление может происходить по-

разному: мерия опаивают опиумом, связывают и ломают ему кости; либо душат его или режут на куски, сжигают на медленном огне и т. д. Существенным здесь является то, что все присутствующие, как и все деревни, пославшие своих представителей для участия в празднестве, получают часть тела жертвы. Жрец тщательно распределяет эти куски, которые тут же отправляются во все окрестные селения, где их, с соблюдением определенного ритуала, хоронят на полях. Остатки тела, главным образом голову и кости, сжигают, а пепел разбрасывают на пашне, чтобы обеспечить хороший урожай. После того, как британские власти запретили человеческие жертвоприношения, хонды вменили мерия жертвенными животными (козел, буйвол; ср. Frazer, *Spirits*, I, 217 sq.; *Golden Bough*, 434 sq.).

132. Жертвоприношения и возрождение. — Смысл человеческих жертвоприношений следует искать в архаических представлениях о периодическом обновлении сакральных сил. Всякий обряд или театрализованный ритуал, призванный возродить некую «силу», сам по себе является повторением исконного космогонического акта, совершенного *ab initio*. Жертва, имеющая возрождающий смысл, — это ритуальное воспроизведение Творения. Космогонический миф предполагает ритуальную (т. е. насильственную) смерть жившего в первоначальные времена великана, из тела которого возникают небо и земля, растут травы и т. д. В первую очередь с подобным жертвоприношением связывается возникновение растений и трав; мы уже видели (§ 113), что травы, пшеница, виноградная лоза и т. п. появляются из крови и плоти мифического существа, ставшего ритуальной жертвой «в начале времен», «во время оно». В самом деле, человеческие жертвоприношения, совершаемые ради обновления силы, являющей себя в урожае, имеют целью повторение исконного творческого акта, благодаря которому впервые возникли семена. Ритуал повторяет Творение; действующая в растениях сила обновляется через «перерыв» в профанном времени и возврат к первоначальному моменту космогонической полноты. Расчлененное на части тело жертвы — это тело мифологического

прасущества, благодаря ритуальному расчленению которого появились семена.

Такова, вероятно, исходная идеальная структура всякого обряда жертвоприношения людей или животных, совершавшегося ради того, чтобы укрепить и увеличить «силу» урожая.

Непосредственная же и наиболее очевидная его цель — это обновление действующей в урожае сакральной силы. Ведь плодородие как таковое есть реализация, а следовательно, постепенное истощение возможностей, прежде остававшихся потенциальными, а потому «первобытный» человек живет в атмосфере постоянной тревоги, опасаясь того, что окружающие его благотворные силы окажутся однажды исчерпанными до конца. Целые тысячелетия мучил его страх перед тем, что после зимнего солнцестояния солнце погаснет навеки, что больше никогда не взойдет луна, исчезнет растительность и т. д. Подобное же беспокойство охватывало человека при любом проявлении «силы»: ведь этой силе, неустойчивой и преходящей, всегда угрожает полное и окончательное истощение. В особенности драматической была тревога в связи с периодически повторяющимися обнаружениями «силы», например, «силы» растительности, чьи ритмы предполагают моменты, на первый взгляд, абсолютного ее угасания. Тревога становится еще острее, когда распад и исчезновение «силы» кажутся следствием прямого вмешательства самого человека (сбор первых плодов, жатва и т. п.). В данном случае приносятся в жертву «первинки»: подобный ритуал примиряет человека с действующими в плодах силами, позволял ему затем употреблять их в пищу без всякого риска. Кроме того, эти обряды знаменуют собой начало нового года, т. е. нового, «обновленного» и «возрожденного» времени. У кафров и зулусов Наталя после празднества Нового года в царском Краале происходят грандиозные танцы, во время которых на новом огне, специально зажженном колдунами, в новых горшках, использующихся исключительно в данной церемонии, участники ритуала варят всевозможные плоды. И только после того, как по приказу царя все причастятся этой каши из «первинок»,

становится дозволенным употребление в пищу плодов нового урожая (Frazer, *Esprits*, II, 59). У индейцев племени крик обряд принесения в дар первых плодов совпадает с ритуалом очищения и изгнания всех грехов и болезней. С помощью трения жрецы возжигают новый огонь; все очищаются восьмидневным постом, рвотными и т. п. средствами. Лишь тогда, когда подобным образом «обновится» год, можно употреблять в пищу зерно нового урожая (ib., II, 65 sq.; Eliade, *Archetypes et repetition*, гл. II).

В обрядах принесения в жертву первых плодов можно выделить следующие элементы: 1) поедание плодов нового урожая чревато определенными опасностями — либо потому, что оно способно привести к исчезновению данного вида растений; либо потому, что употребляющий его в пищу рискует навлечь на себя кару со стороны заключенной в плодах «силы»; 2) необходимость отвратить подобную угрозу путем освящения первых плодов и 3) через предварительное очищение («изгнание бедствий, грехов», ср. мотив «козла отпущения») и возрождение всей общины, 4) которое происходит через «обновление времени», т. е. возврат к чистому, исконному времени (каждый новый год — это новое сотворение времени, ср. § 153). Мы видели, что у ацтеков изгнание старого времени, а с ним — всех зол и грехов, происходит параллельно с жертвоприношением в честь богини маиса. Театрализованное действие включает в себя шествие воинов, ритуальные поединки и т. д. — элементы, которые мы встречаем и в других аграрных церемониях (например, в древнейших обрядах, связанных с культом Осириса).

133. Ритуалы завершения. — В заключение нашего краткого обзора аграрных церемоний следует упомянуть несколько обрядов, которыми завершается сезонный цикл, жертвоприношений, имеющих место при доставке нового урожая в амбары и т. п. Так, финны перед началом сбора урожая приносят в жертву первого ягненка, родившегося в текущем году. Кровью животного окропляют землю, а его внутренности отдают в виде «платы» медведю, «стражу полей». Мясо жарят и тут же, на поле,

сообща поедают, оставив три куска на бороздах, как приношение «духу земли». У финнов существует также обычай готовить перед началом жатвы определенные кушанья; по всей видимости, это смутный отголосок ритуального пиршества (Rantasalo, V, 160 sq.). В одном эстонском источнике упоминается особое место на поле, «яма для жертвоприношений», куда встарь ежегодно складывали первинки нового урожая (ibid., 166). Мы уже отметили, что ритуальный характер жатва сохранила вплоть до наших дней: первые три снопа обычно косят в молчании; эстонцы, немцы и шведы не собирают первые колосья (ib., 168 sq.). Данный обычай весьма распространен; нетронутые колосья, согласно различным верованиям, предназначаются в дар «коням Одина», «корове лесной женщины», «крысам», «семи амбарным девушкам» (Бавария) или «девушке из рощи» (ibid., 186 sq.).

Перевоз хлеба в амбары сопровождался различными церемониями; например, через плечо бросали горсть зерна с такими словами: «Это для крыс». Левое плечо указывает на погребальный смысл приношения. Кроме того, у германцев существовал обычай молоть первые стебли сена, доставленного в сарай, восклицая при этом: «Это пища для покойников». В Швеции, чтобы снискать милость домашнего духа, приносят в амбар хлеб и вино (ibid., 191—197). Во время молотьбы несколько колосьев оставляют «духу гумна». Финны говорят, что цель приношений в том, чтобы «и на следующий год уродился хлеб» (ibid., 201). По другому финскому преданию, немолоченный сноп предназначается духу земли (maanhaltia). В других районах Финляндии считается, что дух земли (talonhaltia) приходит в пасхальную ночь обмолачивать три снопа, оставленные для него осенью. Эти снопы, оставленные в качестве приношения, некоторые именуют «снопами духов». У шведов последний сноп не обмолачивают, но оставляют на поле до следующей жатвы, «чтобы год выдался изобильным» (с. 203—206).

Многие из приношений имеют, очевидно, поминальный характер. Связи между умершими и земным плодородием чрезвычайно

важны, и к ним мы еще вернемся в другом месте. Пока же отметим полное соответствие между приношениями, совершаемыми в начале сева, жатвы, молотьбы и уборки зерна в ригу. Весь цикл завершается коллективным празднеством нового урожая, которое происходит осенью (в северных районах — в Михайлов день) и включает в себя пир, танцы и жертвы в честь различных духов (с. 221). Эта церемония подводит черту под земледельческим годом. Аграрные же элементы в зимних праздниках объясняются слиянием культов плодородия с погребальными культами. Покойникам предстоит защищать посеянное в землю зерно, в то же время именно им подчинен убранный в амбары урожай, который должен питать живых в течение всей зимы.

Сходство между аграрными ритуалами начала и конца заслуживает особого внимания: таким образом становится очевидным, что аграрные ритуалы имеют характер замкнутого цикла. «Год» превращается в нечто целостное и законченное; время теряет ту относительную однородность, которую имело оно в доаграрных обществах. Теперь оно уже не только дробится на сезоны, но и подразделяется на совершенно самостоятельные фрагменты: «старый год» четко отграничен от «нового». Через обновление времени возрождение растительной силы влияет и на возрождение человеческого коллектива. Изгнание «старого года» происходит одновременно с изгнанием зол и грехов всей общины (§ 152). Идея периодического возрождения проникает и в другие области, например, в представления о верховной власти. Та же основополагающая идея порождает и укрепляет надежду на духовное обновление через обряд инициации. И наконец, в прямой связи с верой в периодическое возрождение (осуществляемое посредством аграрных обрядов) находится множество ритуальных «оргий», т. е. кратковременная реактуализация изначального хаоса, возвращение в недифференцированное единство, предшествовавшее Сотворению.

134. Умершие и семена. — Земледелие — как профанное занятие, и как форма культа — соприкасается с миром умерших в двух

различных сферах. Первый план — это единство с землей: покойники, погребенные, подобно семенам, проникают в хтоническую область бытия, доступную только для них. С другой стороны, земледелие — это прежде всего искусство, связанное с плодородием, с воспроизводящей и умножающей себя самой жизнью, и умерших в особенности привлекает это таинство вечного возрождения, нескончаемого круговорота, беспредельной плодovitости. Подобно похороненным в теллурической утробе семенам, умершие также ожидают возвращения к жизни в новом облике. Поэтому они приближаются к живым, особенно в те моменты, когда напряжение витальной энергии коллектива достигает апогея (празднества плодородия); именно в это время всеобщее изобилие, разнообразные обряды, ритуальные оргии и т. п. пробуждают и стимулируют творящие силы природы и человеческой общины, предоставляя им полную свободу. Души умерших жаждут всякого избытка биологического бытия, всевозможных эксцессов физиологического характера, ведь подобное буйство бьющих через край витальных сил, компенсируя скудость и ограниченность их нынешнего существования, погружает их в стремительный поток зародышей и потенций жизни.

Коллективный пир представляет собой именно эту предельную концентрацию витальной энергии, а потому пиршество, со всеми неотделимыми от него крайностями, есть обязательный элемент как аграрных празднеств, так и обрядов поминовения мертвых. В прежние времена пир устраивали рядом с самой могилой, чтобы покойник мог причаститься полноте жизненных сил, бушующих в непосредственной близости от него. В Индии главным приношением умершим была фасоль, в то же время считалось, что она имеет и эротический смысл (Meyer, *Trilogie*, I, 123). В Китае супружеское ложе находилось в самом темном углу жилища, там, где хранили семена и над тем самым местом, где хоронили умерших (Granet, *La Religion des Chinois*, 27 sq.). Связь между предками, урожаем и сексуальной жизнью столь тесна, что культы погребальные, аграрные и относящиеся к деторождению сливаются иногда до полной неразличимости. У скандинавских

народов Рождество («Юль») представляло собой одновременно праздник в честь умерших и ритуал прославления жизни и плодovitости. На Рождество устраивали обильные пиршества; тогда же нередко справляли свадьбы и ухаживали за могилами (H. Rydh, *Seasonal fertility rites*, 81 sq.).

В эти дни усопшие возвращались к живым, чтобы участвовать в обрядах плодородия. В Швеции женщины хранят в сундуке для приданого кусочек свадебного пирога, чтобы взять его с собой в могилу. Подобным же образом как в скандинавских странах, так и в Китае женщин принято хоронить в их свадебных платьях (Rydh, *ib.*, 92). «Арка почета», воздвигаемая на пути новобрачных, отождествляется с той аркой на кладбище, через которую проносят покойника. Рождественское дерево (первоначально в северных странах это было дерево «май», полностью, кроме верхушки, очищенное от листьев) используется как на свадьбе, так и на похоронах (*ib.*, 82). Нет нужды упоминать здесь свадьбы *post mortem*, реальные или символические (к ним мы еще вернемся в другом месте), чей смысл следует видеть в стремлении обеспечить усопшему наиболее благоприятные жизненные условия, погрузив его в сферу, связанную с рождением. Если умершие стремятся к формам существования, характерным для семени и зародыша, то и живые нуждаются в них, чтобы спасти свои посевы и защитить урожай. Пока зерна остаются в земле, они находятся также «под юрисдикцией» мертвых. «Мать-Земля» или Великая Богиня плодородия одним и тем же способом определяет судьбу семян и судьбу покойных. Но эти последние оказываются порой ближе к человеку, и именно у них просит хлебопашец помощи и благословения для своих трудов. (Черный цвет — цвет земли и мертвых.) Гиппократ рассказывает, что духи умерших способствуют прорастанию семян, а автору Геопоники известно, что ветры (т. е. души мертвых) даруют жизнь растениям и всему существующему (цит. по Harrison, *Prolegomena*, 180). В Аравии последний сноп («старик»), убранный самим хозяином поля, кладут в могилу и погребают с молитвами, в которых просят о том, чтобы «зерно возродилось от смерти к жизни» (Liungman, I, 249). У

племени бамбара на голову покойника, лежащего в могиле, которую вот-вот засыпят, льют воду и при этом умоляют: «Пусть будут милостивы к нам ветры, дующие с севера или с юга, с запада или с востока! Подари нам дождь! Даруй нам богатый урожай!» (Т. R. Henry, *Le culte des esprits chez les Bambara*, «Anthropos», III, 1908, S. 702—717, 711). Во время сева финны зарывают в землю кости мертвеца (их берут на кладбище и возвращают туда после жатвы) или какие-то вещи, принадлежавшие покойникам. При отсутствии тех и других крестьяне довольствуются землей с кладбища или с перекрестка, через который проносили усопших (Rantasalo, III, 8 sq.). У немцев принято вместе с семенами бросать на поле горсть земли со свежей могилы или солому, на которой кто-то недавно умер (ib., 14). Охраняет урожай змея — животное, связанное по преимуществу с погребальным культом. Чтобы защитить урожай, перед началом весеннего сева приносили жертвы умершим (ib., 114).

135. Аграрные и погребальные божества. — Тесная связь умерших со сферой плодородия и земледелия становится еще более очевидной, когда мы знакомимся с празднествами и божествами, имеющими отношение к этим культовым комплексам. Обычно божество земли и растительности становится также и божеством погребальным. Холика, изображавшаяся первоначально в виде дерева, превращается впоследствии в божество умерших и в дух растительного плодородия (Meyer, I, 140, 152). Множество духов растительности, изначально хтонических по своей структуре, уподобилось вплоть до полной неразличимости аморфной группе усопших (ib., II, 104). В архаической Греции пепел покойников помещали, как и зерно, в глиняные сосуды. В честь богов подземного мира, как и в честь богов плодородия, зажигали восковые свечи (F. Altheim, *Terra Mater*, 137). Феронию называли *dea agrorum siue inferorum* (ib., 107). Дурга, великая богиня плодородия, объединившая значительное число местных культов, и прежде всего — культов растительности, становится также главным божеством духов усопших.

Относительно празднеств заметим, что поминовение усопших в древней Индии приходилось на самый разгар жатвы и являлось одновременно главным праздником урожая (Meуer, II, 104). То же самое, как мы видели, имело место и в скандинавских странах. Обряды, связанные с культом усопших предков, справлялись в древности параллельно с растительными ритуалами. Самые важные аграрные праздники и праздники плодородия, в конце концов, совпали с поминовением усопших. Когда-то Михайлов день (29 сентября) на всей территории Центральной и Северной Европы являлся одновременно праздником в честь усопших и праздником урожая. Заупокойный культ оказывал все более ощутимое влияние на культы плодородия, ассимилируя соответствующие обряды и превращая их в приношения или жертвы душам предков. Усопшие — это «те, кто обитает под землей», и следует всячески добиваться их милости и содействия. Семена, брошенные через левое плечо в качестве дара «крысе», предназначаются поэтому и для них. Если примириться с умершими, кормить их, окружать заботой, обращаться к ним с просьбами, то они смогут защитить и увеличить урожай. В образах «старика» и «старухи», воспринимаемых крестьянами как олицетворение «сил» плодородия полей, со временем, под действием заупокойных верований, начинает все более четко вырисовываться мифологический облик; они усваивают структуру и атрибуты «предков», духов умерших.

Подобный процесс легче всего проследить в верованиях германских народов. Один — погребальное божество, предводитель «дикой охоты» не нашедших упокоения душ — усваивает значительное число обрядов, относящихся к комплексу земледельческих культов. Во время «Юля» (в собственном смысле — погребального празднества германцев, которое приходится на зимнее солнцестояние) из последнего снопа урожая текущего года делают чучело мужчины или женщины, петуха, козла или другого животного (см. материалы у Vries, Odhin, 21). Знаменательно, что «сила» растительности проявляется в тех самых животных

формах, через которые представляют также и души умерших. В истории обоих культов наступает момент, когда уже нельзя с точностью определить, символизирует ли «дух», представленный в облике животного, души умерших или же он является олицетворением теллурическо-растительной силы. Этот симбиоз породил множество неясностей, и ученые до сих пор спорят о том, какой характер — аграрный или погребальный — имеет культ Одина, или же о том, каково происхождение ритуалов «Юля». В действительности же мы имеем здесь дело с такими ритуальными и мифологическими комплексами, в которых смерть и возрождение смешиваются, превращаясь в отдельные моменты одной и той же внечеловеческой реальности. Сферы взаимодействия культов плодородия с заупокойными культурами столь многочисленны и столь важны, что не следует удивляться, если процесс их симбиоза и слияния приводит, в конце концов, к новому религиозному синтезу, основанному на более глубоком осмыслении условий человеческого бытия в мире.

Подобный синтез в окончательной его форме мы находим во II тысячелетии до н. э. в регионе Эгейского моря и Малой Азии, и именно он сделал возможным расцвет мистерий. В северной Европе и в Китае слияние двух культов началось еще в доисторические времена (ср., например, H. Rydh, *Symbolism in mortuary ceramics*) но, вероятно, цельную, законченную и внутренне связную форму этот синтез приобрел лишь позднее. Дело в том, что для Северной Европы зимнее солнцестояние играет гораздо более существенную роль, чем для южного Средиземноморья. «Юль» представляет собой бурное празднование этого решающего момента общекосмического бытия; тогда умершие собираются вокруг живых, ведь в это время предсказывается также «возрождение года», а следовательно, и весны. Души усопших влечет к себе все, что «начинается», «создается»: новый год (как любое «начало», новый год есть воспроизведение Творения), новый взрыв жизненных сил посреди всеобщего зимнего оцепенения (бесконечные пиршества, возлияния и оргии, свадебные торжества), новая весна. Живые

собираются для того, чтобы своими физиологическими эксцессами пробудить и стимулировать силы Солнца, дошедшие до нижней точки своего упадка; предмет их тревог и надежд — растительность, судьба будущего урожая. Две темы, две судьбы, аграрная и заупокойная, пересекаются и сливаются, образуя в конце концов единую форму бытия, форму зачаточного, зародышевого существования.

136. Плодородие земли и сексуальность. — Но и сами зародыши нуждаются в помощи, по крайней мере, в том, чтобы нечто «сопровождало» их в процессе роста, протекало параллельно ему. Подобная связь между различными формами и актами жизни стала одним из важнейших открытий человека архаической эпохи, и он использовал его магическим образом, опираясь на следующий принцип: то, что совершается сообща, параллельно с чем-то другим, приносит наилучшие результаты. Плодовитость женщин влияет на плодородие полей, но и изобилие растительной жизни, в свою очередь, помогает женщине зачать ребенка. Умершие содействуют тому и другому, в то же время ожидая получить от этих источников плодородия энергию и субстанцию, необходимую им для возвращения в общий поток жизни. Так, в решающий для судьбы урожая момент, когда начинает прорастать ячмень, негры западноафриканского племени эве (Невольничий Берег) стремятся с помощью ритуальных оргий застраховать себя от возможных бедствий. Большая группа девушек посвящается богу питону в качестве его супруг. Иерогамия совершается в храме жрецами-представителями бога, а освященные подобным образом девушки, или жены бога, продолжают еще некоторое время заниматься сакральной проституцией в пределах святилища. Цель данной иерогамии — гарантировать плодородие земли и плодовитость животных (Frazer, Adonis, 43 sq.).

Участие жрецов свидетельствует о том, что здесь мы имеем дело с более сложной и развитой формой ритуала, первоначально предполагавшего лишь сочетание возможно большего числа пар на зазеленевшем поле. Именно это происходило, например, в

Китае, где юноши и девушки совокуплялись весной на голой земле, полагая, что подобный акт способствует повсеместному прорастанию семян, вызывает дождь, увеличивает плодородие полей и, таким образом, содействует возрождению Космоса (Granet, *La religion des Chinois*, 14). Следы подобных ритуальных браков молодых людей, происходивших на поле, где только что появились первые всходы, мы обнаруживаем и в греческих традициях; прототипом для них служил священный брак Деметры и Иасиона. Пипилы (Центральная Африка) проводят отдельно от своих жен четыре предшествующие севу ночи, накапливая таким образом силы для последней ночи перед севом. Определенные пары должны проявлять активность непосредственно во время сева. В некоторых районах о. Ява супруги сочетаются на поле, когда начинает цвести рис (Frazer, *le roi magicien*, II, 87 sq.; *The Golden Bough*, 136). Ритуальные бракосочетания на полях, представления о тесной связи между растительностью и сексуальной сферой, о чем свидетельствует присутствие священного («майского») дерева при совершении данного обряда, — все это мы нередко обнаруживаем и в наши дни в северной и центральной Европе (ср. материалы у Mannhardt, *Wald- und Feld-Kulte*, I, 480 sq.). На Украине существовал следующий обычай: в день святого Георгия, после того, как священник благословляет урожай, молодые люди катались по полю. В России женщины катали по земле самого священника; вероятно, это было не только освящением урожая, но и смутным воспоминанием об исконной иерогамии (Frazer, *Le roi magicien*, II 91; G. B., 136). В других местах иерогамия свелась в конечном счете к обрядовому танцу пары, украшенной пшеничными колосьями, или к аллегорической свадьбе «хлебной невесты» и «жениха». Подобные свадьбы справлялись с большой пышностью; в Силезии, например, все односельчане сопровождали богато украшенную ползку, в которой новобрачные возвращались с поля в деревню (Frazer, *Esprits des bles*, I, 139; *Golden Bough*, 409).

Вспомним, что европейские обряды, связанные со сбором урожая, аналогичны тем, которые совершались весной в ознаменование

появления первой растительности. В обоих ритуальных комплексах «сила» или «дух» представлены непосредственно (деревом, снопом, а также человеческой парой), и обе эти церемонии оказывают оплодотворяющее воздействие на растение, женщин и стада (Frazer, *Esprits des bles*, I, 140; *The Golden Bough*, 410) — перед нами, таким образом, еще одно свидетельство того, сколь остро архаический человек чувствовал необходимость совершать различные акты «вместе», «сообща», «параллельно». Пара, олицетворяющая силу или дух растительности, сама по себе является средоточием энергии, способным стимулировать деятельность той сущности, которую она представляет. Магическая сила растительности увеличивается уже по той простой причине, что ее «представляет», персонифицирует молодая чета, потенциально — и даже актуально — достигшая максимума эротических возможностей. Эта пара «новобрачных» есть лишь аллегорический образ того, что когда-то совершалось в действительности — ритуального повторения изначальной иерогамии.

137. Ритуальный смысл оргии. — В целом оргия представляет собой параллель к иерогамии: сочетанию божественной пары должно соответствовать на земле безудержное буйство порождающих сил. Повторение иерогамии на пашне молодой парой должно было сопровождаться максимальным напряжением всех сил и потенциалов коллектива. Когда племя ораонов отмечает в мае месяце брак бога Солнца с богиней Землей, жрец всенародно совокупляется со своей супругой, после чего начинается неопишуемая оргия (Frazer, *Adonis*, 46—48). На островах, расположенных к западу от Новой Гвинеи и к северу от Австралии (Лети, Сармата и др.) подобные оргии происходят в начале сезона дождей (Frazer, *Golden Bough*, 136). Самое лучшее, что может сделать человек, — это подражать примеру божества, тем более, если от этого подражания зависит благополучие всего мира и в частности — судьба животных и растений. Разгул и неистовство играют вполне определенную и весьма благотворную роль в общей системе сакрального. Они разрушают преграды между

человеком, обществом, природой и богами, способствуя циркуляции силы, жизни, зародышей бытия между всеми уровнями, всеми сферами космоса. То, что прежде оставалось пустым, насыщается жизненным содержанием, расколотое возвращается к единству, изолированное сливается в великом всеобщем лоне. Оргия, таким образом, стимулирует круговорот сакральной жизненной силы. Поводом для оргиастического буйства служат в первую очередь моменты всеобщего избытка, изобилия или, напротив, периоды космического кризиса. Во многих районах обнаженные женщины выбегают на поле во время засух, чтобы пробудить мужскую силу Неба и вызвать дождь. В других местах браки или рождение близнецов сопровождаются оргиями, например, у африканского племени баганда или у обитателей архипелага Фиджи (ср. Meyer, I, 69). Еще легче объяснить смысл оргий, связанных с драмой растительной жизни, и особенно — с аграрными ритуалами: нужно оживить Землю, пробудить Небо, чтобы космическая иерогамия (дождь, жара) совершилась в наиболее благоприятных условиях; чтобы росли хлеба, плодоносили деревья, умножались стада; чтобы женщины рожали сыновей, а мертвые могли заполнить пустоту своего бытия избытком витальной силы живых.

Индейцы кана (Бразилия) стимулируют порождающую силу земли, животных и людей особым фаллическим танцем, имитирующим половой акт; за танцем следует коллективная оргия (см. ссылки у Meyer, I, 71 sq.). Следы фаллической символики обнаруживаются и в европейских аграрных ритуалах; так, «Старика» иногда представляют в виде фаллоса, последний сноп именуют «шлюхой», а порой приделывают к нему черную голову с красными губами (первоначально — магико-символические цвета женского полового органа; см. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, 19,; 339; *Handwarterbuch d. deutschen Aberglaubens*, V, col. 281, 284, 302). Стоит также вспомнить всеобщий разгул, царивший на некоторых архаических праздниках растительности, например, на римских Флоралиях, когда по улицам ходили группы обнаженных молодых людей, на Луперкалиях, когда юноши прикасались к женщинам,

чтобы сделать тех плодовитыми, или во время Холи, главного индийского праздника растительности, когда позволялось буквально все.

Праздник Холи вплоть до недавнего времени: сохранял все признаки коллективной оргии, имевшей целью пробудить и предельно активизировать все существующие в природе творящие и порождающие силы. Всякие приличия отбрасывались в сторону, ибо речь шла о вещах гораздо более важных, чем соблюдение норм, — о том, чтобы обеспечить непрерывное продолжение жизни. Небольшие группы мужчин и детей с песнями и громкими криками расхаживали по улицам, осыпая себя порошком холи и обливаясь подкрашенной в красный цвет водой (красный — цвет жизни и порождения). Женщин, которые попадались им по пути (или замеченных за занавесками окон), следовало, согласно обычаю, осыпать самыми грубыми и непристойными ругательствами. Магические функции сквернословия хорошо известны; им находилось место даже в развитых культурах (ср. афинские Фесмофории и т. д.). Широкая сексуальная свобода царит у индусов также на празднестве Бали, когда допускается любой союз, кроме кровосмесительного (см. пуранические тексты у Meyer, II, 108). Хозы (северо-западная Индия) устраивают грандиозные оргии во время жатвы, объясняя свою разнузданность тем, что порочные склонности мужчин и женщин дошли до предела и им нужно дать выход, восстановив таким образом равновесие и спокойствие коллектива. Церковные соборы (например, Оксерский 590 г.) и многие авторы средневековья сурово осуждали обычный для праздников урожая центральной и северной Европы разгул, однако в некоторых районах он отчасти сохранился до наших дней (см. Meyer, II, 113).

138. Оргия и возвращение к единству. — Оргии входят в структуру не одних только аграрных церемоний, хотя они по-прежнему сохраняют вполне определенные точки соприкосновения с обрядами возрождения («новый год») и плодородия. Метафизический смысл и психологические функции оргий станут

для нас яснее в других главах настоящей книги. Однако, уже здесь мы можем констатировать полное соответствие между земледелием и аграрной мистикой, с одной; стороны, и оргией как особым способом коллективного существования — с другой. Подобно тому, как семена теряют в великом единстве подземной жизни свои особые очертания, распадаются и становятся чем-то иным (всходами, ростками), так и люди утрачивают в оргии свою особость, индивидуальность, сливаясь в одно живое целое. Так возникает это бурное, клокочущее смешение, в котором нельзя больше различить ни отдельной «формы», ни «закона». Человек вновь испытывает исконное, до-индивидуальное, «хаотическое» состояние, — которому в общекосмическом плане соответствует предшествовавший творению «недифференцированный» хаос, — чтобы посредством подражательной магии стимулировать слияние зародышей жизни в общем теллурическом лоне. Человек возвращается в биокосмическое единство, пусть даже это единство означает регресс от того способа существования, который характерен для личности, к семени. В известном смысле оргия переводит человека в растительный, земледельческий план бытия. Отмена всех норм и границ, упразднение всего частного и индивидуального, полное погружение в ночную и теллурическую сферу означает переход к образу бытия семян, которые, распавшись в глубине земли и утрачивая свою форму, дают тем самым жизнь новому растению.

Помимо прочих функций, которые принадлежат оргии в общей духовной и психологической структуре коллектива, она делает возможным «обновление», возрождение жизни. Пробуждение, выход из оргиастического состояния можно уподобить появлению на поле первых зеленых побегов: начинается новая жизнь, и именно ради нее оргия насытила человека жизненной субстанцией и энергией. Более того, реактуализируя предшествовавший творению мифологический хаос, оргия делает возможным повторение этого изначального акта. Человек временно отступает назад, к неупорядоченному, «ночному» состоянию хаоса, чтобы получить возможность, укрепив свои жизненные силы, возродиться

к «дневному» бытию. Подобно погружению в воду (§ 64), оргия упраздняет творение и в то же время — обновляет его; отождествившись, слившись с нерасчлененной докосмической целостностью, человек надеется вернуться к самому себе возрожденным и восстановленным, — одним словом, он хочет стать «новым человеком». В структуре и функциях оргии мы находим все тот же порыв к воспроизведению первоначального акта, т. е. упорядочивающего, организующего хаос акта Творения. В постоянной смене периодов обыденного существования и оргий (сатурналии, карнавалы и т. п.) мы находим восприятие жизни как некоего цикла, который образуют сон, рождение и смерть; мы обнаруживаем циклическую интуицию Космоса, который рождается из хаоса и вновь возвращается к нему в результате катастрофы, или махапраляя, «великого распада». Чудовищные крайности представляют собой, очевидно, плоды вырождения этой глубинной интуиции космического ритма и страстного порыва к обновлению, и не из подобных аномалий должны мы исходить в своих попытках понять истоки и смысл оргий. Впрочем, любое «празднество» включает в себе определенные оргиастические тенденции.

139. Аграрная мистика и сотериология. — Следует подчеркнуть, что аграрная мистика имеет сотериологическую структуру даже в тех своих формах, которые не являются оргиастическими. Растительная жизнь, которая возрождается через свое кажущееся исчезновение («похороны», «погребение» семян), дает одновременно пример и надежду: ведь то же самое может произойти с умершими и с душами людей. Правда, это периодическое возрождение не принадлежит к «непосредственным данным» восприятия, оно не открывается человеку прямо, воочию, и тем не менее, согласно архаическим верованиям, оно является событием, совершающимся благодаря известным обрядам и определенным человеческим действиям. Возрождения добиваются через магические акты, через Великую Богиню, через присутствие женщины, силу Эроса, содействие всего Космоса (дождь, жара и т. п.). Более того, все это становится

возможным лишь как воспроизведение изначального деяния; воспроизведения, осуществляемого через иерогамию, через возрождение Времени («новый год»), либо через оргию, реактуализирующую первозданный хаос. Ничего нельзя достичь без труда, возродиться, обрести новую жизнь можно лишь через усилие, иначе говоря, действуя в согласии с изначально установленными нормами, повторяя исконные, архетипические акты. А значит, те надежды, которые человек аграрной цивилизации связывал с примером растительности, с самого начала ориентировались на поступок, деяние. Поступая вполне определенным образом, действуя в согласии с определенным образцом, человек может уповать на возрождение. Действие, обряд, ритуал в данном случае абсолютно необходимы. Об этом обстоятельстве мы должны будем помнить тогда, когда приступим к анализу античных мистерий, которые не только сохранили следы аграрных ритуалов, но вообще не смогли бы превратиться в посвятительные религии, если бы не имели за собой долгий доисторический период земледельческой мистики, иначе говоря, если бы за много тысячелетий до появления мистерий зрелище периодического возрождения растительности не обнаружило внутреннего Родства, близости, аналогии между человеком и Именами и не дало надежду на возрождение после смерти и через смерть.

Обычно говорят, что открытие искусства земледелия принципиально изменило судьбу человечества, обеспечив ему избыток пищи и обусловив таким образом гигантский рост населения. Нам, однако, кажется, что последствия открытия земледелия оказались столь радикальными по совершенно иной причине. Отнюдь не рост населения и не изобилие пищи определили судьбу человеческого рода, но та теория, то миросозерцание, которое создал человек, приступивший к обработке земли. Важнейший урок человек извлек из того, что он увидел в злаках, узнал в соприкосновении с ними, понял через пример семян, «умирающих» под землей. Земледелие открыло человеку глаза на глубинное единство органической жизни;

именно из этого откровения произошли аналогии «женщина — пашня», «половой акт — сев» и т. д., равно как и самые важные интеллектуальные синтетические конструкции: смерть, понятая как временное попятное движение, регресс к прежним формам существования; жизнь, осознанная как ритм и т. п. Эти мыслительные комплексы сыграли решающую роль в эволюции человека, появление же их стало возможным лишь после открытия земледелия. Именно в доисторической аграрной мистике обнаруживается один из важнейших истоков сотериологического оптимизма: подобно таящемуся под землей семени, умерший может уповать на возвращение к жизни в новом облике. Но ведь и трагическое, печальное, порой скептическое восприятие жизни также коренится в созерцании судьбы растительного мира: человек подобен полевому цветку...

Глава 10. САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО: ХРАМ, ДВОРЕЦ, «ЦЕНТР МИРА»

140. Иерофании и повторение. — Все без исключения иерофании и кратофании преображают то место, где они происходят: пространство, до сих пор оставшееся профанным, обретает более высокий, сакральный статус. Так, для охотников-канаков Новой Каледонии «бесчисленные утесы, валуны, камни с отверстиями имеют особый смысл. Какое-нибудь дупло может оказаться полезным для призывания дождя, в другом обитает тотем, определенное место посещается мстительным духом убитого человека и т. д. Таким образом, весь окружающий ландшафт одушевлен, мельчайшие его элементы наделены значением, вся природа насыщена человеческой историей» (Leenhardt, *Notes d'archeologie neocaledonienne*). Точнее было бы сказать, что благодаря кратофаниям и иерофаниям, вся природа преображается и в итоге оказывается насыщенной мифом. Основываясь на наблюдениях А. Р. Радклифф-Брауна и А. П. Элкина, Леви-Брюль весьма Удачно описал иерофаническую структуру сакральных пространств: «Священное место никогда не выступает в сознании этих туземцев как нечто отдельное, изолированное. Всякий раз оно является элементом более широкого комплекса, куда входят определенные виды растений и животных, изобилующие в данном месте в определенные периоды; мифические герои, которые здесь жили, творили, действовали, — герои, нередко слитые с этой почвой, воплощенные в данной местности, — наконец, чувства, пробуждаемые этим мифологическим комплексом» (*L'experience mystique et les symboles chez les primitifs*, 183).

Согласно Радклифф-Брауну, ключевой элемент подобного

комплекса — это «местный тотемический центр», и действительно, в большинстве случаев мы обнаруживаем прямую связь, или, если воспользоваться терминологией Леви-Брюля, «партиципацию», между тотемическими центрами и определенными мифологическими героями, которые обитали здесь в «начале времен» и тогда же создали эти тотемические центры. Именно там, в иерофанических пространствах, совершались исконные откровения, именно там человек был «посвящен» в искусство питания, именно там его научили постоянно обеспечивать себя пищей. А потому все относящиеся к пище ритуалы, совершаемые внутри сакрального пространства или тотемического центра, представляют собой лишь имитацию и воспроизведение действий, совершенных мифическими существами *in illo tempore*. «Именно таким способом герои прежних времен (мифической эпохи, бугари) добывали из нор, дупел и щелей опоссумов, рыб и пчел» (А. Р. Elkin, цит. у Levy-Bruhl, *Op. cit.*, 186).

В самом деле, понятие сакрального пространства предполагает идею повторения изначальной иерофании, которая освятила некогда данное пространство, преобразив его, придав ему особый смысл, иначе говоря — отделив его от окружающего профанного пространства. В следующей главе мы увидим, что аналогичная идея повторения лежит в основе понятия сакрального времени и служит опорой как для бесчисленных ритуальных систем, так и — в более широком смысле — для тех надежд на личное спасение, которые питает религиозный человек. Сила, действенность, эффективность сакрального пространства заключается в непрерывности, в постоянном продолжении освятившей его однажды иерофании. Вот почему одно из боливийских племен, чувствуя необходимость восстановить, обновить свою витальную энергию, всякий раз приходит к тому месту, которое считается колыбелью его предков (Levy-Bruhl, 188—189). А значит, освящение данного фрагмента однородного профанного пространства было не единственным следствием иерофании: иерофания обеспечила также сохранение, устойчивость этой сакральной силы. Здесь, в этой конкретной сфере иерофания и

воспроизводится. Данное место становится неиссякаемым источником силы и сакральности, позволяющим любому человеку, которому удастся в него проникнуть, воспользоваться этой силой и приобщиться этой сакральности. Эта простейшая интуиция места, которое через иерофанию становится постоянным «средоточием» сакральности, определяет собой и служит объяснением для целого комплекса систем, порой весьма сложных запутанных. Но какими бы разнообразными несходными по своей структуре ни были сакральные пространства, все они обладают общей характеристикой — наличием определенной сферы, делающей возможным — разумеется, самым — разными способами — акт приобщения к сакральному.

Непрерывность иерофаний — вот в чем разгадка особой устойчивости, «вечности» однажды освященных пространств. Продолжая сохранять и почитать свои тайные традиционные места, австралийские аборигены вовсе не думают о мотивах «экономического» порядка, поскольку, как отмечает Элкин, поступив некогда на службу к белым, туземцы теперь всецело зависят от последних в том, что касается пропитания и хозяйства (Levy-Bruhl, 186—187). Являясь в эти места, они просят о другом — о том, чтобы и далее сохранялось мистическое единство между ними, их территорией и их предками, создавшими когда-то цивилизацию данного племени или рода. Та острая необходимость поддерживать контакт с иерофаническими пространствами, которую испытывают австралийцы, имеет по существу религиозную природу: это не что иное, как потребность сохранять прямую связь, непосредственное общение с «центром», порождающим сакральное. И потому подобные центры, которые чрезвычайно трудно лишить их особого смысла и престижа, переходят, словно по наследству, от племени к племени и из религии в религию. Современные аборигены христианского вероисповедания по-прежнему считают священными те самые скалы, источники, пещеры и леса, которые были объектом поклонения еще в доисторические времена. Поверхностный наблюдатель рискует принять эту грань народной религиозности за

суеверие, усмотрев здесь доказательство того, что религиозную жизнь любого коллектива составляет в значительной степени наследие доисторической эпохи. В действительности же устойчивость сакральных мест демонстрирует внутреннюю автономию иерофаний: сакральное обнаруживается по законам своей собственной диалектики, и эта манифестация сакрального неотразимо действует на человека извне, с непреложностью влияя на его сознание. Допустить, что «выбор» священных мест предоставлен самому человеку — значит сделать абсолютно непостижимым факт преемственности сакральных пространств.

141. Освящение пространства. — В самом деле, человек никогда не избирает данное место; он попросту «находит» его, иначе говоря, сакральное пространство тем или иным способом «открывается» человеку (Van der Leeuw, *Phanomenologie der Religion*, 375). «Откровение» же это не обязательно происходит через прямую иерофанию (данное пространство, данный источник, данное дерево); порой оно совершается с помощью традиционной техники, основывающейся на определенной космологической системе и проистекающей из нее. Одним из подобных приемов, использующихся для нахождения, «открытия» необходимого места, является *orientatio*.

Ясно — и вскоре мы в этом убедимся, — что не одни только святилища требуют сакрализации определенного пространства. Строительство дома также предполагает аналогичное преобразование профанного пространства. Однако в любом случае место всякий раз бывает указано чем-то иным, будь то иерофания молнии, космологические принципы, на которых основываются ориентация по странам света и геомантия, или, в более элементарной форме, некий «знак», имеющий иерофанический смысл (чаще всего — животное). Сартори собрал обширные материалы об освящении посредством животных «символов» тех мест, которые предназначаются для устройства каких-то человеческих объектов (Ueber d. Bauopfer, 4, примечания). Наличие или отсутствие муравьев, мышей и т. п. считается

решающей иерофанической приметой. Иногда отпускают на волю домашнее животное, например, быка; через несколько дней начинают его искать и приносят в жертву на том самом месте, где находят — именно там и следует строить город.

«Все святилища освящаются через теофанию», — писал Робертсон Смит (*Lectures*, 436), однако данное замечание нельзя понимать в ограничительном смысле. Его следует расширить, включив сюда жилища отшельников, святых и в целом всякое место, где живет человек. «Согласно преданию, марабут, основавший в конце XVI века Эль-Хемель, остановился однажды на ночлег у источника и воткнул в землю свой посох. На следующий день он хотел снова взять его с собой, но обнаружил, что посох пустил корни и что на нем появились почки. Усмотрев в этом знамение божьей воли, марабут навсегда поселился в этом месте» (Rene Basset, цит. у Saintyves, *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923, 105). В свою очередь, те места, где святые жили, молились или были похоронены, становятся священными и по этой причине отделяются от смежного профанного пространства оградой или рядом камней (марокканские примеры см. у Westermarck, *Survivances paiennes dans la civilisation nahometane*, 122). Подобные груды камней мы уже встречали (§ 75) в тех местах, где человек погибал насильственной смертью (молния, укусы змеи), поскольку в данном случае «насильственная», «не своя» смерть также получает иерофанический или кратофанический смысл.

Ограда, стена или круг из камней, замыкающие сакральное пространство, принадлежат к числу самых древних архитектурных моделей святилища. Они появляются уже в протоиндийских (например, в Мохенджо-Даро, ср. § 97) и в эгейских цивилизациях (ср. репродукции микенско-минойских колец у Axel W. Persson, *The Religion of Greece in prehistoric times*, Berkeley, 1942. № 6, 7, 15, 16). Ограда не только указывает на постоянное действие иерофании или кратофании внутри огороженного места; цель ее также в том, чтобы отвести от непосвященного опасность, которой мог бы он

подвергнуться, неосторожно проникнув внутрь. Сакральное всегда таит угрозу для тех, кто соприкасается с ним не будучи специально подготовленным, не совершив предварительные действия, которых требует любой религиозный акт. «И сказал Бог [Моисею]: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исход, III, 5). Отсюда бесчисленные ритуалы и предписаний (омовение ног и т. д.), касающиеся входа в храм, засвидетельствованные как у семитов, так и у других средиземноморских народов (Ch. Picard, Ephese et Claws, 271, № 3). Ритуальный смысл порога храма или дома, какими бы различными способами ни оценивали и ни интерпретировали его в течение веков, также объясняется той отделяющей функцией границ, которую описали мы выше.

Также обстоит дело и с городскими стенами: прежде чем стать военными укреплениями, они играли роль магической защиты, ибо внутри «хаотического» пространства, населенного демонами и ларвами (см. ниже), подобные стены отграничивали и оберегали пространство организованное, упорядоченное, «космизированное», иными словами, пространство, имеющее собственный «центр». А потому в особые критические периоды (осада, эпидемия) все жители обходили в торжественном шествии городские стены, чтобы активизировать, усилить присущие им качества границы и магики-религиозной ограды. Этот крестный ход вокруг города, осуществляемый со всей подобающей пышностью (мощи, свечи и т. п.), приобретает порой явный магики-символический смысл: в дар святому — покровителю города — приносят свечу, высота которой равна периметру ограды. Все эти охранительные ритуалы были широко распространены в Европе в Средние века (ср. Saintyves, Essai de folklore biblique, 189 sq.). Однако, мы можем их встретить и в другие эпохи и в других регионах. В Северной Индии, например, в период эпидемии вокруг деревни проводят особый круг, чтобы помешать демонам болезни проникнуть внутрь очерченного пространства (W. Crooke, Popular Religion in N. India, I, 103—142). Установить границу, преграду между двумя гетерогенными пространствами — в этом важнейшая

функция «магического круга», столь популярного во множестве магиико-религиозных обрядов.

142. Структура сакрального пространства. — Понятно, что сакральные пространства в высшем смысле слова — алтари, святилища и т. п. — конструируются согласно традиционным канонам. Но в конечном счете это «конструирование» основывается на первоначальном откровении, через которое *in illo tempore* был явлен человеку архетип сакрального пространства, первообраз, впоследствии копирувавшийся и воспроизводившийся бесконечное число раз при сооружении каждого нового алтаря, святилища или храма. Примеры подобного «конструирования» сакрального пространства на базе архетипической модели встречаются всюду. Мы же ограничимся несколькими случаями, относящимися к Востоку, скажем, иранским мага. Не соглашаясь с прежними интерпретациями этого термина (Гельднер переводил его как «*Bund, Geheimbund*»), Ниберг связывает мага с майей из Видевдат, 9, 1—33, которая обозначает акт очищения, совершающийся в ограниченном девятью рвами сакральном пространстве. Ниберг видит в мага священное место, где истребляется порок и становится возможным союз между Небом и Землей {Ясна, 53}. Именно в этой четко очерченной сфере реализуется опыт того коллектива, который Ниберг называет «общиной Гаты» {*Die Religionen des Alten Iran*, 147 sq.}.

Еще более поучительно в этом смысле возведение ведийского жертвенного алтаря. Освящение пространства происходит здесь согласно двойной символике. Во-первых, строительство алтаря мыслится как сотворение мира (ср. Шатапатха-брахмана, VI, 5, 1 sq.). Вода, в которой гасят глину, уподобляется исконным водам, глина, которую кладут в основание, — Земле, боковые перегородки — окружающему Землю воздуху и т. д. Во-вторых, возведение алтаря равнозначно символической интеграции, «полноте» времени, его «материализации в самом теле алтаря». «Огненный алтарь — это год... Ночи — это камни оград, последних же 360, ибо в году 360 ночей; дни — это кирпичи *ujusmatl*, ибо их

360, в году же 360 дней» {Шатапатха-брахмана, X, 5, 4, 10). Таким образом, алтарь превращается в микрокосм, который существует в мистическом времени и мистическом пространстве, качественно отличных от времени и пространства профанных. Сооружение алтаря само по себе означает повторение космогонии. Смысл подобного акта станет для нас яснее впоследствии (§ 151).

Те же космологические мотивы обнаруживаются и в структуре мандал, использующихся в практике тантрических школ. Данное слово означает «круг»; в тибетских переводах оно передается как «центр» или «то, что окружает». Относится же оно к нескольким концентрическим или неконцентрическим кругам, вписанным в квадрат. Внутри этой фигуры, которую образуют цветные нити или же линии из просыпанного на земле подкрашенного риса, ставят изображения различных тантрических божеств. Мандала — это одновременно *imago mundi* и символический пантеон. Сам обряд посвящения состоит в том, что неофит последовательно проникает в разные зоны или уровни мандалы. С равным правом данный обряд можно считать аналогом прадакшины, т. е. хорошо известного церемониала обхода храма или священного памятника (ступа), или же посвящения через ритуальный вход в лабиринт. Уподобление храма мандале очевидно на примере Барабудура, а также индотибетских храмов, построенных под влиянием тантрических доктрин (ср. G. Tucci, *Indo-Tibetica*, III, IV). Все эти священные строения символически представляют Вселенную; их ярусы и террасы отождествляются с различными «небесами» или уровнями космоса. В известном смысле каждое из подобных сооружений воспроизводит мировую Гору, иначе говоря, считается, что они возведены в «центре мира». Эта символика центра присутствует, как мы вскоре покажем, и в строительстве городов и даже отдельных домов: в самом деле, «центром» является любое сакральное пространство, т. е. любое пространство, где могут происходить иерофании и теофании и где реально осуществляется взаимодействие между земным и небесным уровнями бытия.

Любое новое человеческое строение или установление в известном смысле воспроизводит Вселенную (§ 151). Чтобы обрести устойчивость, прочность и реальность, новое жилище или новый город должны быть спроецированы на «Центр Мира», соотнесены с ним посредством особых строительных ритуалов. Согласно многочисленным традициям, творение мира началось в центре, а потому строительство города также должно исходить из центра. Ромул вырыл глубокий ров (*fossa*), наполнил его плодами, засыпал землей, сверху устроил алтарь (*aga*), а затем провел плугом линию будущих стен (*designat moenia sulco*: Овидий, *Фасты*, IV, 821—825). Ров представлял собой *mundus* и, как отмечает Плутарх, «этот ров называли миром (*mundus*), как и саму Вселенную» (Ромул, 12). *Mundus* был сферой пересечения, местом встречи трех уровней космоса (Макробий, *Сат.*, I, 16, 18). Возможно, первоначальной моделью Рима был квадрат, вписанный в круг: думать так нас заставляет чрезвычайно широкое распространение взаимосвязанных мотивов круга и квадрата (ср. A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross*, London, 1927).

Однако исключительно хтонический смысл круговых греческих памятников (*bothros*, *tholos*, *thymele* и т. д.), столь решительно подчеркнутый в недавних работах Ф. Роберта (*Thymele*, Paris, 1939), не должен вводить нас в заблуждение. Прежде следует определить, не является ли в действительности это исключительно хтоническое значение результатом эгейской специализации, ведь сакральные памятники любого рода, даже погребальные (ср. инд. ступу), имеют, как правило, более широкий, космологический смысл, означая сферу пересечения всех уровней Космоса, благодаря чему каждая из этих конструкций превращается в «центр». Чрезвычайно характерный пример, в котором хтонические мотивы не заслоняют общую космологическую установку, дает нам Африка. Речь идет об описанном Фробениусом (*Monumenta Africana*, vol. VI, Franckfurt, 1929, 119—124; *id.*, *Histoire de la civilisation africaine*, 155) ритуале основания города у племени манда, ритуале, который Жанмэр (*Couroi et Couretes*, 1939, 166 sq.) и Керени (С. С. Jung—К. Kereny,

Einführung in das Wesen der Mythologie, 1941, 30 sq.) справедливо сравнивают с обрядом основания Рима. Этот африканский ритуал, хотя и заключающий в себе хтоническо-аграрные элементы (принесение в Жертву быка, сооружение над его детородным органом фалломорфного святилища), тем не менее основывается на определенной космологической концепции. Основание нового города воспроизводит сотворение мира: в самом деле, после ритуального освящения места на нем возводят ограду в виде круга или квадрата с четырьмя воротами, соответствующими четырем странам света. Но, как уже показал Узенер (*Gotternamen*, 190 sq.), города делятся по образцу Космоса на четыре части, иными словами, представляют собой копию, образ Вселенной.

143. «Центр Мира». — Символика «центра» и ее космологический смысл уже становились предметом наших прежних исследований (*Cosmologie si alchimie babiloniana*, 1936; *Commentarii la legenda Mesterului Manole*, 1943; *Archetypes et repetition*), а потому мы приведем здесь лишь несколько примеров. В самом общем смысле можно утверждать, что данная символика конкретно реализуется в трех взаимосвязанных и дополняющих друг друга комплексах представлений: 1) в центре мира находится «священная Гора», именно там встречаются Небо и Земля; 2) всякий храм или дворец, и, шире, любой священный город и любая царская резиденция уподобляются «священной Горе» и таким образом получают статус «центра»; 3) в свою очередь, храм или священный город, через которые проходит *Axis mundi*, рассматривается по этой причине как точка соединения Неба, Земли и Подземного царства.

А потому, согласно индийским мифам, гора Меру возвышается в центре мира и прямо над ней сияет полярная звезда. Сходные представления существуют у урало-алтайских, иранских и германских народов (ср. ссылки в *Archetypes et repetition*), они встречаются даже у таких «примитивных» племен, как пигмеи Малакки (*Schebesta, Les Pygmées*, 156); по всей видимости, отразились они и в символике доисторических памятников (W.

Gaerte, Kosmische Vorstellungen in Bilde prdhistorischen Zeit). В Месопотамии «срединная гора» («гора страны») соединяет Небо и Землю (A. Jeremias, Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur, 130) Фавор, название горы в Палестине, это, возможно, tabbur, что означает «пуп», омфал (E. Burrows, Some cosmological patterns, 51), а что касается горы Геризим, то ее именовали «пупом земли» (tabbur eges, Судьи, 9, 37). Палестина, находящаяся в непосредственной близости от вершины космической горы, благодаря своему возвышенному положению не была залита водами всемирного потопа (Wensinck, Navel of Eearth, 15). По мнению христиан, Голгофа находилась в центре мира, представляя собой вершину мировой горы и то место, где был сотворен и похоронен Адам, а потому кровь Спасителя омыла череп Адама, погребенного прямо под крестом, и искупила его (см. Cosmologie si alchimi babiloniana, 35).

Об уподоблении храмов и городов космической горе ясно свидетельствуют соответствующие месопотамские термины: «дом-гора», «дом горы всех стран», «гора бурь», «связь Неба и Земли» и т. д. (ср. Th. Dombart, Der Sakralturn, I, 34). В свитке времен царя Гудеа сказано, что «палаты (бога), которые он (царь) возвел, были подобны мировой горе» (Albright, The mouth of the RiversX 173). Любой восточный город располагался в центре мира. Вавилон — это Bab-ilani, «врата богов», ибо именно там боги нисходили на Землю. Месопотамский зиккурат представлял собой, строго говоря, мировую гору (ср. § 31). Храм Барабудура, построенный в виде горы, также является образом Космоса (P. Mus, Barabudur, I, 356). Поднимаясь на нее, паломник приближается к Центру Мира, а на верхнем ярусе осуществляет «прорыв», выход из гетерогенного профанного пространства, проникая в область «чистой земли».

Города и священные места уподобляются вершинам мировых гор; по этой причине Иерусалим и Сион не были поглощены водами потопа. Согласно мусульманской традиции, высочайшим местом на земле является Кааба, ибо сияющая наш ней полярная звезда

свидетельствует о том, что Кааба расположена напротив самого центра Неба (текст из Кисаи, цит. у Wensinck, 28). В столице «совершенного» китайского государя в полдень в день летнего солнцестояния солнечные часы не должны отбрасывать тень, ибо столица эта находится в центре Вселенной около «Высокостоящего Древа» (Кьен-Му), там, где пересекаются три космические области: Небо, Земля и Ад (ср. M. Granet, *La pensee chinoise*, 324).

В самом деле, храм или священный город расположены в центре мироздания, а потому они всегда являются точкой встречи трех космических зон Дур-ан-ки, «место между Небом и Землей», — так назывались святилища Ниппура, Ларсы и, вероятно, Сиппара (Burrows, 46 sq.). Город Вавилон имел множество названий, среди них — «Дом — основание Неба и Земли», «Место между Небом и Землей» (Jeremias, *Handbuch*, 113). Но в том же Вавилоне осуществлялась связь между Землей и нижними, подземными пределами, ведь сам город был построен на *bab-arsu*, «вратах Абзу» (Burrows, 50); *arsu* означает воды первозданного хаоса, существовавшего прежде сотворения мира. Подобное предание мы находим у иудеев: скала Иерусалимского храма уходила в глубину подземных вод (*tehom*). В Мишне сказано, что храм стоял непосредственно над *tehom* (иудейский аналог *arsu*). И подобно тому, как в Вавилоне были «врата апсу», скала Иерусалимского храма замыкала «устье *tehom*» (см. тексты у Burrows, 55). Сходные представления встречаются и в римском мире. «Если открыт *mundus*, то это значит, что открыты врата печальных подземных богов», — говорит Варрон (цит. у Макробия, *Sat.*, I, 16, 18). Итальянский храм также представлял собой место встречи высшего (божественного), земного и подземного миров.

Мы уже отмечали (§ 81), что *omphalos* считался «пупом земли», т. е. «Центром Вселенной». Хтоническо-погребальное значение *omphalos* не может а priori исключить наличия у него и определенного космологического смысла. Ведь символика «центра» охватывает разнообразные представления: точка

встречи, пересечения трех уровней Космоса (связь между Адом и Землей, ср. бетиль Иакова, § 79); иерофаническое и тем самым реальное, подлинное пространство; пространство «творения» в высшем смысле слова, единственное место, где процесс творения мог начаться. Так, мы видим, что во многих традициях творение начинается «из центра», «от середины», ибо именно там находится источник всякой реальности, а значит, и самой энергии жизни, бытийной силы. Порой космологические предания описывают символику центра в терминах, которые кажутся заимствованными из эмбриологии: «Святейший сотворил мир, как зародыш. Подобно тому, как зародыш растет от пупа, так и Бог начал творить мир с пупа, и оттуда расширилось мироздание во все стороны» (тексты цит. у Wensinck, 19). В Йоме сказано: «Творение мира началось с Сиона» (ibid., 16). В Ригведе Вселенная также представляется как распространяющаяся вокруг центральной точки (ср. комментарий Kirfel, *Kosmographie*, 18).

Аналогичную концепцию находим мы и в буддийской традиции: творение начинается с вершины, т. е. с точки одновременно центральной и высочайшей. «Едва появившись на свет, Будда утвердил свои стопы на земле, обернулся к северу, в семь шагов достиг полюса и воскликнул: „Вот я и на вершине мира... (aggo'ham asmi lokassa), я первенец мира"» (jettho'ham asmi lokassa; Маджхиманикайя, III, 123). И действительно, достигнув мировой горы, Будда становится современником начала мира. Проникнув в «центр», из которого возникло все мироздание, Будда магическим образом упраздняет время, с ним и все сотворенное и оказывается во вневременной точке, предшествовавшей космогонии (P. Mus, *La notion du temps reversible*; Eliade, *Sapta padani kramati*). Вскоре мы убедимся, что любое «сооружение» и любой контакт с «центром» предполагают отмену профанного времени переход в мифическое *illo tempore* космогонии. Как только в определенном центре начинается сотворение мира, творение человека может происходить только в том самом пункте, реальном и живом в наивысшей степени. Согласно месопотамской традиции, человек был создан в «пупе земли», в UZU (плоть) SAR (связь) KI (место,

земля), там, где находится также Дур-ан-ки, «узы, связь Неба и Земли» (тексты у Burrows, 49). Ормузд создает первобыка Евагдата и первочеловека Гайомарта в центре мира (тексты у Cristensen, *Le premier homme et le premier roi*, 2 sq.). Рай, где был сотворен из праха Адам, находится, конечно, в центре Космоса. Рай этот представлял собой «пуп земли» и, согласно одному сирийскому преданию, располагался «на высочайшей из всех вершин» (Wensinck, 14). Согласно сирийской книге Пещера сокровищ, Адам был сотворен в центре земли, в том самом месте, впоследствии суждено было воздвигнуться кресту Иисуса (*The Book of the Cave of Treasures*, пер. Wallis Budge, London, 1927, 53). Те же предания сохранились и в иудаизме (ср. O. Dahnhardt, *Natursagen*, I, 112). Иудейский апокалипсис и мисдрахи с точностью определяют, что Бог завершил сотворение Адама в Иерусалиме (тексты у Burrows, 57), а поскольку погребен Адам в том самом месте, где он был создан, т. е. в центре мира, на Голгофе, то кровь Спасителя должна искупить его непосредственным образом.

144. Космические модели и строительные обряды. — Космогония представляет собой образцовую модель всякого строительства. Сооружение каждого нового города или дома есть подражание сотворению мира и в известном смысле повторение его. В самом деле, любой город, любое жилище находятся в «центре Вселенной», а потому их постройка была возможна лишь через отмену профанных времени и пространства и восстановление времени и пространства сакральных (см. *Archetypes et repetition*). Подобно тому, как город всегда является *imago mundi*, дом представляет собой микрокосм. Порог разделяет два пространства, очаг соотносится с центром мира. У первобытных народов севера и у американских индейцев (*Urkultur*, согласно школе Гребнера-Шмидта; самоеды, айны, алгонкины, аборигены центральной и северной Калифорнии) подпирающий крышу столб уподобляется мировой Оси. Если форма жилища изменяется (как, например, у пастухов- , скотоводов Центральной Азии) и на смену дому приходит юрта, религиозно-мифическую функцию

центрального столба выполняет верхнее отверстие для дыма. Во время жертвоприношений в юрту вносят дерево, верхушка которого проходит через это отверстие (ссылки у Eliade, *Probleme du chamanisme*, 43). Семь ветвей жертвенного дерева символизируют семь небесных сфер. Таким образом, с одной стороны, дом оказывается изоморфным Вселенной, а с другой — мыслится расположенным в «центре» мира, поскольку оставленное для дыма отверстие находится напротив полярной звезды. Благодаря парадоксу освящения пространства и строительному ритуалу, каждое жилище превращается в «центр», а потому все дома, как и все храмы, дворцы, поселения, оказываются расположенными в одной и той же общей точке, в «центре» Космоса. Ясно, что здесь мы имеем дело с особым рода трансцендентным пространством, совершенно отличным по своей структуре от пространства профанного, с пространством, в котором может существовать несколько и даже множество «центров».

Перед тем, как в Индии приступают к строительству дома, астролог определяет, какой камень следует расположить на голове Змеи, поддерживающей мир. Мастер-каменщик вбивает в указанном месте кол, чтобы прочно «зафиксировать» голову хтонической змеи и таким образом застраховаться от возможных землетрясений (см. Eliade, *Commentarii*, 72). Строительство дома осуществляется в центре мира, кроме того этот процесс в определенном смысле воспроизводит космогонию. В самом деле, нам известно, что в бесчисленных преданиях земля и небо возникают в результате расчленения первобытного чудовища, нередко змееподобного. Подобно тому, как все жилища магически соотносятся с «центром мира», сам процесс их строительства происходит в один и тот же изначальный, «утренний» момент творения (§ 152). С каждым новым действием человека мифическое время, как и сакральное пространство, непрерывно воспроизводится.

145. Символика «Центра». — Во множестве мифов и легенд мы

встречаем мировое Древо, символизирующее Вселенную (семь его ветвей соответствуют семи небесам), дерево или срединный столб, поддерживающие мир, Древо Жизни или волшебное дерево, дарующее бессмертие тем, кто вкусит их плодов и т. д. (ср. § 97). В каждом из этих мифов по-своему выражается представление о «центре»: Древо воплощает собой абсолютную реальность, источник жизни и сакральности и именно поэтому находится в Центре Мира. Идет ли речь о мировом Древе, о Древе бессмертия или о Древе познания добра и зла, путь к нему всякий раз оказывается «трудной дорогой», усеянной всевозможными препятствиями: дерево находится в недоступных краях, его охраняют чудовища и т. д. (§ 108). Не каждый способен добраться до этого дерева или выйти победителем из поединка со стерегущим его чудовищем. Лишь «героям» суждено одолеть все эти преграды и умертвить чудовище, охраняющее подступы к дереву, траве бессмертия, золотым яблокам, золотому руну и т. п. В предыдущих главах мы уже не раз имели случай убедиться в том, сколь трудным и опасным является путь к символу абсолютной реальности, сакральной силы и бессмертия. Подобного рода символы находятся в «центре», иначе говоря, они всегда хорошо защищены, а потому достигнуть их и завладеть ими означает пройти через особое («героическое» или «мистическое») посвящение, добиться бессмертия.

Не пытаясь судить о первоначальных функциях и значениях лабиринта, можно тем не менее утверждать, что они так или иначе связаны с идеей защиты, охраны некоего «центра». Далеко не каждый мог проникнуть в лабиринт и выйти из него невредимым: вход в лабиринт был равнозначен инициации. Что же касается «центра», то он, очевидно, мог иметь самые различные образы, функции и смыслы. Лабиринт мог охранять город, могилу или святилище, однако в любом случае он защищал некое магико-религиозное пространство, которое нужно было сделать недосыгаемым для непризванных и непосвященных (ср. W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates*, passim). Военная же функция лабиринта представляла собой лишь один из вариантов этой,

важнейшей Функции — защиты от «зла», от враждебных духов и от смерти. Выражаясь военным языком, лабиринт предотвращал или, по крайней мере, усложнял доступ для неприятеля, оставляя свободным вход для тех, кому был известен план оборонительных сооружений. Если же воспользоваться религиозной лексикой, то он защищал город от обитавших вовне духов, от демонов пустыни, от смерти. В таком случае «центром» становился весь город, структура которого, как мы видели, воспроизводила мироздание.

Нередко, однако, лабиринт служил защитой «центра» в исконном и строгом смысле слова, иначе говоря, он означал обретаемый через инициацию доступ к сакральному, к бессмертию, к абсолютной реальности. Связанные с лабиринтом ритуалы, на которых основывается церемония инициации (например, в Малекуле), имеют своей прямой целью научить неофита тому, как уже в этой жизни можно, не сбившись с пути, проникнуть в область смерти. Подобно всем прочим посвятителным испытаниям, лабиринт представляет собой нелегкое испытание, выдержать которое способны далеко не все. Опыт инициации, через которую прошел в критском лабиринте Тесей, в известном смысле соответствует поискам золотых яблок в саду Гесперид или путешествию за колхидским золотым руном. По своей внутренней структуре каждое из этих испытаний сводится в конечном счете к проникновению в труднодоступное и хорошо защищенное пространство, в котором находится более или менее очевидное воплощение, символ могущества, сакральной силы и бессмертия.

Но подобного рода «трудный путь» мы встречаем не только в упомянутых выше посвятителных или героических испытаниях. Этот мотив обнаруживается и во множестве иных контекстов. Укажем в качестве примера весьма сложные обходы определенных храмов (Барабудур), паломничество к святым местам (Мекка, Хардвар, Иерусалим и т. д.), страдания аскета, который находится в вечном поиске пути к самому себе, к «средоточию» своего существа. Эта дорога трудна и полна опасностей, ибо речь здесь идет в конечном счете о ритуале

перехода от профанного к сакральному, от иллюзорного и преходящего к вечному и истинному, от жизни к смерти, от человеческого к божественному. Прорыв к «центру» равнозначен освящению, инициации. Прежнее профанное и мнимое существование сменяется новым — истинным, прочным, исполненным силы и мощи.

При более тщательном исследовании диалектика сакральных пространств, и прежде всего диалектика «центра» кажется внутренне противоречивой. Во множестве мифов и обрядов подчеркивается, сколь трудно человеку без ущерба для себя проникнуть в «центр»; с другой стороны, целый ряд мифов, символов и ритуалов свидетельствует о доступности этого центра. Паломничество к святым местам — весьма нелегкое предприятие, но ведь любое посещение церкви также является паломничеством! Мировое Древо недоступно, однако в первой попавшейся юрте можно без труда установить дерево, равнозначное Древу мировому. Путь, ведущий к Центру, нелегок и опасен, но при этом любой город, любой храм, любое жилище находятся в Центре Вселенной. Проникновение в лабиринт и выход из него есть посвятельный ритуал в высшем смысле слова, и тем не менее любое существование, Даже самое спокойное, можно уподобить движению по лабиринту. Муки и испытания, пережитые Одисеем, воистину необыкновенны, однако всякое возвращение к родному очагу «равноценно» возвращению Одиссея на Итаку.

146. «Тоска по раю». — В общем, все рассмотренные выше символы и соответствия доказывают, что, несмотря на все качественное различие сакрального и профанного пространств, человек может жить только в подобного рода сакральном пространстве, И если оно не открывается ему в иерофании, человек конструирует его сам, опираясь при этом на каноны космологии и геомантии. А потому, хотя «центр» и мыслится расположенным в каком-то «далеком месте», на проникновение в которое могут рассчитывать одни лишь посвященные, тем не менее оказывается, что каждый дом построен в самом центре

мира. Можно сказать, что одна группа традиций свидетельствует о стремлении человека без всяких усилий оказаться в «Центре Мира», другая же подчеркивает трудность, а следовательно, особую заслугу, достоинство, с которыми связан акт подобного проникновения. Конкретную историю каждой из этих традиций мы пока можем оставить в стороне. Тот факт, что первая из этих традиций, облегчающая и оправдывающая устройство «центра» в самом жилище человека, обнаруживается почти повсеместно, позволяет считать ее если не безусловно самой древней, то, по крайней мере, в высшей степени многозначительной и характерной для человечества в целом. В ней ясно отразилась определенная грань человеческого бытия в Космосе — то, что можно было бы назвать «тоской по раю». Здесь мы имеем в виду стремление без усилий оказаться и всегда пребывать в средоточии мира, реальности и сакральности, иначе говоря, естественным образом выйти за пределы человеческого существования и вернуться к божественному способу бытия, или, как сказал бы христианин, к состоянию, предшествовавшему грехопадению.

Кроме того, отождествление столба в доме с осью мира, отмеченное у первобытных племен, равно как и исследованная нами в другой работе (*Le probleme du chamanisme*, 44 sq.) вера в возможность относительно легкого контакта, общения между Небом и Землей, позволяют говорить, что свойственное человеку желание естественным образом попасть в сакральное пространство, в Центр Мира и прочно в нем утвердиться было гораздо проще удовлетворить в архаических обществах, нежели в пришедших им на смену развитых цивилизациях. В самом деле, с течением времени цель эта становится все более трудно Достижимой. Мифы о «героях», которые одни только и способны проникнуть в «Центр», встречаются тем чаще, чем более сложной и развитой становится порождающая или распространяющая их культура. Представления о личной заслуге, Доблести, индивидуальной силе, посвятительных испытаниях играют все более важную роль; их питает, поддерживает и обосновывает растущее влияние магии и идеи личности.

Однако в обоих случаях тоска по раю обнаруживается с одинаковой силой. Даже там, где в целом преобладает традиция тщательно охраняемого «центра», мы встречаем множество его «эквивалентов», расположенных на различных уровнях и все более доступных для человека. Можно, пожалуй, говорить об «облегченных вариантах» «центра», подобно тому, как и у Древа Жизни и травы бессмертия имеются «облегченные варианты» в магии, фармакологии и народной медицине (§ 111), ведь любое волшебное или лекарственное растение в конечном счете обретает способность послужить им заменой. В общем, с какой бы точки зрения ни стали мы рассматривать диалектику сакральных пространств, в ней неизменно обнаруживается «тоска по раю». Эти феномены чрезвычайно показательны, а их анализ может послужить предварительным этапом и даже внести существенный вклад в разработку подлинно философской антропологии. Главная их ценность в том, что они ясно демонстрируют следующее: человеческим коллективам, находящимся, если воспользоваться общепринятой терминологией, «на этнографической стадии», вполне доступна та духовная позиция, которую от сложных и логически связанных систем теологии и метафизики отличает в сущности лишь относительная бедность средств выражения (ограниченных символами, обрядами и «суевериями»). Но именно эта простота и элементарность выразительных средств и придает особую убедительность реализуемому с их помощью духовному содержанию. Как бы то ни было, их подлинность, важность функций, выполняемых ими в жизни первобытных или полуцивилизованных народов, доказывают, что проблемы метафизики и теологии вовсе не являются недавними «изобретениями» человеческого ума или же какой-то преходящей аномальной фазой в духовной истории человечества.

Но парадоксальную диалектику сакрального пространства — разом доступного и недоступного, единственного в своем роде, «потустороннего», трансцендентного, и в то же время воспроизводимого по воле человека — подобную диалектику

следует изучать и с другой точки зрения. Она полностью подтверждает то, что было сказано выше об «амбивалентности» сакрального (§ 6). Мы видели, что сакральное влечет к себе и отталкивает, приносит пользу и таит опасность, дарует бессмертие и убивает. Эта амбивалентность отражается и в формировании весьма сложной и противоречивой морфологии сакральных пространств. Негативные качества сакральных пространств (недоступность, опасность, чудовища-стражи и т. п.) следует, несомненно, истолковывать через «устрашающие» аспекты сакрального {табу, угроза и т. д.) и наоборот.

И наконец, еще несколько слов об «облегченных вариантах» сакрального пространства и в частности «Центра». Их «серийная фабрикация» на все более низких и доступных человеку уровнях (ведь благодаря множеству аналогий и уподоблений буквально все может превратиться в «центр», лабиринт, символ бессмертия и т. п.) указывает, мы бы сказали, на «механическое» воспроизведение одного и того же архетипа во все более «грубых» и «локализованных» вариантах. Мы не имеем возможности и далее задерживаться на структуре и функциях этих архетипов, с которыми уже не раз встречались в настоящей работе: любое дерево способно превратиться в мировое Древо, любую воду можно отождествить с первичными Водами и т. д. Этой проблеме мы посвятили специальное исследование (*Archetypes et repetition*) и у нас еще будет случай к ней вернуться. Достаточно подчеркнуть, что «динамика» и «физиология» сакральных пространств позволяют нам констатировать существование архетипического сакрального пространства, «реализация», воссоздание которого есть цель иерофаний и всякого акта освящения конкретного пространства. Множественность «центров» объясняется, как мы видели, самой структурой сакрального пространства, допускающей сосуществование «бесконечного числа» «мест» в одном и том же центре. Что же касается «динамики», «реализации» этой множественности, то она становится возможной благодаря воспроизведению архетипа. Мы констатировали, что архетип может быть воспроизведен на любом

уровне и в сколь угодно грубых формах (ср. Священное Дерево, Священные Воды и т. д.), однако самым важным здесь кажется нам не тот факт, что архетип поддается имитации (воспроизведению), но именно то, что даже на самых низких уровнях своего «непосредственного» религиозного опыта человек стремится приблизиться к этому архетипу и реализовать его. И если присутствует в этих феноменах нечто, открывающее нам глаза на человеческий удел, на общее положение человека в Космосе, то это отнюдь не способность Древа жизни вырождаться до какого-нибудь магико-медицинского суеверия, или символа Центра — деградировать до вульгарного «облегченного варианта», — нет, здесь важно другое: неискоренимая человеческая потребность реализовывать архетипы всюду, вплоть до самых «низменных» и «грязных» уровней своего непосредственного существования, иными словами, вечная тоска по высшим формам реальности (в данном случае — по сакральному пространству).

Глава 11. САКРАЛЬНОЕ ВРЕМЯ И МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ

147. Гетерогенность времени. — Проблема, к анализу которой приступаем мы в настоящей главе, принадлежит к самым сложным в феноменологии религии. Трудность эта связана не только со структурным отличием магико-религиозного времени от времени профанного; она состоит еще и в том, что переживание времени как таковое у первобытных народов далеко не всегда равнозначно соответствующему опыту современного западного человека. А значит, с одной стороны, сакральное время противопоставляется профанной длительности, а с другой — сама эта длительность имеет различную структуру в архаических и современных обществах. Пока еще трудно с точностью определить, обусловлено ли подобное различие тем фактом, что у первобытного человека опыт переживания профанного времени еще не отделил вполне от категорий времени религиозно-мифического. Несомненно, однако, что благодаря подобному переживанию времени для первобытного человека всегда остается свободным, так сказать, «выход» в сферу времени религиозного. Несколько упрощая изложение и предвосхищая результаты последующего анализа, отметим, что сама структура темпоральности, свойственная первобытному сознанию, облегчала для него процесс преобразования длительности в сакральное время. Но поскольку данная проблема относится прежде всего к социологии и философской антропологии, то мы будем заниматься ею лишь в той мере, в какой это потребуется для анализа профанического времени. Занимающий нас здесь вопрос, в сущности, таков: чем конкретно сакральное время отличается от предшествующих ему и следующих за ним периодов профанной длительности? Термин «иерофаническое время», как мы вскоре убедимся, охватывает чрезвычайно различные феномены. Он может обозначать время, в течение которого

справляется обряд, и которое по этой причине является сакральным, т. е. принципиально отличным от сменяющей его профанной длительности. Он также может относиться ко времени мифическому, либо восстановленному через посредство ритуала, либо реактуализованному благодаря простому повторению акта, имеющего собственный мифологический архетип. Наконец, он может указывать на космические ритмы (например, лунные иерофании), поскольку эти ритмы считаются откровением — мы бы сказали проявлением, действием — глубинной сакральной сущности, лежащей в основе Космоса. Таким образом, определенная точка или отрезок времени в любой момент могут стать иерофантическими: если в данный момент происходит кратофания, иерофания или теофания, то этого достаточно, чтобы его преобразовать, освятить, сделать памятным через их воспроизведение и тем самым сделать воспроизводимым, повторяемым до бесконечности. Любое время «открыто» времени сакральному, иными словами, способно явить то, что мы для удобства именуем абсолютным, т. е. сверхъестественным, сверхчеловеческим, сверхисторическим.

Для первобытного сознания время не является гомогенным. Не говоря уже о том, что оно может приобрести иерофантический характер, время как таковое предстает в различных формах, имеет разную интенсивность, «насыщенность» и несходные функции. Леви-Брюль (вслед за Харделандом) обнаружил у даяков пять отличных друг от друга типов времени, каждый из которых придает особый смысл разным отрезкам одного и того же дня (например, воскресенья): «1) Восход Солнца: время, благоприятное для начала дела; родившиеся в этот час дети будут счастливы; однако в этот момент не следует отправляться на охоту, рыбалку, в путешествие, ибо они будут неудачны; 2) около 9 часов утра: недоброе время, все, что начинается в этот час, терпит неудачу; однако тот, кто отправляется в путь, может не бояться разбойников; 3) полдень: чрезвычайно благоприятное время; 4) три часа пополудни: время битв, благоприятное для врагов, разбойников, охотников, рыбаков; неблагоприятное для путников;

5) заход Солнца: краткий отрезок «счастливого времени» (*Le surnaturel et la nature dans la mentalite primitive*, 18—19).

Подобных примеров можно привести множество: любая религия знает счастливые и несчастные дни, наилучшие моменты в течение одного и того же дня, периоды времени «концентрированного» и «разреженного», время «сильное» и время «слабое» и т. д. На один важный момент следует обратить внимание уже сейчас: дело в том, что время воспринимается как неоднородное (благополучные и несчастные промежутки) еще до всякого его осмысления в рамках определенной ритуальной системы. Иными словами, во времени открывается новое измерение, которое можно назвать иерофантическим и благодаря которому длительность как таковая приобретает не только особый «ход», но также и отличные друг от друга «смыслы», «назначения», противоречивые «судьбы». Ясно, что это иерофантическое измерение обнаруживается через общие ритмы космоса, «порождается» ими, как в случае с пятью типами времени у даяков, или критическими, поворотными моментами годового цикла (солнцестояния, фазы Луны и т. п.); кроме того, оно может быть «обусловлено», «порождено» самой религиозной жизнью человеческих обществ, например, зимними праздниками, приходящимися на сельскохозяйственный «мертвый сезон».

В нескольких недавних исследованиях подчеркивались социальные истоки сакрально-временных ритмов (работы М. Маусса, М. Гране); по этой причине, однако, не следует отрицать, что космические ритмы также сыграли огромную роль в «открытии» и организации подобных систем. В этой связи достаточно вспомнить о том, какую роль сыграло в духовной судьбе архаического человека религиозное осмысление лунной (§ 47) или растительной драмы (§ 139). Идеи цикла и повторения (к которым мы еще не раз вернемся в настоящей главе) можно рассматривать в качестве «откровения» лунарных иерофанций, независимого от тех примеров цикличности [повторяемости, которые могли обнаружиться в социальной жизни как таковой.

Высказывалось мнение (Hubert и Mauss, *La representation du temps*, 213 sq.), что социальные «источки» счисления сакрального времени подтверждаются несовпадением сакральных календарей с космическими ритмами. На самом же деле это расхождение не свидетельствует против связи систем счисления с космическими ритмами; оно лишь доказывает, с одной стороны, неустойчивость и неупорядоченность первобытной хронометрии, а с другой — «ненатуралистический» характер архаической религиозности, чьи праздники относились не к природному феномену как таковому, но и к его религиозному смыслу.

Анализ растительных иерофаний позволил нам специально подчеркнуть, сколь подвижной бывает календарная дата праздника весны (§ 123). Мы также показали, что по-настоящему характерным и существенным в этом празднике является его религиозно-метафизический смысл — возрождение Природы и обновление жизни — а не «естественный» феномен весны как таковой. Сакральное время структурируется независимо от космических ритмов не потому, что календарь не есть точная копия астрономического времени. Просто сами эти ритмы получают смысл лишь постольку, поскольку являются иерофаниями и поскольку эта «иерофанализация» освобождает их от астрономического времени, служившего для них, если можно так выразиться, некоей матрицей. «Символ» весны может «обнаруживать», «открывать», «возвещать» весну прежде, чем даст о себе знать весна «естественная» (§ 123), что не мешает данному символу обозначать начало новой «эры», наступление которой вскоре подтвердит и «естественная» весна — причем сделает это не в качестве природного феномена, но как свидетельство полного обновления, возрождения космической жизни. Разумеется, наряду с восстановлением космоса идея обновления предполагает также возрождение индивидуальное и социальное. Уже не в первый раз в настоящей работе мы получаем возможность показать, что для архаического сознания все объекты сливаются воедино, а все уровни бытия взаимодействуют между собой и соответствуют друг другу.

148. Единство и непрерывность иерофанического времени. — Гетерогенность времени, его деление на сакральное и профанное предполагает не только «разрывы» профанной длительности, периодически осуществляемые для того, чтобы в них могло «влиться» время сакральное, но также и то, что подобные включения, вставки являются внутренне между собой связанными, мы бы даже сказали — смежными, непосредственно примыкающими друг к другу. Христианская литургия данного конкретного воскресенья неотделима от литургии предшествовавшего воскресенья и от литургии воскресенья последующего. Сакральное время пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Спасителя качественно отлично от профанной длительности, из которой оно вычленяется, представляя собой своего рода «анклав» между настоящим и будущим; данное сакральное время связано с предшествующим и последующим богослужениями, но это еще не все; его можно считать непосредственным продолжением всех литургий, имевших место с тех пор, как таинство пресуществления совершилось в первый раз и вплоть до настоящего момента. И напротив, профанная длительность, протекая между двумя божественными службами, не преобразуется в сакральное время, а потому не может быть сколько-нибудь смежной с иерофаническим временем обряда: эта длительность протекает, так сказать, параллельно сакральному времени, последнее же дано как *continuum*, лишь по видимости прерываемый профанными интервалами.

То, что верно по отношению ко времени христианского культа, в равной мере приложимо к любым религиозным, магическим, мифическим и легендарным временам. Данный ритуал не просто повторяет ритуал предыдущий (который сам является воспроизведением архетипа); он смежен ему и продолжает его периодическим или иным образом. Сбор волшебных трав происходит в критические моменты, знаменующие собой прорыв из профанного времени ко времени магики-религиозному, например, в полночь перед Ивановым днем. Согласно народным

поверьям, на несколько секунд «разверзаются небеса» (как в случае с «железной травой», папоротником), и именно тогда волшебные травы приобретают исключительные свойства, а тот, кто их собирает, может в это мгновение стать неуязвимым, невидимым и т. п.

Эти иерофанические секунды повторяются каждый год. А поскольку они образуют определенную «длительность» — сакральную, но все же длительность, — то можно сказать, что эти временные отрезки непосредственно продолжают друг друга в течение десятилетий и целых веков, составляя в конечном счете общее, единое «время». И это вовсе не мешает им по видимости периодически повторяться; мы можем представить подобные промежутки как мгновенный молниеносный «прорыв» к Великому времени, позволяющий этим парадоксальным иерофаническим секундам вклиниваться в профанную длительность. Мотивы повторяемости и периодичности играют важную роль в мифологии и в фольклоре. «В легендах о провалившихся под землю замках, городах, монастырях или храмах проклятие никогда не бывает однократным и окончательным, оно периодически возобновляется; каждый год, каждые семь или девять лет город воскресает, звонят колокола, кастелян выходит из своего убежища, открываются сокровища, засыпают грозные стражи — но в урочный час чары рассеиваются, и все снова исчезает без следа. Эти периодические возвращения прошлого показывают, что одни и те же даты влекут за собой одни и те же события» (Hubert, Mauss, *Op. cit.*, 205).

149. Периодическое возвращение, вечное настоящее. — В религии, как и в магии, периодическое возвращение означает прежде всего некое использование сакрального времени, которое при этом становится временем настоящим. Всем ритуалам свойственно совершаться сейчас, в данный момент. Время события, воспроизводимого или поминаемого в определенном ритуале, превращается в настоящее время, оно, если можно так сказать, «репрезентируется», каким бы далеким его ни воображали. Страсти, смерть и воскресение Христа не просто

вспоминаются во время церковных служб на Страстной неделе — они действительно происходят на глазах у верующих. Истинный христианин должен ощущать себя современником этих сверхисторических или внеисторических событий, ибо теофаническое время, повторяясь, становится для него временем настоящим.

То же самое можно сказать и о магии. Мы видели (§ 111), что, отправляясь на поиски лекарственных трав, колдунья говорит: «Идем собирать травы, чтобы приложить их к ранам Господа». Благодаря магическому ритуалу знахарка становится современницей страстей Христовых; собранные ею травы обязаны своим действием тому, что они выросли у подножия Креста распятия, что их прикладывают (или, во всяком случае, могут приложить) к ранам Спасителя. Действие чар и заклинаний также относится к настоящему времени: целительница встречает Пресвятую Деву или других святых, Богородице сообщают о болезни X и она открывает спасительное лекарство. Ограничимся одним примером, взятым из румынского фольклора, в этом отношении особенно богатого. «Собрались однажды девять братьев, родившихся от девяти отцов. Одеты они были одинаково, и было у них девять острых мотыг и девять наточенных топоров. Прошли братья полдороги до медного моста и встретили там Пресвятую Деву; она спустилась по веревке из воска и спросила у них: Куда путь держите, девять братьев от девяти отцов, одетые на одно лицо? — Идем мы к горе Галилейской, чтобы срубить дерево райское. — Не трогайте райское дерево, ступайте к Иону за гнойниками его, срежьте их, отрубите и бросьте в бездну морскую» (Ch. Pavelescu, *Cercetari asupra magiei la Romania din Muntii Aruseni*, Bucarest, 1945, 156). Действие относится к мифическим временам, когда райское дерево не было еще срублено, и тем не менее оно происходит сейчас, в данный конкретный момент, когда Ион страдает от своих гнойников. Заклинание не ограничивается простой апелляцией к могуществу Пресвятой Девы, ибо любые силы, даже силы божественные, действуя в пределах профанной длительности, рассеиваются и исчезают; оно восстанавливает

другое, магиико-религиозное время, то время, когда люди действительно могли отправиться в рай, чтобы срубить райское дерево, а Пресвятая Дева самолично нисходила по небесной лестнице. И это не аллегорическое, но реальное возрождение: Ион со своим недугом — современник встречи Богоматери с девятью братьями. Одновременность с великим мифологическим событием — необходимое условие эффективности любого магиико-религиозного ритуала. И если попытку Кьеркегора выразить удел христианина в формуле «быть современником Христа» рассмотреть в подобном свете, то она будет казаться нам менее революционной, чем прежде: Кьеркегор лишь представил в новых терминах обычную, естественную позицию архаического человека.

Периодичность, повторение, вечное настоящее — эти три качества магиико-религиозного времени помогают нам уяснить конкретный смысл негомогенности этого кратофанического и иерофанического времени по отношению к профанной длительности. Подобно всем прочим важнейшим актам человеческой жизни (земледелие, охота, рыбная ловля, сбор плодов и т. д.), превратившимся впоследствии, хотя и не вполне, в занятия профанные, обряды были открыты богами или «предками». Воспроизводя ритуал или важное действие (охота и т. п.), люди всякий раз имитируют архетипическое деяние бога или предка; деяние, совершившееся в начале времен, т. е. в мифическое время.

Но целью подобного повторения является также возрождение мифического времени богов и предков. Так, отправляясь в плавание, начальник моряков на Новой Гвинее олицетворяет мифического героя Аори: «Он облачается в одежды, которые, согласно мифу, носил Аори. У него, как и у Аори, черное лицо, а в волосах — лове, подобное тому, которое Аори снял с головы Ивири. Исполняя танец на кровле, он широко размахивает руками, словно Аори, раскидывающий свои крылья... Один рыбак рассказывал мне, что отправляясь (со своим луком) за рыбой, он представляет себя самим Кивавиа. Он не просил у этого мифического героя милости и помощи: он отождествлялся с ним»

(F. E. Williams, цит. у Levy-Bruhl, *La mythologie primitive*, 163—164). Иначе говоря, рыболов живет в мифическом времени Кивавиа подобно тому, как отождествляющий себя с Аори мореход живет в сверхисторическом времени своего героя. Становится ли он сам этим героем или всего лишь превращается в его современника, в любом случае меланезиец переживает мифическое настоящее, которое невозможно спутать с какой-либо профанной длительностью. Воспроизводя архетипическое деяние, он проникает в сакральное аисторическое время, и подобное проникновение может совершиться лишь при условии отмены времени профанного. Особая важность, которую имеет эта отмена для архаического человека, выяснится для нас вполне в дальнейшем.

150. Восстановление мифического времени. — Посредством любого ритуала, а следовательно, и любого важного действия (охота, рыбная ловля и т. п.) первобытный человек входит в «мифическое время». Ибо «мифическую эпоху, дзугур, следует мыслить не только как прошлое, но и как настоящее, а также будущее — в качестве длящегося состояния, а не законченного периода» (А. P. Elkin, цит. у Levy-Bruhl, *Mythologie primitive*, 7). Этот период — «творческий», поскольку именно тогда, *in illo tempore*, был сотворен и упорядочен Космос, а боги, предки или культурные герои открыли людям архетипические образцы всякой деятельности. *In illo tempore*, в эпоху мифа было возможно все. «Виды» еще не обрели четких границ, а «формы» все еще оставались «текучими» (память об этой «текучести» прорывается даже в весьма сложных и тщательно разработанных мифологических традициях, ср., например, у греков эпоху Урана, Кроноса и т. д., § 23). Та же текучесть форм, но уже на противоположной «оконечности» времени, является одним из знамений эсхатона, того момента, когда «история» завершится и весь мир начнет жить в сакральном времени, в вечности. «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком и т. д.», Исайя, II, 6. Тогда *nes magnos metuent armenta leones* (Вергилий, *Ecloga*, IV, 22).

Следует подчеркнуть важность этого стремления, очевидного в любом обществе, на любом Уровне развития, стремления восстанавливать мифическое время, время начал, Великое время. Подобное восстановление есть результат всех мифов и всех сколько-нибудь существенных человеческих действий. «Ритуал — это воспроизведение одного из фрагментов изначального времени... Изначальное время служит образцом для всех времен. То, что произошло однажды, повторяется бесконечное число раз. Чтобы понять жизнь, достаточно знать миф» (Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, 120, 101). Насколько верна формула Ван дер Леува «достаточно знать миф, чтобы понять жизнь», мы более точно определим при анализе структуры и смысла мифа. Пока же отметим две ключевые характеристики мифического времени (или, в зависимости от контекста, времени сакрального, магико-религиозного, иерофанического): 1) его повторяемость (в том смысле, что всякое существенное человеческое действие его воспроизводит), 2) хотя оно и считается свехисторическим, находящимся по ту сторону всяких случайных событий, в определенном смысле — в вечности, сакральное время имеет свое «начало» в истории; «начало» это совпадает с тем моментом, когда божество творит или организует мир, когда предок или культурный герой устанавливает прообраз какой-то деятельности и т. д.

Для архаического сознания любое начало есть *illud tempus*, а следовательно, некий «просвет», выход в сферу Великого времени, в область вечности. Марсель Маусе удачно заметил, что «религиозные явления, разворачивающиеся во времени, вполне логически и законно считаются происходящими в вечности» (*Op. cit.*, 227). В самом деле, каждое из этих «религиозных явлений» постоянно повторяет архетип, иначе говоря, воспроизводит то, что имело место «вначале», в тот момент, когда определенный ритуал или обладающий религиозным смыслом поступок были впервые открыты человеку и тем самым вошли в историю, обнаружались в ней.

В дальнейшем мы более подробно покажем, что в перспективе первобытного мышления история совпадает с мифом: всякое событие (всякое обстоятельство, всякий факт, обладающий определенным смыслом) уже в силу того одного, что произошло оно во времени, представляет собой разрыв в профанной длительности, промежуток, в который вторгается великое время. И в этом своем качестве любое событие — просто потому, что оно случилось, имело место во времени — есть иерофания, некое «откровение». Тождество события и иерофании, времени исторического и времени мифа парадоксально лишь на первый взгляд; чтобы его понять, достаточно поставить себя в конкретные условия того сознания, в котором существовали эти понятия. Ибо первобытные люди усматривают в человеческих действиях (земледельческие работы, общественные обычаи, сексуальная жизнь, культура и т. д.) смысл и значимость лишь постольку, поскольку они воспроизводят исконные деяния божеств, культурных героев или предков. Все, что никак не соотносится с подобными актами; все, что лишено сверхчеловеческого образца, не имеет по этой причине ни особого названия, ни какой-либо важности. Но все эти архетипические деяния были совершены тогда, *in illo tempore*, в мифическое время, которое невозможно ввести в рамки обычной хронологии. Совершившись, подобные акты прервали течение профанной длительности и ввели в образовавшийся разрыв время мифа. Но тем самым они также породили «начало», «событие», которые так или иначе заняли свое место в общем потоке серой и однообразной профанной длительности (где периодически появляются и исчезают малозначительные действия) и в итоге образовали «историю», ряд «обладающих смыслом событий», вполне отличный от монотонного, механического чередования лишенных значения обстоятельств. А значит, как бы это ни казалось парадоксальным, однако то, что мы могли бы назвать «историей» первобытных обществ, сводится исключительно лишь к совершившимся в мифическое время событиям, которые повторяются вплоть до наших дней. А все то, что является подлинно «историческим» в

глазах современного человека, для людей первобытного сознания не имеет какого-либо мифического прецедента, а потому совершенно лишено значения.

151. Нерегулярное повторение. — Эти замечания в равной степени помогают истолковать как сущность мифа вообще (§ 156), так и смысл мифического, иерофанического, магико-религиозного времени, составляющего основной предмет настоящей главы. Теперь мы способны понять, почему сакральное, религиозное время не всегда воспроизводится со строгой периодичностью; некоторые празднества (входящие, разумеется, в план иерофанического времени) повторяются периодически, но существуют и другие действия, по-видимости (и только по-видимости) профанные, которые также были впервые открыты и «освящены» *in illo tempore*, однако происходить могут когда угодно. В любое время можно отправиться на охоту, рыбную ловлю и т. п., а значит, в любое время можно подражать мифическому герою, воплощать его собой, иными словами — вырываясь из рамок профанной длительности, восстанавливать мифическое время и повторять миф-историю. Возвращаясь к только что сказанному, еще раз подчеркнем: любой промежуток времени способен превратиться в сакральный; в любой момент длительность может быть преобразована в вечность. Естественно, идея периодичности сакрального времени играет, как мы вскоре увидим, чрезвычайно существенную роль в религиозных представлениях всего человечества, однако тот же самый механизм подражания образцу и воспроизведения архетипического акта способен отменять профанную длительность и превращать ее в сакральное время помимо регулярно совершаемых ритуалов, и факт этот чрезвычайно показателен. Во-первых, он свидетельствует о том, что тенденция к иерофанизации времени представляет собой принципиальный, существенный феномен независимо от упорядоченных религиозных систем, интегрированных в общую структуру социальной жизни; от специальных механизмов, призванных упразднить профанное время (например, «старый год») и восстанавливать время сакральное (новый год). Во-вторых,

он напоминает нам об упрощенных вариантах, или «облегченных дублетах», о которых шла речь в связи с проблемой восстановления сакрального пространства (§ 146). В самом деле, «центр мира», находящийся по определению в некоем «недоступном месте», может, тем не менее, быть сооружен где угодно, и людям при этом не придется сталкиваться с трудностями и испытаниями, о которых повествуют мифы и легенды о героях, — точно также и в сферу сакрального времени, возрождаемого обычно с помощью календарных коллективных празднеств, может попасть кто угодно и когда угодно благодаря простому повторению мифического действия-архетипа. Особо отметим эту тенденцию — выходить за рамки коллектива при восстановлении сакрального времени; важность ее не замедлит для нас проявиться.

152. Регенерация времени. — Празднества совершаются в сакральном времени, т. е. как подчеркивает М. Маусс, в вечности. Есть, однако, и такие периодические праздники, — без сомнения, самые важные из всех, — которые открывают нам нечто большее: желание отменить, упразднить уже протекшее профанное время и начать «время новое». Иными словами, периодические праздники, завершающие один временной цикл и открывающие другой, имеют своей целью полное возрождение и обновление времени. В другой работе (*Archetypes et repetition*) мы довольно обстоятельно исследовали ритуальные сценарии, знаменующие конец старого и начало нового года, а потому здесь можем ограничиться общим взглядом на эту важную проблему.

Морфология периодических ритуальных сценариев чрезвычайно богата и разнообразна. Основываясь на исследованиях Фрейзера, Венсинка, Дюмезиля и других авторов, упомянутых в библиографическом списке, мы можем представить их сущность в следующей схеме. Конец старого и начало нового года являются поводом для целого ряда ритуалов, в числе которых: 1) очищения, исповедание грехов, удаление демонов, изгнание зол и болезней; 2) погашение и новое возжигание огня; 3) костюмированные процессы, шествия ряженных (изображающих души покойников),

торжественная встреча умерших, которым приносят дары (устраивают трапезу и т. п.); в конце праздника их выводят за пределы данной местности к морю, ручью и т. д.; 4) сражение между двумя отрядами; 5) карнавальная интермедия, сатурналии, полное переворачивание обычного порядка, «оргия».

Разумеется, ритуальные сценарии конца старого и начала нового года нигде не включают в себя все эти обряды, на полноту списка которых мы к тому же не претендуем, поскольку не упомянули об инициациях и о практикующихся в некоторых местах браках с похищением невесты. Как бы то ни было, все эти обряды входят в одну ритуальную структуру. Каждый из них — собственными средствами и на своем уровне — стремится к упразднению времени, протекшего в завершающемся цикле. Таким образом, очищение, сжигание чучел «старого года», изгнание бесов, демонов, колдунов, в общем всего того, что символизирует протекший год, имеет своей целью уничтожить, отменить, вычеркнуть прошлое во всей его целокупности. Погашение огней означает возврат к «мраку», к «космической ночи», в которой все «формы» теряют индивидуальные очертания и смешиваются. В плане космологии мрак тождествен хаосу, а новое зажигание огней символизирует творение, возрождение форм и границ. Маски, которые изображают предков, души умерших, посещающие, согласно ритуальной церемонии, живых (Япония, Германия и др.), также указывают на то, что прежние границы упразднены и на смену им пришло смешение всех уровней и видов бытия. В этом парадоксальном промежутке между двумя «временами» (=двумя состояниями Космоса) становится возможным общение между живыми и мертвыми, т. е. между «формами» реализовавшимися и до-форменным, потенциальным, зачаточным способом существования. Во «мраке» и «хаосе», вернувшимися в мир благодаря уничтожению старого года, все формы совпадают, и благодаря этому всеобщему слиянию («ночь»=«потоп»=«распад») становится возможным без усилий, «автоматически» достичь *coincidentia oppositorum* на всех уровнях реальности.

Эта воля к уничтожению времени еще более очевидна в «оргии», происходящей по случаю новогодних церемоний (степень отхода от норм, размах «буйства» могут быть чрезвычайно разнообразными). Оргия также представляет собой регресс в сферу «мрака», восстановление изначального хаоса, а потому она предшествует любому творению, всякой манифестации организованных, упорядоченных форм бытия. Слияние всех форм в одно громадное, недифференцированное целое с точностью воспроизводит реальность на стадии неразличимости, неопределенности, неясности. В своем месте (§ 138) мы отметили, что оргия обладает одновременно и сексуальными и земледельческими функциями и значениями; в космологическом плане оргия есть некий аналог Хаоса или конечной полноты, преизбытка бытия, в темпоральном же отношении — это подобие Великого времени, «вечного мгновения», не-длительности. Присутствие оргии в ритуалах, знаменующих собой периодические разрывы во времени, свидетельствует о воле к полной отмене прошлого через отмену всего сотворенного. «Смещение форм» иллюстрируется ниспровержением социальной иерархии (во время сатурналий раб становится господином, господин прислуживает рабу; в Месопотамии низлагают царя и подвергают его всевозможным унижениям), совпадением противоположностей (к почтенной матроне относятся, как к публичной девке), приостановкой действия всех норм и законов и т. д. Безграничная распущенность, нарушение любых запретов, совпадение всех противоположностей имеют своей единственной целью распад, разрушение, разложение нынешнего мира — образом которого является человеческий коллектив — и восстановление исконного *illud tempus*, иначе говоря, мифического мгновения начала (хаос) и конца (потоп или *ekpyrosis*, апокалипсис).

153. Ежегодное повторение космогонии. — Описанный нами космологический смысл совершающейся в конце года карнавальная оргии подтверждается тем, что за хаосом всякий раз следует новое сотворение мира. Общей, более или менее очевидной моделью всех этих периодических ритуалов является

символическое повторение творческого акта, создающего Космос. Ограничимся несколькими примерами. В ходе вавилонской новогодней церемонии акиту (продолжавшейся двенадцать дней) в храме Мардука несколько раз читалась поэма о Творении Энума элиш: таким образом с помощью магии устного слова и сопровождавших ее обрядов реактуализировалась происходившая *in illo tempore* борьба Мардука с морским чудовищем Тиамат; борьба, которая благодаря окончательной победе бога и положила конец Хаосу. Подобный обычай существовал и у хеттов: в рамках новогодних ритуалов происходила рецитация и инсценировка архетипического поединка бога грозы Тешуба и змея Ильянкаша (ср. A. Gotze, *Kleinasien*, Leipzig, 1933, 130). Две группы противников воспроизводили поединок Мардука и Тиамат (Labat, *Le caractere religieux de la royauté assyro-babylonienne*, 99); подобный ритуал обнаруживается у хеттов (также по случаю нового года, Gotze, *ibid.*) и у египтян (Ivan Engnell, *Studies on divine Kingship in the ancient Near East*, Uppsala, 1943, 11). В ходе этого ритуала воссоздавался переход от Хаоса к Космосу: «Пусть он и впредь побеждает Тиамат и сокращает ее дни!» — восклицали участники церемонии. Поединок, победа Мардука и сотворение мира переводились таким образом в план настоящего времени.

В связи с акиту справлялся также закмок, «праздник судеб, жребиев», названный так потому, что в это время определялась «участь» каждого месяца наступающего года, иными словами, создавались двенадцать последующих месяцев (подобные представления встречаются и в других традициях). К этим ритуалам примыкал целый ряд других: нисхождение Мардука в подземное царство, посрамление царя, изгнание всякого рода зол в образе козла отпущения и, наконец, иерогамия бога с Сарпанитой (Царпаниту); иерогамия, которую царь воспроизводил в палатах богини (Labat, *Op. cit.*, 247), и которая, несомненно, служила сигналом к началу коллективной оргии. Таким образом, перед нами регрессия к хаосу (владычество Тиамат, «смешение форм»), за которой следует новое творение (победа Мардука, определение судеб, иерогамия = «новое Рождение»). В тот

момент, когда ветхий мир погружался в исконный хаос, упразднялось неявным образом и старое время или, как сказал бы современный человек, упразднялась «история» завершившегося цикла.

Для первобытного сознания старое время состоит из профанной длительности, которую образуют незначительные, т. е. не имеющие собственной архетипической модели события; «история» — это память о подобных событиях, о том, что в конечном счете следует называть лишенными ценности фактами или даже «грехами» (в той мере, в какой они представляют собой отступление от архетипических норм). И напротив, подлинная история для первобытного человека — это история-миф, и входят в нее лишь повторения архетипических актов, совершенных в мифическое время, *in illo tempore*, богами, предками или культурными героями. А поскольку все эти воспроизведения архетипов осуществлялись вне профанной длительности, то отсюда следует, что подобного рода действия, во-первых, не могут быть «грехами», отклонениями от нормы, а во-вторых, не имеют ничего общего с обычной длительностью, со «старым», периодически упраздняемым временем. Изгнание демонов и злых духов, исповедание грехов, очищения и, прежде всего, символическое возвращение к первичному хаосу, — все это означает отмену профанного времени, того старого времени, к которому относятся все лишённые внутреннего смысла события и все отступления от архетипических моделей.

Таким образом, один раз в год уничтожается ветхое время, прошлое, память о не-образцовых событиях, — короче говоря, уничтожается «история» в современном смысле слова. Символическое же воспроизведение космогонии, следующее за символическим уничтожением старого мира, возрождает время во всей его целостности и полноте. Ведь речь здесь идет не просто о празднике, благодаря которому в профанную длительность вклинивается «вечное мгновение»: как уже было сказано, здесь ставится и иная цель — полная отмена профанного времени,

протекшего в пределах завершающегося цикла. В стремлении начать новую жизнь на лоне нового Творения — стремлении, совершенно очевидном во всех ритуалах начала и конца года, — ощущается также парадоксальный порыв к аисторическому существованию, желание жить только и исключительно в сакральном времени. Это означает полную регенерацию времени, преобразование длительности в «вечность».

Потребность в тотальном возрождении времени (реализуемая через ежегодное повторение космогонии) сохранилась даже в тех традициях, которые никак нельзя назвать «первобытными» или «примитивными». Мы уже говорили о структуре новогоднего праздника у вавилонян. Столь же очевидны космогонические элементы и в соответствующем еврейском ритуале. На «повороте года» (Исход, 34, 22) или «на исходе года» (*ibid.*, 23, 16) происходил поединок Яхве с Раавом (Рахавом). Яхве побеждал это морское чудовище (аналог сражения Мардука с Тиамат); победа над водами означала повторение творения неба и земли и в то же время — спасение для человека (победа над смертью, гарантировавшая изобилие пищи в течение следующего года и т. д.; ср. A. R. Johnson, *The role of the King in the Jerusalem cultus*, 97 sq.).

Венсинк указывает и на другие следы архаической концепции ежегодно воспроизводимого творения Космоса, сохранившиеся в иудейских и христианских преданиях (*The Semitic New Year and the origin of eschatology*, 168). Мир был создан в месяцы Тишри или Ниссан, иначе говоря, в сезон дождей, идеальный космогонический период. Для христиан таинство благословения вод во время Богоявления также имеет космогонический смысл. «Бог сотворил небеса заново, ибо грешники поклонялись небесным телам; он заново создал мир, запятнанный грехом Адама; из собственной слюны воздвиг он новое творение» (Ефрем Сирин, Гимны, VIII, 16; Wensinck, 169). «Аллах вершит дело творения, а значит, Он же его и повторяет», — сказано в Коране (сура IV, 4). Это вечное повторение космогонического акта,

превращающее каждый Новый год в начало новой эры, позволяет умершим возвращаться жизни и поддерживает у верующих надежду на воскресение во плоти. Традиция эта сохранилась как у семитских народов (Lehman, Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran*), так и христиан (Wensinck, 171). «В день Богоявления Всемогуший возрождает одновременно тела и души» (Ефрем Сирийский, Гимны, I, 1) и т. д.

В одном пехлевийском тексте, переведенном Дарместетером (*Zend-Avesta*, Paris, 1892—1893, том II, с. 640, прим. 138) сказано: «В месяце Фравардин, в день Хурдхат владыка Ормузд совершит воскрешение и создаст „второе тело“, и тогда мир будет избавлен от бессилия, от демонов и других. И настанет во всем великое изобилие, и не будет больше голода; мир очистится, а человек освободится от вражды (злого духа) и навсегда обретет бессмертие». Квазвини говорит, что в день Навроз Бог воскресил мертвых, «вернул им их души и повелел небу излить на них дождь; отсюда у людей обычай совершать в этот день возлияния» (Космография, цит. у А. Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, II, 147). Тесная связь между идеями «творения водой» (водная космогония; потоп, периодически возрождающий «историческую» жизнь; дождь), рождения и воскресения подтверждается следующими словами из Талмуда: «У Бога три ключа: ключ дождя, ключ рождения и ключ воскресения мертвых» (Таанит, 2а; Wensinck, 173).

Навроз, персидский Новый год, это одновременно праздник Ахурамазды (справляемый в «день Ормузда» первого месяца года), и тот день, когда совершилось сотворение мира и человека (см. тексты у J. Marquart, *The Nawroz*, особ. P- 16 sq.). В день Навроза произошло «обновление творения» (Бируни, *The Chronology of Ancient Nations*, англ. перевод Шай, Лондон, 1879, с. 199). Согласно традиции, дошедшей до нас благодаря Димаски (Christensen, И, с. 148), царь восклицал: «Пришел новый день нового месяца нового года: надлежит обновить то, что износилось и испортилось от времени!» В этот день определяется также

судьба человека на весь следующий год (Бируни, с. 201; Квазвини, пер. Christensen, II, с. 148). В ночь Навроза всюду зажигается множество огней; практикуются очищения водой и возлияния, призванные гарантировать изобильные дожди в наступающем году (ibid., 202—203).

Кроме того, во время «Великого Навроза» каждый засеивал в особом горшке зерна семи видов, и «по их прорастанию делал выводы относительно будущего урожая» (ibid., с. 202). Перед нами обычай, аналогичный «определению судеб» в вавилонский Новый год, сохранившийся до наших дней в ритуалах Нового года у мандеев и йезидов. Новый год повторяет космогонический акт, и потому двенадцать дней, отделяющие Рождество от Богоявления, до сих пор считаются «прообразом» двенадцати месяцев года: «метеорологические приметы» этих двенадцати дней служат для крестьян всей Европы единственным критерием, по которому они определяют температуру и распределение осадков на каждый из последующих двенадцати месяцев (ср. Frazer, *Le bouc emissaire*, фр. пер., p. 287 sq.; Dumezil, *La legende des Centaures*, p. 39 sq.). О количестве осадков на каждый месяц судили также во время праздника Кущей (Wensinck, 163). Для ведийской Индии двенадцать дней в середине зимы служили образом всего года (Ригведа, IV, 33); идея года, «сконцентрированного» в этих двенадцати днях, встречается также и в китайской традиции.

154. Нерегулярное повторение космогонии. — Все только что описанные феномены обладают общей чертой: они предполагают идею периодической регенерации времени через символическое повторение космогонии. Однако, повторение космогонии не всегда строго привязано к коллективным ритуалам Нового года. Иными словами, через повторение космогонии «старое» профанное, «историческое» время может быть уничтожено, а «новое», мифическое время может возродиться даже в течение года и вне связи с упомянутыми выше коллективными ритуалами. Так, например, для древних исландцев вступление в права собственности на участок земли (*landnata*) означало

трансформацию Хаоса в Космос (Van der Leeuw, Op. cit., p. 110), а в ведийской Индии занятие определенной территории освящалось и обретало законную силу через сооружение огненного алтаря, т. е. в конечном счете через повторение космогонии. В самом деле, огненный алтарь (жертвенный костер) воспроизводил Вселенную, а его устройство соответствовало сотворению мира: каждый раз, когда строился подобного рода алтарь, повторялся архетипический акт творения и, таким образом, «строилось» само время (ср. Шатапатха-брахмана, VI, 5, 1; «огненный алтарь — это год»... ib., X, 5, 4, 10; «огненный алтарь имеет пять ярусов... каждый ярус — это определенное время года, пять времен года составляют год, Агни (=алтарь) — это и есть Год»; ib., VI, 8, 1).

Фиджийцы называют «сотворением мира» ритуал облечения властью нового вождя (Hocart, Kingship, Oxford, 1927, p. 189—190). Та же идея, не обязательно ясно выраженная, обнаруживается и в более развитых цивилизациях, где любое восшествие на престол означает новое творение или возрождение мира. Взойдя на престол, китайский император первым же своим указом утверждал новый календарь и прежде чем установить новое исчисление времени отменял прежний его порядок (Granet, La pensee chinoise, p. 97). Ассурбанипал считал себя восстановителем Космоса, ибо, говорил он, «с тех пор, как боги во благости своей возвели меня на престол предков, Адад ниспосылал нам дожди... росла пшеница... обильными были урожаи... множились стада и т. д.» (цит. А. Jeremias, Hasting, Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. I, p. 187b).

Пророчество из IV эклоги Вергилия, *magnus ab integro saecolorum nascitur ordo*... приложимо в определенном смысле к любому государю. В самом деле, с приходом каждого нового владыки, каким бы мелким и незначительным он ни был, начиналась «новая эра». Новое царствование воспринималось как возрождение, обновление истории данного народа и даже истории всемирной. И мы бы ошиблись, пожелав свести эти пышные формулы к тому, во что они превратились в эпоху упадка монархий — пустому

хвастовству государей и низкой лести придворных. Ведь если встать на точку зрения первобытного человека, то чаяние «новой эры», ознаменованной воцарением нового владыки, покажется не только вполне искренним, но и совершенно естественным. К тому же для начала новой эры даже не требуется нового царствования: достаточно брака, рождения ребенка, постройки дома и т. д. С помощью какого угодно средства непрерывно возрождаются мир и человек, исчезает прошлое, «вычеркиваются» прежние грехи и заблуждения. Какую бы конкретную форму ни получали все эти способы возрождения, цель у них одна: упразднить протекшее время, отменить историю через постоянное возвращение *in illo tempore* (см. *Archetypes et repetition*, гл. II—III).

Возвращаясь в этой связи к аборигенам Фиджи, отметим, что сотворение мира они воспроизводят не только по случаю «коронации» нового владыки, но и всякий раз, когда под угрозой оказывается будущий урожай (Hocart, p. 190). Когда космические ритмы отклоняются от нормы и человеческой жизни в целом грозит опасность, фиджийцы ищут спасения в возврате *in prin-cipium*; иными словами, они ожидают восстановления, обновления Космоса, причем — это следует специально подчеркнуть — не через частное исправление отдельных аномалий, но именно благодаря полному возрождению Вселенной. Аналогичные представления объясняют нам особую роль «начала», «нового», «девственного» и т. п. в магии и народной медицине («нетронутая вода», «новый кувшин», символика «дитяти», «девственницы», «непорочности» и т. д.). Мы видели (§ 149), что магия реактуализирует мифическое событие, гарантирующее действительность лечебного средства и исцеление больного. Символика «нового», «непчатого» также переводит в общий временной план нынешний, актуальный поступок и архетипический акт мифа. Как и в случае с подвергшимся опасности урожаем, излечение больного достигается не через какое-то частное улучшение, но благодаря новому началу, полному обновлению, предполагающему возврат *in illo tempore* (при этом вовсе не обязательно, чтобы сама знахарка, совершающая

обряды, ясно представляла их «теоретическую» подоснову: достаточно, чтобы соответствующие обряды действительно опирались на эти «теории» и логически из них вытекали; ср. § 3).

Сходные идеи, видоизмененные, разумеется, неизбежными искажениями и аномальными «наростами», обнаруживаются в горном деле и металлургии (ср. *Eliade, Metallurgy, Magic and Alchemy, passim*). С другой стороны, в основе церемонии инициации («смерть» ветхого и «рождение» нового человека) лежит надежда на то, что протекшее время, т. е. «история», может быть уничтожена, а время может начаться заново. И если водная и лунарная символика играла столь важную роль в духовной жизни архаического человека (§ 63), то именно потому, что она делала очевидным, «прозрачным» непрерывное уничтожение и восстановление «форм», циклическое исчезновение и возрождение, вечное возвращение (в конечном счете — вечное возвращение к истокам). На всех уровнях бытия — от космологии до сотериологии — идея регенерации связана с понятием нового времени, иными словами, с верой в абсолютное начало, в некоторых случаях доступное для человека.

155. Полное возрождение. — Подобная жажда возрождения отразилась также в мифах и учениях о циклическом времени, которым мы посвятили специальную работу *Archetypes et repetition*. Понятие циклического времени, вера в вечное возвращение, в периодическое уничтожение Вселенной и рода людского, за которым должно последовать возникновение новой Вселенной и нового, «возрожденного» человечества, — все эти верования свидетельствуют прежде всего о желании, о надежде на периодическое обновление истекшего времени, «истории». В сущности, подобный цикл представлял собой Великий Год (если воспользоваться хорошо известным понятием греческой и восточной культур): Великий Год открывался Творением и завершался Хаосом, т. е. полным смешением всех элементов. Космический цикл включает в себя «Сотворение», «существование» (=«историю»: истощение, вырождение) и

«возврат к Хаосу» (ekpyrosis, рагнарек, пралайя, Атлантида, апокалипсис). С точки зрения структуры, «Великий Год» относится к обыкновенному «году» так же, как «месяц» — ко «дню». Но в контексте настоящей главы нас прежде всего интересует надежда на полное возрождение времени, которая очевидна во всех мифах и доктринах, связанных с космическими циклами; любой цикл начинается абсолютным образом, «с нуля», ибо все прошлое и вся «история» бесповоротно и окончательно упраздняются через мгновенное возвращение мира в «Хаос».

Итак, на всех уровнях человеческого бытия мы встречаем одно и то же неискоренимое желание — уничтожить профанное время и жить во времени сакральном. Более того, мы находим стремление и надежду возродить время во всей его целостности, иными словами, через преобразование длительности в вечное мгновение обрести способность жить — жить «человеческим», «историческим» образом — в вечности. Эта тоска по вечности до известной степени аналогична тоске по раю, о которой мы вели речь в предыдущей главе (§ 146). Стремлению «спонтанно», по собственной воле переноситься в сакральное пространство и вечно в нем пребывать соответствует стремлению постоянно жить в вечности благодаря повторению архетипических деяний. Воспроизведение архетипов указывает на парадоксальное желание реализовывать идеальную форму (= архетип) в условиях человеческого существования, о желании пребывать в сфере длительности, профанного времени, — но при этом не нести его груза, иначе говоря, освободиться от его, профанного времени, необратимости. Отметим, что подобное стремление нельзя истолковывать как некую «спиритуалистическую» позицию, для которой земное бытие и все, что с ним связано, утрачивает смысл и лишь «спиритуалистическое» отрешение от мира обретает подлинную ценность. Напротив, «тоска по раю» свидетельствует о том, что человек стремится к конкретному, осязаемому раю и верит, что подобный рай достижим уже здесь, на земле, уже сейчас, в настоящий момент. В этом отношении архаические мифы и ритуалы, связанные с сакральными временем и пространством,

можно, очевидно, сблизить с ностальгическими воспоминаниями о «земном рае» и о своего рода «данной в опыте» вечности, которая, как полагает человек, может быть доступна ему даже сейчас.

Глава 12. МОРФОЛОГИЯ И ФУНКЦИЯ МИФОВ

156. Мифы, космогонические — мифы образцовые. «Вначале, — рассказывают полинезийцы, — не было ничего, кроме исконных Вод, погруженных во вселенскую тьму. Верховный бог Ио, пребывавший в „бесконечности пространства“, изъявил желание выйти из состояния покоя, — и тотчас же появился свет. Затем Ио изрек: „Да разверзнутся Воды, да возникнут Небеса, да будет Земля!“» Именно так, благодаря космогоническим словам Ио, и пришел к бытию мир. Вспомнив об этих «ancient and original sayings... the ancient and original cosmological wisdom (wananga), which caused growth from the void, etc.», полинезиец нашего времени Харе Хонги прибавляет с красноречивой нескладностью (см. Handy, Polynesian Religion, Honolulu, Hawaii, 1927, 10—11). «И вот, Друзья мои, существуют три важных случая, когда эти древние речения используются в наших обрядах. Первый — это оплодотворение бесплодного лона, второй — просветление тела и духа, третий и последний касается великого дела смерти, войны, крещения, повествований о предках и прочих столь же важных вещей, к которым имеют особое отношение жрецы наши».

Слова, коими Ио создал Вселенную — иначе говоря, те слова, благодаря которым сотворенная им Вселенная породила мир света — эти самые слова используются в обряде оплодотворения бесплодного лона. Слова, коими Ио возжег свет во мраке, используются в обрядах, чья цель — поднять дух в печальном и измученном горестями сердце, возродить к жизни слабость и старческую немощь, пролить свет на тайные вещи и скрытые места, вдохновить слагающих песни; используются они при неудачах на войне, а также во множестве иных обстоятельств, повергающих человека в отчаяние. Во всех подобных случаях ритуал, призванный распространять вокруг радость и свет, требует

повторения слов, которыми воспользовался некогда Ио, чтобы одолеть и рассеять мрак. Третьим же идет подготовительный обряд, относящийся к последовательным шагам творения внутри Вселенной и к истории происхождения самого человека.

Таким образом, космогонический миф служит полинезийцам архетипической моделью для любого «творения», в какой бы сфере, биологической, психологической или духовной, оно ни происходило. Основное назначение мифа — установить образцовые модели для всех обрядов и всех важных видов человеческой деятельности. Впрочем, бесчисленные этнологи уже давно констатировали этот факт. «У маринданимов (голландская Новая Гвинея), — пишет П. Виртц, — миф, строго говоря, является основой как для больших празднеств, в которых участвуют актеры в масках, представляющие демонов, так и для тайных культов» (цит. у Levy-Bruhl, *La mythologie primitive*, с. XVII). Мы видели (§ 150), что миф служит образцом не только для собственно религиозных актов, но и для других важных видов человеческой деятельности (мореплавание, рыбная ловля и т. д.).

Примечательной чертой упомянутого выше полинезийского мифа и является именно то, что используют его в ситуациях, которые (по крайней мере, на первый взгляд) не связаны с «религиозной жизнью» как таковой: акт рождения, утешение отчаявшихся стариков и больных, возвращение «вдохновения» сказителю и мужества — воину и т. п. Таким образом, космогония выступает в качестве модели всякий раз, когда нужно что-то сделать, создать, часто — что-то «живое», «одушевленное» (в биологической, психологической или духовной сфере), но также и нечто, по видимости, «неодушевленное», — дом, лодку, государство и т. д.; вспомним в этой связи космологическую модель при строительстве зданий, дворцов, городов (§ 143).

Эти космологические модели встречаются не только в «первобытных» традициях: метафизический индийский трактат Брихадараньяка-упанишада сохранил для нас ритуал рождения

мальчика. Перед нами — преобразование детородного акта в иерогамию. Человеческая пара отождествляется с космической четой: «Я — Небо, — восклицает муж, — ты же — Земля» (Dyaug aham, pritivi tvam: VI, 4, 20). Зачатие превращается в акт космических масштабов, требующий содействия целого ряда богов: «Пусть Вишну приготовит лоно, пусть Тваштар сотворит формы, пусть изольется в тебя Праджапати, а Дхатар вложит в тебя зародыш» (VI, 4, 21). Священный брак Неба и Земли или Солнца и Луны нередко описывается в весьма точных терминах: «ut maritus supra feminam in coitione iacet, sic coelum supra terram» (Hollis, *The Masai*, p. 279; Krappe, *Mythologie universelle*, 370, прим. 1). Считать подобные представления об иерогамии характерными исключительно для «первобытного мышления» было бы ошибкой: те же антропоморфные мотивы используются даже в чрезвычайно сложной алхимической символике, относящейся союзу Солнца и Луны (см., например, G. Car bonelli, *Sulle fonti storiche della chimica dell'alchimia in Italia*, Roma, 1925, p. 43, рис. 49; C. J. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zurich, 1944, S. 448) и в других случаях космологических или духовных начал (см. Jung, S. 558, рис. 226; S. 638, рис. 268). В общем, иерогамия сохраняет свою космологическую структуру в самых разных контекстах и независимо от степени «антропоморфизации» выражающих ее формул. Присутствует в нем тема иерогамии или нет, космологический миф, помимо своей важной функции модели и обоснования для всех человеческих поступков, образует архетип для целого ряда других мифов и ритуальных систем. Всякую идею обновления, возрождения, восстановления, в каких бы несходных сферах она ни проявлялась, можно свести к понятию «рождения», а это последнее, в свою очередь, — к идее «сотворения космоса». Подобные аналогии и уподобления мы уже встречали при анализе ритуалов и символов возрождения растительности (§ 118): каждая новая весна реактуализирует космогонию, каждый знак воскресения растительного мира указывает на полноту вселенского бытия, ведь подобный знак (ветка, цветок, животное) торжественно вносится в дом и выставляется на всеобщее обозрение как доказательство того, что «пришла весна» — причем

речь здесь не обязательно идет о «естественной» весне, весне как реальном природном феномене, но о воскресении жизни. Ритуалы, совершаемые по случаю Нового года (§ 152) или наступления весны (поединок Зимы и Весны, изгнание Смерти, «казнь» Зимы или Смерти и т. п., ср. § 121), представляют собой варианты одного и того же мифа, восходящего, в свою очередь, к мифу космогоническому. Каждый год мир творится заново. Иногда, как например, в Месопотамии, происходит, так сказать, эксплицитное повторение космогонии (торжественная рецитация «Поэмы о Творении»). Но даже там, где о воспроизведении Творения речь прямо не идет, следы космогонии вполне различимы (погашение и новое зажигание огней, посещение живых умершими, сражения двух враждующих отрядов, инициации, браки, оргии и т. д., ср. § 152). Вероятно, не все новогодние и весенние ритуалы прямо и непосредственно связаны с определенным «мифом»; иногда они входят в структуру «боковых», или «параллельных» мифов, где космологическая функция специально не подчеркивается. И однако, взятые в целом, все эти сакральные акты или «символы», «знаки», актуализируемые в связи с Новым годом или приходом Весны, какую бы природу, ритуальную, мифическую или легендарную, они ни имели, обнаруживают общую черту: в них выражается, пусть и с разной интенсивностью, драма Творения. В этом отношении все они связаны с космогоническим мифом, хотя во многих случаях речь идет не о «мифах» в собственном смысле слова, но о «знаках» или «ритуалах». Так, например, «знак», символизирующий приход весны, можно рассматривать в качестве своего рода зашифрованного или концентрированного мифа, поскольку демонстрация этого знака равнозначна вести о Творении. Подобно тому, как миф в собственном смысле слова воспроизводит некое образцовое событие (в данном случае — космогонию) вербально, «знак» (здесь — зеленая ветка или животное) воскрешает это событие уже одним фактом своей демонстрации. В дальнейшем мы приведем примеры, где связь между собственно мифом и другими видами магико-религиозных явлений (которые можно назвать мифами концентрированными

или зашифрованными) предстанет с еще большей очевидностью.

157. Космогоническое яйцо. — Один из космогонических мифов туземцев архипелага Общества рассказывает о том, что Таароа, «предок всех богов и творец Вселенной, находился от века в своей скорлупе посреди тьмы. Скорлупа его была подобна яйцу, которое вращается в беспредельном пространстве» (Handy, *Polynesian Religion*, 12). Мотив космогонического яйца, засвидетельствованный в Полинезии (ср. Dixon, *Oceanic Mythology*, p. 20), обнаруживается также в древней Индии (Шатапатха-брахмана, XI, 1, 6, 1; Ману, I, 5 и т. д.), в Индонезии (Numazawa, *Die Weltanfänge*, S. 310; Krappe, *Op. cit.*, p. 397), в Иране, в Греции (Harrison, *Prolegomena to the history of Greek religion*, p. 627 sq.), в Финикии (Numazawa, 309), в Латвии, Эстонии, Финляндии (Numazawa, 310; Krappe, 414), у западно-африканского племени пангве (Krappe, 371, прим. 1), в Центральной Америке и на западном побережье Южной Америки (ср. карту Л. Фробениуса, воспроизведенную у W. Liungman, *Euphrat-Rhein*, I, p. 21, прим. 1). Центр, из которого этот миф распространялся, следует искать, вероятно, в Индии или в Индонезии. Для нас же здесь особенно интересны мифологические или ритуальные параллели мотива космогонического яйца; в Океании, например, верят, что человек родился из яйца (Индонезия, Dixon, 160, 169; Меланезия, 109; Полинезия, Микронезия, 109, прим. 17), иначе говоря, космогония служит здесь моделью антропогонии, сотворение человека имитирует и воспроизводит сотворение Космоса.

С другой стороны, во многих местах яйцо связано с символами и эмблемами обновления Природы и растительности; «новогодние», «майские» деревья, деревья святого Иоанна и т. д. украшаются яйцами или яичной скорлупой (Mannhardt, *Baumkultus*, 244 sq.; 263 sq.). Между тем известно, что все эти символы растительности и Нового года так или иначе отражают миф о периодически возобновляемом творении. Сочетаясь с «деревом», которое и само по себе есть символ Природы и бесконечного обновления, яйцо еще более подчеркивает все эти космогонические смыслы.

Отсюда — та важная роль, которую играет оно в восточных сценариях Нового года. В Персии, например, крашенные яйца были специфическим новогодним подарком; впрочем, этот обычай под именем «праздника красных яиц» сохранился до сих пор (Lassy, *Muharram Mysteries*, Helsinki, 1916, p. 219 sq.; Liungman, I, p. 20). Красные яйца, которые раздают на Пасху в балканских странах, также, вероятно, входят в структуру аналогичного ритуала, цель которого — отметить приход весны.

Во всех уже упомянутых случаях, как и в тех примерах, с которыми мы познакомимся в дальнейшем, ритуальную функцию яйца нельзя истолковать эмпирико-рационалистической интерпретацией его как зародыша; функция эта находит свое объяснение в символическом смысле яйца, связанном не столько с рождением, сколько именно с возрождением, которое повторяется согласно определенной космогонической модели. В противном случае невозможно понять, почему яйцо занимает столь важное место в праздновании Нового года и в ритуалах поминовения умерших. Известно, какова связь между культом мертвых и началом года: на Новый год, когда мир творится заново, мертвые чувствуют, что их влечет к живым, в это время они могут до известной степени надеяться на возвращение к жизни. И какой бы из этих мифоритуальных комплексов мы ни взяли, обнаружится, что в основе его лежит идея не «рождения» вообще, но именно повторения архетипического рождения Космоса, имитация космогонии. Во время индусского праздника растительности Холи (а это, помимо всего прочего, и праздник в честь мертвых) в некоторых местностях принято разводить огонь и бросать в него человеческие фигурки, мужскую и женскую, изображающие Камадеву и Рати; вместе с первой фигуркой в огонь бросают яйцо или живую курицу (W. Crooke, *The Holi*, p. 75). Данный момент праздника символизирует смерть и воскресение Камадевы и Рати. Яйцо способствует воскресению, которое, еще раз подчеркнем, представляет собой не просто «рождение», но «возвращение», «повторение».

Подобного рода символика встречается уже в некоторых до- и протоисторических обществах. Во многих захоронениях в Швеции и России были обнаружены яйца из глины (Т. J. Агпе, *La Suede et l'Orient*, Uppsala, 1914, p. 216; автор не без основания видит в них символ бессмертия). В ритуалах культа Осириса присутствуют яйца, изготовленные из различных ингредиентов (алмазная пыль, мука смоковницы, благовонные вещества), однако их функция нам еще недостаточно ясна (Liungman, I, p. 141). Все статуи Диониса, обнаруженные в беотийских могилах, держат в руках яйцо, символ возвращения к жизни (Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.*, S. 565). Этим объясняется орфический запрет употреблять в пищу яйца: главной целью орфиков был выход из нескончаемого круга перевоплощений, иначе говоря, избавление от периодически повторяющегося возвращения к жизни.

Упомянем, наконец, и некоторые другие ритуальные функции яйца, и прежде всего его роль в земледельческих обрядах, сохранившуюся до наших дней. Чтобы обеспечить прорастание семян, финский крестьянин должен носить в кармане яйцо в течение всего сева или же положить его в борозду (Rantasalo, *Askerbau*, III, 55—56). Эстонцы едят яйца во время пахоты, «чтобы обрести силу», а шведы бросают яйца на вспаханное поле. Во время сева льна немцы иногда добавляют яйца к семенам, кладут их на поле или употребляют в пищу (*ibid.*, с. 57). У тех же немцев существует обычай закапывать в землю освященные в церкви пасхальные яйца (с. 58). Перед тем, как приступить к севу, вотяки и черемисы бросают яйца в воздух, а иногда зарывают яйца во вспаханную землю как дар Матери-Земле (Uno Holmberg, *Die Religion der Tcheremissen*, Porvoo, 1926, S. 179). Яйцо играет роль приношения хтоническим божествам и в то же время оно является обычным даром в рамках культа мертвых (Martin Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten*, «Archiv fur Relig.-Wiss.», 1908, XI). Но в каком бы ритуальном комплексе яйцо ни фигурировало, оно никогда не утрачивает свою главную функцию: гарантировать повторение творческого акта, породившего *in illo tempore* все формы жизни. При сборе лекарственных трав на их место в качестве

«компенсации» кладут яйца, чтобы обеспечить появление нового растения вместо только что сорванного человеком.

В каждом из этих примеров яйцо гарантирует возможность воспроизвести изначальный акт, иначе говоря, акт творения. А значит, в известном смысле здесь можно вести речь о ритуальных вариантах космогонического мифа. Ибо нам следует отделять понятие «мифа» от понятия «повествования», «сказки», «выдумки» (ср. гомеровское значение *mythos*: «речь», «рассказ», «повествование»), сближая его с понятиями «сакрального акта», «знаменательного деяния», исконного, первоначального события. Мифическим является не только то, что рассказывается об определенных событиях, совершившихся *in illo tempore* и о живших тогда героях, но и все то, что прямо или косвенно связано с героями и событиями первоначальных времен (здесь, разумеется, следует иметь в виду уточнения и коррективы, сделанные в разных параграфах настоящей главы). В той мере, в какой яйцо связано с ритуальными сценариями Нового года или возрождения весны, оно представляет эпифанию творения и — в рамках иерофанического, а не эмпирико-рационалистического опыта — концентрированный символ космогонии.

«Космогоническим» является в определенном смысле всякий миф, ибо всякий миф повествует о возникновении новой космической «ситуации» или о некоем исконном событии, которое таким образом, через простой факт своей манифестации, становится парадигмой для всех последующих времен. Важно, однако, не замыкаться в голых формулах и не сводить все мифы к одному-единственному прототипу, как это произошло несколько десятилетий тому назад, когда весьма авторитетные ученые всю мифологию целиком интерпретировали как эпифанию Солнца или Луны. На наш взгляд, гораздо более поучительным и плодотворным, чем формальная классификация мифов и поиски их возможных «истоков» является изучение их внутренней структуры и тех функций, которые принадлежат им в духовном опыте архаического человека.

158. Что нам открывают мифы. — Любой миф всегда является прецедентом и образцом не только для человеческих действий («сакральных» или «профаных»), но и по отношению к человеческому уделу в целом; более того, миф — это прецедент, модель для всех видов и форм бытия. «Мы должны делать то, что совершали боги в начале времен» (Шатапатха-брахмана, VII, 2, 1, 4). «Так поступали боги, а теперь так поступают люди» (Тайттирия-брахмана, I, 5, 9, 4). Подобного рода формулы превосходно описывают поведение архаического человека, однако нельзя сказать, что они вполне исчерпывают содержание и функции мифов. В самом деле, целый ряд мифов, повествующих о совершенном *in illo tempore* богами или мифическими существами, в то же время открывает нам реальность, структура которой недоступна эмпирико-рационалистическому пониманию. Укажем, среди прочих, мифы, которые можно назвать мифами биполярности (или двуединства) и восстановления целостности, «реинтеграции», исследованные нами в специальной работе (Mitul Reintegrării, Bucarest, 1942). Обширная группа мифологических преданий повествует о «братстве» богов и демонов (например, девы и асуры), о «дружбе» или «единокровии» героев и их антагонистов (типа Индры и Намучи), святых и дьяволиц (типа святого Сисиния и его сестры, женского злого духа Урзелии) и т. д. Мифы, повествующие об общем «отце» двух персонажей, воплощающих собой противоположные начала, сохранились даже в религиозных традициях, где подчеркивается идея дуализма, например, в иранской теологии. В зерванизме Ормузд и Ариман считаются братьями, родившимися от Зервана, и следы подобной концепции обнаруживаются даже в Авесте (например, Ясна, 30, 3—6; см. также комментарий Ниберга, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes*, «Journal Asiatique», 1929, p. 113 sq.). Миф этот перешел и в народные традиции: во многих румынских поверьях и поговорках утверждается, что Бог и Сатана — братья (например, Zane, *Proverbele Romanilor*, VI, p. 556).

Другая категория мифов и легенд помимо общего происхождения

героев-антагонистов иллюстрирует их парадоксальную взаимобратимость. Солнце, прототип богов, иногда получает имя «Змеи» (§ 45), а Агни, бог огня, является одновременно «жрецом Асурой» (Ригведа, VII, 30, 3), т. е., по существу «демоном»; порой он описывается как «лишенный ног и головы», «прячущий две свои головы», словно свернувшаяся в клубок змея (Ригведа, IV, 1, 11). В Айтарейе-брахмане, II, 36 сказано, что Ахи Будхнья является невидимым образом (*parokshena*) тем, чем Агни является видимым образом (*pratyaksha*), иными словами, Змея есть не что иное, как огонь в потенциальном состоянии, а Мрак — это Свет в скрытом, латентном виде. В Ваджасанейи-самхите, V, 33 Ахи Будхнья отождествляется с Солнцем. Сома, напиток бессмертия, является в высшем смысле «божественным», «солнечным», — и тем не менее, в Ригведе, IX, 86 мы читаем, что Сома, «подобно Агни, вышел из старой кожи», и эта формула ясно говорит о змееобразном способе существования амброзии. Варуна, бог неба и архетип «Вселенского Владыки» (§ 21), в то же время представляет собой бога Океана, обиталища Змей, как сказано в Махабхарате; он — «царь змей» (нагараджа), Атхарваведа, XII, 3, 57 даже прямо называет его «змеей».

Казалось бы, с точки зрения логики, все эти атрибуты не должны соответствовать божеству типа Варуны. Однако миф открывает нам такую бытийную сферу, к которой поверхностные логические выкладки попросту неприложимы. Миф о Варуне демонстрирует божественное двуединство, совпадение противоположностей, совмещение всех атрибутов в структуре одного божества. То, что философия и теология описывают диалектически, миф выражает в образной, пластической, драматической форме. Гераклиту известно, что Бог — это день и ночь, зима и лето, война и мир, голод и насыщение: в нем — все противоположности» (фр. 64). Аналогичные формулировки дает нам один индийский текст, из которого мы узнаем, что Богиня — «это Шри («Сияние») в доме тех, кто творит добро, и Алакшми (т. е. противоположность Лакшми, богине счастья и богатства) в доме злых» (Маркандейя-пурана, 74, 4). Но в этом тексте лишь по-своему сформулирован

тот факт, что индийские Великие Богини (Кали и др.), как и все Великие Богини вообще, сочетают в себе атрибуты страха, ужаса с добрыми и мягкими качествами. В одно и то же время они являются божествами плодородия и разрушения, рождения и смерти (а часто также и богинями войны). Кали, например, называют «доброй и благосклонной», тем не менее в мифах и в иконографии она имеет устрашающий облик (Кали покрыта кровью, она носит ожерелье из человеческих черепов, в руках у нее чаша, сделанная из черепа и т. д.), а ее культ — самый жестокий и кровавый в Азии. У каждого индийского божества наряду с «добрым» есть и «страшный», «грозный» облик (кродхамурти). В этом отношении прототипом обширной группы богов и богинь можно считать Шиву, поскольку он периодически творит и уничтожает Мироздание.

159. «Coincidentia oppositorum» как мифологическая модель. — Во всех этих мифах дано двоякое откровение: 1) во-первых, они демонстрируют полярность, противоположность двух божественных персонажей, происходящих из одного и того же начала и призванных, согласно многим мифам, объединиться, примириться в эсхатологическом *illud tempus*; 2) во-вторых, они обнаруживают *coincidentia oppositorum* в глубинной структуре божества, которое поочередно (или даже одновременно) предстает перед нами как доброжелательное и наводящее ужас, созидательное и разрушающее, солярное и змееподобное раскрывшееся, актуальное, и скрытое, потенциальное) и т. д. В этом смысле мы вправе утверждать, что миф гораздо глубже, чем это в силах сделать рационалистический опыт, раскрывает саму структуру божества, которая «выше» отдельных атрибутов и объединяет в себе все противоположности. Доказательством же того, что данный аспект мифологического сознания не есть некая «аномалия», служит тот факт, что в религиозном опыте человечества он обнаруживается практически всюду, даже в столь строгой религиозной традиции, какова традиция иудео-христианская. Яхве одновременно «добр» и «гневен», бог христианских мистиков и теологов грозен и кроток, и именно из

этого *coincidentia oppositorum* исходили в самых смелых своих умозрениях Псевдо-Дионисий Ареопагит, Мейстер Экхарт и Николай Кузанский.

Coincidentia oppositorum — это один из самых архаических способов выразить парадоксальность божественного бытия. Нам еще предстоит вернуться к этой формуле в связи с божественными «формами», т. е. структурой *sui generis*, обнаруживающейся в любой божественной «личности» (разумеется, последнюю нельзя считать простой проекцией личности человеческой). Но хотя подобная концепция, согласно которой все противоположности в боге совпадают (или, лучше сказать, оказываются превзойденными, снятыми), и составляет минимальное определение сущности божества, демонстрируя, до какой степени это последнее «абсолютным образом отлично» от человека, тем не менее, именно *coincidentia oppositorum* превратилось в образцовую модель для определенных видов религиозной деятельности и для некоторых типов религиозного опыта. Оказывается, что человек может осуществить *coincidentia oppositorum*, или «трансценденцию» атрибутов, самыми различными способами. На элементарном уровне религиозной жизни это ясно демонстрирует «оргия», ведь оргия это не что иное, как регрессия к аморфному и неразличенному, возврат к состоянию, в котором все отдельные атрибуты взаимно уничтожаются, а противоположности — совпадают. Но ведь то же самое находим мы и в идеальном образе восточного аскета и мудреца, чьи созерцательные упражнения имеют своей целью трансценденцию, выход за пределы любых качеств и свойств. Китайский, или индийский аскет, мудрец, «мистик» стремится уничтожить в своем опыте и сознании всякого рода «противоположности», иными словами, достигнуть состояния полной безмятежности, абсолютного безразличия, стать недоступным для боли и удовольствия и т. п. — в конечном счете, стать свободным. Подобное преодоление противоречий с помощью аскезы и созерцания также ведет к «совпадению противоположностей»; сознание такого человека уже не знает

внутренних конфликтов; противоположные пары — боль и удовольствие, желание и отвращение, холод и тепло, приятное и неприятное — исчезли из его опыта; в нем совершился процесс «тотализации», обретения целостности, — процесс, аналогичный слиянию, «тотализации» противоречий в глубине божественного существа. К тому же, как мы уже могли видеть (§ 57; ср. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*), для восточного сознания совершенство как таковое вообще немислимо без реального совпадения противоположностей, без их «тотализации». Вначале неопит пытается «космизировать» всякий свой опыт, соотнося его с управляющими Вселенной ритмами (Солнце и Луна); однако, добившись подобной «космизации», он направляет свои усилия к тому, чтобы объединить «Солнце» и «Луну», т. е. усвоить, ассимилировать Космос во всей его целостности и полноте: он воспроизводит в самом себе исконное единство, существовавшее до сотворения, единство, означающее, строго говоря, не хаос, но недифференцированное состояние, в котором пребывают все формы бытия.

160. Миф о божественной андрогинности. — Следующий пример еще яснее продемонстрирует нам стремление религиозного человека воспроизводить открытый ему в мифе божественный архетип. В божестве сосуществуют все атрибуты, а потому следует ожидать, что в нем с большей или меньшей очевидностью совпадают оба пола. Божественная андрогинность есть не что иное, как архаическая формула божественного двуединства в философских (*esse — non esse*) или теологических (явленное—неявленное) терминах, религиозно-мифологическое мышление выразило ее в понятиях биологических (бисексуальность). Мы уже не однажды имели случай констатировать, что архаическая онтология выражается в биологических терминах. Не следует, однако, впадать в заблуждение под действием внешнего, видимого слоя этих выражений, принимая терминологию мифа в буквальном, профанном («современном») смысле. «Женщина» в мифологическом тексте или ритуале никогда не является обычной «женщиной»: она воплощает собой некое космологическое

начало. А потому божественная андрогиния, столь распространенная в мифах и верованиях, имеет метафизический, «теоретический» смысл. Истинное назначение подобных формул — выразить в биологических терминах сосуществование противоположностей, космологических начал (например, мужское и женское) в недрах божества.

Здесь не место возвращаться к проблеме, уже проанализированной в нашей работе *Mythe de la reintegration*. Напомним лишь о том, что божества вселенского плодородия являются по большей части андрогинными, либо бывают мужскими в течение одного года и женскими — в течение следующего (ср., например, «Дух Леса» у эстонцев). Большинство богов растительности (типа Аттиса, Адониса, Диониса) и Великих Богинь (типа Кибелы) — двуполы. В столь архаической религии, какова религия австралийская, исконный бог является андрогинным; таков он и в более развитых религиях, например, в Индии (в некоторых случаях даже Дьяус; Пуруша, космический первочеловек, Ригведа, X, 90 и др.). Важнейшая божественная пара индийского пантеона, Шива—Кали, представляется иногда в виде единого существа (ардханаришвара). Тантрическая же иконография изобилует изображениями Шивы, тесно слившегося с Шакти, своей собственной «силой», представленной как женское божество (Кали). Впрочем, вся индийская эротическая мистика имеет своей прямой целью совершенствование человека через его отождествление с «божественной парой», т. е. посредством андрогинии.

Божественная двуполость — чрезвычайно распространенный религиозный феномен (ср. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934). И здесь стоит подчеркнуть, что андрогинными бывают даже собственно мужские и женские божества. В какой бы форме ни проявлялось божество, оно всегда есть высшая реальность, абсолютное могущество, и эту реальность, это могущество невозможно ограничить каким-то определенным набором признаков и свойств (доброе, злое, мужское, женское и т.

п.). Некоторые древнейшие боги Египта были двуполоыми (Wallis Budge, *From fetish to God in ancient Egypt*, p. 7, 9). У греков понятие божественной андрогинности существовало даже последние века античности (ср., например, Jung— Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, S. 83). Андрогинные черты сохраняют почти все главные боги скандинавской мифологии: Один, Локи, Туисто, Нертус и др. (см. Jan de Vries, *Handbuch d. germanische Religionsgeschichte*, II, 306; id., *The problem of Loki*, p. 220 sq.). Иранский бог беспредельного времени Зерван, имя которого греческие историки не без оснований переводили как Кронос, также является двуполоым (E. Benveniste, *The persian Religion*, p. 113 sq.). Зерван, как мы уже упоминали, порождает братьев-близнецов Ормузда и Аримана, бога «Добра» и бога «Зла», бога «Света» и бога «Тьмы». Даже китайцы знали андрогинное верховное божество, которое также было богом мрака и света (ср. C. Hentze, *Fruhchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, S. 119) — вполне «логичный» символ, ибо свет и тьма — лишь чередующиеся аспекты одной и той же реальности; если рассматривать их по отдельности, они кажутся изолированными, противостоящими один другому, однако в глазах истинного мудреца они представляют собой даже нечто большее, чем «близнецы» типа Ормузда и Аримана), образуя одно существо, то в скрытом, то в явном, развернутом виде.

«Божественные пары» (Бел—Белит и т. п.) — это чаще всего позднейшие образы или неполные, несовершенные варианты исконной двуполости, характерной для всякого божества. Так, у семитов богиню Танит называли «дочерью Баала», а Астарту — «именем Баала» (Bertholet, *Op. cit.*, 21). Во множестве случаев бог получал имя «отец и мать»; из своего собственного существа, без всякого постороннего содействия он порождал землю и небо, людей и животных. Логическим следствием божественной андрогинности является самопорождение: во многих мифах рассказывается о том, как бог сам «призвал себя к бытию», — простой и выразительный символ абсолютной божественной самодостаточности. На закате античности тот же миф вновь

всплывет в умозрениях неоплатоников и гностиков, на сей раз в контексте весьма утонченной метафизики.

161. Миф о человеческой андрогинности. — Мифу о божественной андрогинности (наряду с прочими формулами *coincidentia oppositorum* превосходно обнаруживающему глубинную парадоксальность божественного бытия) соответствует целый ряд мифов и ритуалов, относящихся к андрогинности человеческой. И здесь миф о божестве образует модель для религиозного опыта человека. Во многих традициях «первочеловек» считается андрогинном (типа Туисто), а более поздние варианты говорят о «первоначальных парах» (типа Яма — т. е. «близнец» — и его сестра Ями, или иранская пара Йима—Йимак, Машья—Машьяна). Насколько можно судить по некоторым раввинским толкованиям, Адам также иногда мыслился двуполым. А значит, «рождение» Евы было, в сущности, лишь расщеплением исконного андрогина на две половинки — мужскую и женскую. «Адам и Ева были сотворены соединенными между собой спина к спине, и тогда Бог разделил их ударом топора, разрубив их надвое. Иные же мыслят по-другому: первочеловек (Адам) был мужчиной с правой стороны и женщиной — с левой, но Бог расколол его на две половины» (Берешит рабба, 1, 1, 6, стлб. 2, др. тексты см. у А. Krappé, *The Birth of Eve*, «Gaster Anniversary Volume», p. 312—322). Предания о бисексуальности первого человека до сих пор существуют в так называемых «примитивных» обществах (например, в Австралии и в Океании, ср. работы Winthius); они сохранялись или преобразовывались даже в столь сложных антропологических теориях, как учения Платона (Пир, 189) или гностиков (см. нашу книгу *Mythe de la reintegration* в румынском варианте, p. 83 sq.).

Еще одним доказательством того, что в двуполости первочеловека нужно видеть одно из выражений совершенства и целостности, является тот факт, что исконный андрогин нередко представлялся шарообразным (Австралия, Платон), между тем хорошо известно, что в архаических культурах сфера символизировала совершенство и полноту (ср. Китай). Таким образом, миф о

шаровидном андрогине примыкает к мифу о космогоническом яйце. Например, согласно даосской традиции, существовавшие в начале времен «дыхания» (воплощавшие, помимо прочего, оба пола) смешались, образовав яйцо, Великое Единое, из которого затем выделились Небо и Земля. Очевидно, именно эта космологическая схема послужила моделью для даосских мистических техник (ср. Н. Maspero, *Les precedes «de nourrir le principe vital» dans la religion tao'iste ancienne*, «Journal Asiatique», апрель—июнь, 1937, р. 207, прим. 1).

Миф о божественном андрогине и о двуполом «предке» («первочеловеке») является парадигмой для целого ряда коллективных ритуалов, призванных периодически реактуализировать это изначальное состояние, состояние, в котором видят совершенный способ человеческого бытия. Помимо операций обрезания и субинцизии, смысл которых в ритуальном превращении молодого австралийца или юной австралийки в андрогина (см. работы Winthius, Roheim и др.), здесь следует также упомянуть все церемонии ритуальной «перемены одежд», облегченную версию андрогинности (см. о греках Martin P. Nilsson, *Griechische Feste*, S. 370 sq.; во время карнавала, Dumézil, *Le probleme des leutaures*, p. 140, 180; в Индии, J. J. Meyer, *Altindische Trilogie*, I, 76 86; во время европейских праздников весны, *ibid.*, I, S. 88; E. Crawleg-Besterman, *The Mystic Rose*, нов. изд., London, 1927, I, p. 313 sq.)-В Индии, Иране и других регионах Азии ритуал «обмена одежд» играет важную роль в земледельческих празднествах. А в некоторых областях Индии во время праздника богини растительности (которая, естественно, также является двуполой) мужчины даже носят искусственные груди (J. J. Meyer, I, S. 182).

В общем, человек периодически испытывает потребность вернуться хотя бы на миг к состоянию полноты и совершенства, в котором оба пола сосуществуют, как сосуществуют они (наряду со всеми прочими атрибутами) в божестве. Мужчина, который носил женские одежды, не превращался по этой причине в женщину, как могло бы показаться на первый, поверхностный взгляд; на

некоторое время он объединял в себе оба пола, и это состояние помогало ему постичь Космос в его целостности. Стремление человека периодически выходить из дифференцированного, упорядоченного, ограниченного четкими пределами состояния и возвращаться к первоначальной «полноте» объясняется той же потребностью, что и оргия, которая, периодически разлагая, разрушая отдельные формы, растворяет их в предшествовавшем Творению «всеединстве». Здесь мы в очередной раз находим желание отменить прошлое, уничтожить «историю» и начать новую жизнь через новое Творение. В типологическом отношении обряд обмена одеждами аналогичен ритуальной оргии; к тому же переодевания нередко становились поводом для оргий в собственном смысле слова. Тем не менее всевозможные вариации подобных ритуалов, даже самые аномальные, не отменяют их исконной функции, а именно возвращения к райскому состоянию «первочеловека». Образцом же для всех этих ритуалов является миф о божественной андрогинности.

Если бы мы захотели проиллюстрировать парадигматическую роль мифов большим числом примеров, то нам бы пришлось заново излагать значительную часть материала предшествующих глав. Как мы уже убедились, речь здесь не всегда идет о парадигме, предназначенной именно для ритуала; нередко это парадигма иных видов религиозного и метафизического опыта, таких как «мудрость», техники мистической психологии и т. д. Можно даже сказать, что в важнейших, фундаментальных мифах человеку открываются архетипы, которые он затем часто реализует вне сферы собственно религиозной жизни. Приведем лишь один пример: андрогинное состояние достигается не только через хирургические операции, сопровождающие австралийские посвятительные церемонии, не только через ритуальные оргии, перемену одежд и т. п., но и посредством алхимии (ср. *Rebis*, формула «философского камня», именуемого также «герметическим андрогином»), брака (ср. Каббалу), и даже (в немецкой романтической идеологии) через половой акт (см. ссылки в нашей работе *Mitul Reintegrarii*, с. 82). В сущности, мы

вправе говорить об «андрогинизации» человека любовью, ибо в любви каждый пол приобретает, усваивает «качества» пола противоположного (покорность, преданность, мягкость влюбленного мужчины и т. д.).

162. Мифы обновления, строительства, посвящения. — Миф ни в коем случае нельзя рассматривать как фантастическую проекцию «естественного» события. В сфере магико-религиозного опыта Природа — мы это уже не раз подчеркивали — никогда не бывает «естественной». То, что эмпирико-рационалистическому сознанию кажется ситуацией или процессом, для магико-религиозного опыта предстает в виде кратофании или иерофании. Лишь благодаря подобным иерофаниям и кратофаниям Природа становится объектом магии и религии, и лишь в этом своем качестве входит она в круг интересов феноменологии и истории религии. В этом смысле превосходным примером преобразования и «переоценки» «естественного» космического события являются мифы о «богах растительности». Отнюдь не периодически повторяющееся исчезновение и возвращение растительности породило эти мифы и образы соответствующих богов (Таммуз, Аттис, Осирис и т. д.); во всяком случае дело здесь не в обыкновенном эмпирико-рационалистическом наблюдении данного «естественного» феномена. В рамках магико-религиозного опыта исчезновение и появление растительности всегда переживалось как знак, символ периодического сотворения Космоса. Страдания, смерть и воскресение Таммуза, как они явлены человеку в мифе, столь же далеки от «природного», «естественного» феномена зимы и весны, как Мадам Бовари или Анна Каренина — от адюльтера. Ведь миф, подобно произведению искусства, является результатом автономного духовного творчества; откровение смысла совершается благодаря этому творческому акту, а вовсе не через материю или связанные с ней события. Короче говоря, миф о Таммузе открывает человеку драму смерти и воскресения, а не наоборот. В самом деле, миф о Таммузе (и о других аналогичных богах) обнаруживает такие аспекты космического бытия, которые выходят далеко за пределы сферы растительной

жизни: с одной стороны, в нем выражается фундаментальное единство жизни и смерти, с другой — те надежды, которые, опираясь на это глубинное единство, вправе питать человек относительно собственной посмертной судьбы. В этом смысле миф о страданиях, смерти и воскресении «богов растительности» можно считать парадигмой человеческого удела: он открывает смысл Природы лучше «интимнее», чем это мог бы сделать эмпирико-рационалистический опыт, и именно для того, чтобы сохранить и обновить это откровение, миф нужно ритуально «праздновать» и «повторять»; появление и исчезновение растительности, взятые сами по себе, как «космические феномены», означают лишь то, что они есть — исчезновение и возрождение растительной жизни и не более. Только миф преобразует отдельное событие, эмпирический факт в тип, категорию — во-первых, потому что смерть и воскресение богов растительности становятся прообразом для любых смертей и воскресений, в какой бы области бытия они ни происходили; во-вторых, по той причине, что миф открывает человеческий удел лучше, чем этого можно было бы достичь с помощью какого-либо эмпирико-рационалистического средства.

Точно также некоторые космогонические мифы, повествующие о сотворении Вселенной из тела первичного великана или даже из тела и крови самого бога-творца, превратились в модель не только для «строительных обрядов» (предполагающих, как известно, принесение в жертву живого существа при возведении дома, моста, святилища), но и для любого рода «творчества» в широком смысле слова. В мифе открывается принцип всякого «творческого акта», совершение которого требует «оживления», т. е. прямой и непосредственной передачи жизни от существа, этой жизнью уже обладающего; и в то же время он обнаруживает неспособность человека творить вне сферы собственного размножения, которое, впрочем, во многих обществах приписывается посторонним по отношению к человеку религиозным силам (считается, что дети происходят от деревьев, камней, вод, «предков» и т. п.).

Во множестве мифов и легенд изображаются препятствия, с которыми сталкивается герой или полубог, пытающийся проникнуть в «запретную область», всякий раз символизирующую некую высшую, трансцендентную сферу — Небо или Ад. Ему нужно пройти по острому, как лезвие ножа, мосту, взобраться на тонкую лиану, пройти между двумя скалами, через открывающиеся лишь на миг ворота, через область, окруженную горами, водами, огненным кольцом, охраняемую к тому же неким чудовищем; либо через ворота, расположенные в том месте, где «сходятся Небо и Земля», или там, где «встречаются концы года» (Джайминия Упанишада-брахмана, I, 5, 5; I, 35, 7—9; о некоторых из упомянутых мифологических мотивов см. A. B. Cook, *Zeus*, III, 2, Cambridge, 1940, Appendix P, «Floating Islands», p. 975—1016; A. Coomaraswamy, *Symplegades*, в сб. «Homage to George Sarton», New-York, 1947, p. 463—488). Некоторые варианты мифа об испытаниях, например, труды и подвиги Геракла, путешествие аргонавтов и т. д., имели в античности блестящий литературный успех, доставляя поэтам и мифографам постоянную тему для всевозможных переделок и интерпретаций; эти литературные сюжеты, в свою очередь, стали предметом для подражания в полуисторических легендарных циклах, вроде цикла об Александре Великом, который также пересекает страну мрака, ищет траву жизни, сражается с чудовищами и т. д. Многие из этих мифов составили, несомненно, архетип для обрядов инициации (например, поединок с чудовищем о трех головах, классическое «испытание» в воинских инициациях, исследованное у G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942). Но в мифах о поисках далекой, высшей страны отразились не только посвятельные сценарии, но и парадоксальный способ преодоления той полярности, которая неотделима от любого мира (и от любой судьбы).

Прохождение через «узкие ворота», «игольное ушко», «соприкасающиеся скалы» и т. д. всегда предполагает два противоположных начала (Добро — Зло, Ночь — День, Высокое — Низкое; ср. Coomaraswamy, с. 486). В этом смысле можно утверждать, что мифы о «поиске» и о «посвятельных

испытаниях» в драматической, пластической форме демонстрируют нам акт, благодаря которому дух выходит за пределы обусловленного, полярного, расколотого Космоса и возвращается к фундаментальному единству, существовавшему прежде сотворения мира.

163. Структура одного мифа: Варуна и Вритра. — Миф, как и символ, имеет собственную «логику», внутреннюю связность, позволяющую ему оставаться «истинным» на разных уровнях, как бы ни были они далеки от той сферы, в которой данный миф появился впервые. Выше уже говорилось о том, сколь различными способами и в сколь разных аспектах может быть «истинным», а следовательно, применимым и доступным для человека миф космогонический. В качестве еще одного примера можно привести структуру мифа о Варуне, боге небесном, верховном, всемогущем, а при необходимости — боге, «связывающем» своей духовной силой, магией. Однако, его небесный облик затушеван: как мы могли убедиться, Варуна — это не только бог Неба, но и бог Луны и вод. В образе Варуны обнаруживается и, может быть, на довольно раннем этапе — определенная «ночная» доминанта, которую выделили Берген и, в недавней своей работе, А. К. Кумарасвами. Берген (*La religion vedique*, III, p. 113) обратил особое внимание на комментарий к Тайттирие-самхите, I, 8, 16, 1, согласно которому Варуна — это «тот, кто охватывает, обволакивает, подобно мраку и тьме». Эту «ночную» сторону Варуны можно интерпретировать не в одном только ураническом смысле, как «ночное небо», но и в более широком, истинно космологическом и даже философском плане: ночь также представляет собой возможность, зародыш, не-явленное, и именно эта ночная ипостась Варуны позволила ему превратиться в бога Вод (*Bergaigne*, III, p. 128) и открыла путь к отождествлению Варуны с «демоном» Вритрой.

Здесь не место подробно анализировать проблему «Вритра — Варуна»; отметим лишь, что два эти образа имеют немало сходных признаков. Даже если оставить в стороне возможное

этимологическое родство их имен (Bergaigne, III, p. 115; Coomaraswamy, *Spiritual authority and temporal power*, New-Haven, 1942, p. 29), следует подчеркнуть, что оба бога связаны с водами и прежде всего — с «водами скованными» («Великий Варуна спрятал (скрыл) море...», Ригведа, IX, 73, 3), и что Вритра, как и Варуна, иногда именуется маджином, «волшебником» (например, II, 11, 10). В определенном плане все эти разнообразные уподобления Вритры и Варуны, как, впрочем, и все остальные функции и ипостаси Варуны, соответствуют друг другу и взаимно друг друга объясняют. Ночь (не-явленное), Воды (потенциальное, зародышевое состояние), «трансцендентность», «потусторонность», «бездействие» (признаки небесных верховных богов) находятся одновременно в мифологическом и метафизическом единстве со всякого рода «связывателями», а кроме того — с Вритрой, «сковавшим», «остановившим», «удержавшим» Воды. В общекосмическом плане Вритра также является «связывающим» богом. А значит, миф о Варуне, как и все великие, основополагающие мифы, имеет много смыслов, не исчерпывающихся одной-единственной интерпретацией. Можно сказать, что одна из главных функций мифа — зафиксировать, оправдать, узаконить различные уровни реальности, которые оказываются множественными и гетерогенными как для непосредственного опыта, так и для рефлексии. Так, например, в мифе о Вритре, наряду с прочими значениями, мы находим идею возвращения к нераскрытому, необнаруженному, идею «сдерживания», «уз», «цепей», препятствующих раскрытию, реализации «форм», т. е. космической жизни. Ясно, что заходить в уподоблении Вритры и Варуны слишком далеко мы не вправе. Однако невозможно отрицать структурное сходство между «ночным», «бездействующим», «волшебником» Варуной, «связывающим» грешников на расстоянии, и Вритрой, «сковывающим» Воды. И тот, и другой стремятся остановить жизнь, несут смерть; первый — на индивидуальном уровне, второй — в общекосмическом плане.

164. Миф — «образцовая история». — Любой миф, независимо от

своей природы, повествует о событии, имевшем место *in illo tempore* и составляющим по этой причине идеальный прецедент для всех действий и ситуаций, которые будут его впоследствии воспроизводить и имитировать. Всякий ритуал, всякое важное человеческое действие воспроизводит мифический архетип; между тем мы видели (§ 150), что акт повторения предполагает отмену профанного времени и переход, «проецирование» человека в маги́ко-религиозное время, которое не имеет ничего общего с длительностью в собственном смысле слова, представляя собой «вечное настоящее» мифа. Это значит, что миф, вместе с другими видами маги́ко-религиозного опыта, возвращает человека в «атемпоральную» эпоху, в *illud tempus*, иначе говоря, в «утренний», «райский» период, лежащий за пределами истории. Тот, кто совершает ритуал, выходит из профанного пространства и возвышается над профанным временем; точно также тот, кто подражает мифическому образцу или хотя бы слушает ритуальную рецитацию мифа (и участвует в его инсценировке), оказывается вырванным из сферы профанного становления и переносится в Великое время.

С точки зрения современного сознания, миф, а с ним и все другие виды религиозного опыта, отменяют, уничтожают «историю» (§ 150). Следует, однако, заметить, что большинство мифов по той одной причине, что повествуется в них о случившемся *in illo tempore*, сами представляют собой образцовую, архетипическую историю, историю сохранившего эти мифы человеческого коллектива, а также Космоса, в котором этот коллектив живет. Даже космогонический миф есть история, ибо он рассказывает о том, что произошло *ab origine*. Здесь, разумеется, необходимо одно уточнение, поскольку речь идет не об «истории» в современном значении данного термина (как совокупности необратимых и не поддающихся повторению событий), но об истории образцовой, которая может повторяться (периодически или не периодически) и которая в самом этом повторении обретает свое значение и свою ценность. История, происшедшая в начале времен, должна повторяться, ибо всякая исконная эпифания

обладает неисчерпаемой глубиной и не может быть реализована, явлена в одном-единственном акте. С другой стороны, мифы неисчерпаемы по своему содержанию — содержанию архетипическому и образцовому — и именно поэтому миф обладает смыслом, творит, возвещает и т. д.

Функция мифа как образцовой истории очевидна, между прочим, и в острой потребности архаического человека продемонстрировать «доказательства» зафиксированного мифом события. Допустим, согласно общеизвестному мифу, произошло то или иное событие, и в результате люди стали смертными или, скажем, тюлени потеряли свои пальцы, на Луне появились пятна и т. п. Для архаического мышления все это превосходно «доказывается» тем фактом, что человек действительно умирает, тюлени действительно не имеют пальцев, а на Луне действительно видны пятна. Миф, повествующий о том, как из глубины океана был извлечен остров Тонга, подтверждается тем, что и сейчас еще можно показать удочку, с помощью которой его поймали, и скалу, за которую зацепился крючок (Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, 181—182). Эта потребность доказывать правдивость мифа помогает нам понять, что значили история и «исторические документы» для архаического сознания. Она демонстрирует, какую важность придавал первобытный человек вещам, которые совершались в действительности, конкретным событиям, происходившим вокруг него, как его дух жаждал «реального», того, что «существует» полным и совершенным образом. В то же время образцовая роль, приписывавшаяся событиям *illud tempus*, свидетельствует об интересе, который испытывал архаический человек к творческим, парадигматическим, насыщенным смыслом реальностям. Интерес этот сохранился и у первых историков древнего мира, для которых прошлое обладало смыслом лишь постольку, поскольку представляло собой образец для подражания, а следовательно, некую педагогическую сумму для всего человечества. Если мы хотим правильно понять эту роль «образцовой истории», выпавшую на долю мифа, то ее следует связать со стремлением архаического человека реально

осуществлять, воспроизводить идеальные архетипы, уже в земном мире «на опыте» познавая вечность; тенденцию эту мы обнаружили и при анализе сакрального времени (§ 155).

165. «Деградация» мифов. — Миф может «выродиться» в эпическое сказание, балладу или роман или же сохраниться в ослабленном, облегченном варианте (как «суеверие», привычка, тоска по прошлому), не теряя при этом ни своей структуры, ни значения. Вспомним, что миф о Мировом Древе сохраняется в легендах и обрядах, связанных со сбором лекарственных трав (§ 111). Мотивы «испытаний», мук и странствий неопита, проходящего инициацию, оживают в рассказах о тех страданиях и препятствиях, через которые проходит, прежде чем добиться своей цели, эпический или драматический герой (Одиссей, Эней, Парсифаль, некоторые персонажи Шекспира, Фауст и т. д.). Разумеется, «путь» этот пролегает уже не на прежнем уровне посвящения, однако, если вести речь о типологии, то странствия Одиссея или поиски Святого Грааля обнаруживаются даже в великих романах XIX века, не говоря уже о массовой литературе, чьи архаические корни общеизвестны. И если сегодня Детективный роман изображает поединок следователя с преступником («добрый дух» — «злой Дух», «Дракон — Принц» из сказок и т. д.), а несколько десятилетий тому назад люди находили удовольствие в рассказах о том, как принц-сирота или невинное дитя борются с неким «злодеем», а еще на 150 лет раньше в большой моде были «черные» романы с их «черными монахами», «итальянцами», «коварными злодеями», «похищенными девами», «тайными покровителями» и т. п., то все эти сюжетные вариации объясняются изменчивостью массового вкуса и оттенками низовой «чувствительности», тогда как центральная тема остается прежней.

Понятно, что каждый новый шаг «вниз» предполагает упрощение конфликта и облика главных героев, затемнение первоначального смысла, умножение специфических деталей «местного колорита». Однако исходные образцы и модели, унаследованные из далекого

прошлого, не исчезают и не утрачивают способности к реактуализации. Они обладают действительностью и ценностью и для современного сознания. Приведем один из множества примеров: Ахилл и Кьеркегор. Ахилл, как и многие другие герои, не женится, хотя ему были предсказаны счастье и плодовитость в браке; в этом случае, однако, ему пришлось бы отказаться от героической судьбы, он не смог бы совершить нечто «единственное в своем роде» и никогда бы не добился бессмертия. Совершенно ту же экзистенциальную драму (в связи с Региной Ольсен) переживает и Кьеркегор: он отказывается от женитьбы, чтобы остаться самим собой, «единственным»; чтобы, отвергнув счастливую жизнь «вообще», образ жизни «большинства», по-прежнему уповать на вечное. В следующем месте из своего интимного дневника он открывается вполне: «Я был бы счастлив в ограниченном смысле слова, если бы мог избавиться от этой занозы в моем теле — но тогда я бы погиб в бесконечном, беспредельном смысле» (VIII, A, 56). Таким образом, мифологическая структура по-прежнему может реализовываться и действительно реализуется в сфере экзистенциального опыта, причем в данном конкретном случае — без какого-либо сознания или прямого воздействия исконной мифологической модели.

Даже «опускаясь» на все более низкие уровни, архетип все еще сохраняет свою творческую силу. Возьмем, к примеру, миф об Островах Блаженных или о земном Рае, который вплоть до славной эпохи великих географических открытий преследовал воображение не только профанов, но и представителей науки мореплавания. Почти все мореплаватели, даже те, кто ставил перед собой вполне конкретные экономические цели (торговый путь в Индию), имели в виду также и открытие Островов Блаженных или земного Рая. Хорошо известно, что многие из них воображали, будто им, действительно, удалось найти Райский остров. Почти все великие географические открытия — от финикийцев до португальцев — были порождены этим мифом о райской стране. И лишь подобные поиски, путешествия и открытия приобретали духовный смысл, способность творить культуру. Если

память о путешествии Александра в Индию не исчезла, то лишь потому, что она, будучи соотнесенной с определенной мифологической моделью, удовлетворяла потребности в «мифической географии» — единственной потребности, от которой человек не мог избавиться. Торговые базы генуэзцев в Крыму и на Каспии, венецианские — в Сирии и в Египте предполагали довольно высокий уровень науки мореплавания, и однако, эти торговые маршруты «не оставили никакого следа в истории географических открытий» (Leonardo Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche*, Firenze, 1937, p. 195)., И напротив, путешествия, целью которых был поиск мифических стран, не только порождали легенды, но также способствовали реальному прогрессу географической науки.

И после того, как география приобрела вполне научный характер, подобные острова и земли сохраняли свой мифический облик. Миф об Острове Блаженных пережил Камознса, он прошел через век Просвещения и эпоху романтизма и не утратил своей роли и в наше время. Однако мифический остров уже не означает земной Рай: это остров Любви (Камознс), остров «доброе дикаря» (Даниэль Дефо), остров Эвтаназии (Эминеску) или «экзотический» остров, сказочная страна, страна мечты и тайных красот; остров свободы, джаза, совершенного покоя, абсолютной праздности, «вечных каникул», куда отправляются на кораблях класса люкс; остров, к которому стремится современный человек, увлекаемый миражами литературы, кино и собственной фантазии. Функция райской страны осталась прежней, лишь конкретные варианты ее интерпретации претерпели различные изменения — от земного Рая (в библейском смысле слова) до экзотического рая, о котором мечтают наши современники. Идея, безусловно, деградировала, но ее «падение» оказалось по-своему плодотворным. На всех уровнях человеческого опыта, сколь угодно низких и обыденных, архетип по-прежнему осмысляет человеческое существование и создает «культурные ценности»: остров современных романов или остров Камознса представляют собой феномены культуры не в меньшей степени, чем бесчисленные острова средневековой

литературы.

Здесь мы хотим сказать, что даже избавившись, освободившись от всего прочего, человек остается вечным пленником своих архетипических интуиции, возникших в тот момент, когда он впервые осознал свой удел, свое место в Космосе. Тоска по раю очевидна даже в самых банальных и обыденных поступках наших современников. Идея абсолютного бытия неискоренима; она может лишь «деградировать», но никогда не исчезает окончательно. И архаическое мировоззрение продолжает существовать в нас — уже не актуально, не как вера в возможность реального осуществления рая, но как тоска, ностальгия, создающая самостоятельные ценности и смыслы (наука, искусство, социальная мистика и т. д.).

Глава 13. СТРУКТУРА СИМВОЛОВ

166. Символические камни. — Немного найдется таких магико-религиозных феноменов, которые в той или иной форме не предполагали бы определенного рода символику. Материал, изложенный нами в предшествующих главах, доказывает это более чем убедительно. Разумеется, любое магико-религиозное явление представляет собой кратофанию, теофанию или иерофанию, и возвращаться к этому пункту нет нужды. Нередко, однако, мы имеем дело с иерофаниями, кратофаниями и теофаниями опосредованными, которые достигаются через причастность или интеграцию в определенную магико-религиозную систему и непременно систему символическую. Приведем лишь один пример. Мы видели, что некоторые камни становятся сакральными потому, что в них воплощены души умерших («предков»), либо потому, что они представляют или манифестируют священную силу, либо, наконец, по той причине, что рядом с ними совершилось какое-то важное религиозное событие или был заключен торжественный договор, завет. Однако множество других камней обретают магико-религиозную ценность благодаря опосредованной иерофании или кратофании, т. е. через определенную символику, которая и сообщает им магико-религиозный смысл.

Камень, уснувший на котором Иаков увидел во сне лестницу ангелов, стал сакральным потому, что явился местом иерофании. Но другие бетики или *omphaloi* сакральны по той причине, что находятся в «Центре Мира», иначе говоря, в точке пересечения трех областей космоса. Ясно, что «Центр» сам является сакральной сферой, а значит, объект, его воплощающий, также становится сакральным и потому может считаться иерофанией. Но в то же время мы вправе утверждать, что бетиль или *omphalos* есть «символ» «Центра» в той мере, в какой данный бетиль или *omphalos* заключает, несет в

себе внепространственную реальность («Центр») и «вводит» ее в пространство профанное. Подобным же образом некоторые камни с отверстиями становятся сакральными благодаря символике (соляной или сексуальной), которую открывает сама их форма. В данном случае иерофанализация происходит через вполне очевидную символику, непосредственно обнаруживаемую в самой «форме» камня («форма» берется здесь в естественном смысле, так, как воспринимает ее магико-религиозный, а не эмпирико-националистический опыт). Существуют, однако, и иного рода магические камни, приобретающие свой смысл через причастность такой символике, которая не всегда бывает «прозрачной». Следующие примеры помогут нам понять структуру все более и более сложных и запутанных символов, которые мы напрасно стали бы искать среди иерофании и кратофаний, упоминавшихся выше.

«Драгоценным камнем», игравшим существенную роль в архаической китайской символике, является нефрит (см. B. Laufer, *Jade, passim*). В социальном плане он воплощает власть и могущество, в медицине он является панацеей и используется для восстановления тела (Laufer, p. 296). Его также считают пищей духов; даосы верили, что он способен принести бессмертие, отсюда важная роль нефрита в алхимии и его постоянное присутствие в верованиях и обрядах, относящихся к погребению (de Groot, *Religious System of China*, I, 271—273). У алхимика Ку-Хуна мы читаем: «Если в специальные отверстия в мертвом теле положить золото и нефрит, оно избежит гниения» (Laufer, 299, прим.). С другой стороны, трактат Дао-Хун-Чин (V век) дает следующие уточнения: «Если при открытии древней могилы труп кажется живым, знайте, что внутри и на поверхности тела находится значительное количество золота и нефрита. Согласно распоряжениям императоров династии Хань, государей и вельмож хоронили в одеждах, украшенных жемчугом, и в особых чехлах из нефрита, чтобы уберечь их тела от распада» (Laufer, p. 299). Недавние археологические раскопки подтвердили то, что сказано в соответствующих текстах о погребальных функциях нефрита

(Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique*, 141).

Однако сам нефрит обладает всеми этими свойствами лишь потому, что воплощает космологический принцип ян и в этом своем качестве наделен целым комплексом признаков, связанных с темами Солнца, царской власти и неразрушимости. Нефрит, как, впрочем, и золото, содержит в себе ян и потому становится средоточием космической энергии. Множественность функций нефрита — естественное следствие многоликости космологического начала ян. И если бы мы попытались проникнуть в доисторические времена, предшествовавшие возникновению космологической пары ян—инь, то и там наверняка встретили бы какую-то космологическую формулу и символику, объясняющую использование нефрита (ср. В. Karlgren, *Some fecundity symbols in Ancient China*, Stockholm, 1936).

В случае с жемчугом, действительно, возможно проследить развитие архаической символики, начиная с доисторической эпохи, что мы и попытались сделать в одной прежней работе (*Notes sur le symbolisme aquatique*). Жемчужины и раковины были найдены в доисторических захоронениях; их использовали в медицине; они служили ритуальным приношением божествам рек и т. д.; они занимают особое место в некоторых азиатских культурах; женщины носят их, чтобы обеспечить себе успех в любви и плодovitость. Когда-то раковины и жемчужины всюду имели магико-религиозный смысл, но постепенно их функции ограничились сферой медицины и колдовства, а в наше время для определенных социальных слоев жемчуг сохраняет лишь эстетическую и экономическую ценность (ср. *Notes*, 150 sq.). Подобная «деградация» от «космогонии» к «эстетике» сама по себе представляет любопытный феномен, к которому у нас еще будет случай вернуться, однако прежде следует ответить на другой вопрос: почему та или иная жемчужина обладала магическим, лекарственным или погребальным смыслом? — Потому, что она «родилась в Водах» или «от Луны»; потому, что она служила воплощением начала инь или была обнаружена в раковине,

символе всепорождающей женской природы. Все эти обстоятельства превращали жемчужину в «космологический центр», который совмещал в себе мотивы и смыслы, связанные с темами Луны, Женщины, Плодовитости и Деторождения. Жемчужина несла в себе герминативную силу воды, в которой она возникла; будучи же «рожденной от Луны» (Атхарваведа, IV, 10), она становилась причастной свойствам этой последней и потому служила неизменным элементом женских украшений; сексуальная символика раковины сообщала ей все соответствующие способности; наконец, сходство жемчужины и утробного плода обусловило ее порождающие и родовспомогательные качества (раковина пань, «беременная жемчужиной, похожа на женщину с плодом в утробе», — сказано в одном китайском тексте, цитированном у Karlgren, 136). От этой тройной символики (Луна, Воды, Женщина) происходят все магические, гинекологические и погребальные свойства жемчужины.

В Индии жемчуг превращается в панацею; он помогает от кровотечения, желтухи, помешательства, отравления, глазных болезней, чахотки и т. д. (ср. Notes, 149). Европейская медицина пользовалась им преимущественно при лечении меланхолии, эпилепсии и безумия; как видим, большинство упомянутых болезней имеет «лунную» природу (кровотечения, эпилепсия, помешательство и т. д.). Подобным же образом объясняются и антитоксические свойства жемчуга: Луна помогала при всякого рода отравлениях (Харшахарита, цит. в Notes, 150). Однако на Востоке ценность жемчуга была связана прежде всего с его любовными, оплодотворяющими и талисманическими функциями. Когда жемчужину кладут в могилу на мертвое тело, она соединяет умершего с космологическим принципом, действующим в самой жемчужине — Луной, Водой, Женщиной. Иными словами, она возрождает умершего, вводя его в сферу космического ритма, ритма по преимуществу циклического (по образу лунных фаз) и предполагающего рождение, жизнь, смерть и воскресение (ср. особ. Jackson, Shells, 72 sq.; Eliade, Notes, 154 sq.). Покойник,

покрытый жемчугом, становится причастным «лунному» уделу и может уповать на возвращение в космический круговорот, ибо теперь он наделен всеми качествами Луны, создательницы живых форм.

167. Деградация символов. — Легко понять, что множественность значений и смыслов жемчужины объясняется символической системой, в которую она входит. Будем ли мы интерпретировать эту символику, делая акцент на сексуальных элементах ее смысла, или предпочтем свести ее к какому-либо доисторическому культовому комплексу, один важный момент — а именно ее космологическая структура — останется непровержимым. Женские эмблемы, символы и функции сохраняют космологический смысл во всех архаических обществах. Мы не можем с точностью определить, на каком этапе доисторической эпохи жемчужина приобрела все упомянутые выше значения. Достоверно, по крайней мере, что в «волшебный камень» превратилась она лишь тогда, когда человек осознал космологический комплекс Воды — Луна — Становление и ему открылись космические ритмы, управляемые Луной. А значит, символика жемчужины имеет не эмпирическое, но теоретическое, метафизическое происхождение. Впоследствии символика эта по-разному истолковывалась и «переживалась», «опустившись», в конце концов, до уровня суеверия или «экономическо-эстетической» ценности, которую представляет жемчуг для нас.

Дополним наш список еще несколькими религиозно-магическими камнями. Начнем с *lapis lazuli*, голубого камня, который пользовался огромной популярностью в Месопотамии. Сакральным достоинством он был обязан своему космологическому смыслу: камень этот символизировал звездную ночь и бога Луны Сина. Вавилоняне знали и почитали определенные гинекологические камни, впоследствии перешедшие и в греческую медицину. Один из них, «камень беременности», *abane-ri-e*, Бозон отождествил с *lithos samios* Диоскорида, другой, *abanrami*, камень любви, плодовитости,

смешивался, видимо, с lithos selenites Диоскорида.

Гинекологические свойства подобных камней были обусловлены их близостью к Луне. Родовспомогательная сила яшмы, abanashur, объяснялась тем, что если расколоть этот камень, он рождает из своей «утробы» несколько других камней, — в данном случае мы имеем дело со вполне очевидным символом. От вавилонян гинекологическая функция яшмы перешла в греко-римский мир, где сохранялась вплоть до средних веков.

Аналогичная символика объясняет нам и тот успех, которым пользовался в античности «орлиный камень», aetites: tutilis est, — замечает Плиний (Nat. Hist., XXXVI, 21, 149—151), — mulieribus praegnantibus»; если его потрясти, внутри раздается странный звук, как будто в «утробе» его скрывается другой камень. Свойства этих гинекологических и родовспомогательных камней непосредственно проистекают из их причастности лунному началу либо из их особой, странной формы, свидетельствующей о каком-то необыкновенном происхождении. Их магическая сущность — следствие их «жизни», ведь они «живут», имеют пол, бывают беременны и т. п. И это — отнюдь не исключение: все прочие камни и металлы тоже «живут» и обладают полом, правда, сама их жизнь гораздо спокойнее, незаметнее, а сексуальность выражена не столь явно; медленно, как бы в полусне, «прорастают» они в лоне земли и лишь немногие из них «достигают зрелости» (так, для индийцев алмаз — это пакка, «зрелый», «созревший», тогда как кристалл — это пакша, «незрелый»; ср. Metallurgy, 37).

Превосходный пример изменчивости и подвижности символов дает нам «змеиный камень». Во многих странах верили, что драгоценные камни упали с головы змеи или дракона. Отсюда, к примеру, представление о ядовитости алмаза и совет не носить его на губах, ибо когда-то он находился в глотке змеи (индийское по происхождению верование, перешедшее затем в эллинистический и арабский мир, см. В. Laufer, The Diamond, 40—44). Верования, согласно которым драгоценные камни возникли из пены во рту змеи, были распространены в огромном регионе от Китая до Англии (см. нашу работу La Pierre des Serpents). В Индии

считают, что в глотке и в голове у нагое находятся волшебные камни ярких цветов. Именно эти восточные по происхождению верования рационализирует Плиний (Nat. Hist., XXXVI, 10), когда пишет, что *dra-contia* или *dracontites* — это камень, образующийся в мозгу (*cerebra*) драконов. Процесс рационализации еще более очевиден у Филострата (*Vita Apol. Туан.*, III, 7), согласно которому глаз некоторых драконов — это «ослепительно-яркий» камень, обладающий волшебными свойствами; колдуны, добавляет он, воздают пресмыкающимся почести, а затем отрезают им голову, чтобы извлечь из нее драгоценные камни.

Истоки и теоретические основания этих и многих других преданий довольно ясны: это архаический миф о «чудовищах» (змеи, драконы), которые охраняют Древо Жизни, сакральную область, сакральное вещество, некую абсолютную ценность (бессмертие, вечную молодость, знание добра и зла и т. п.). Вспомним, что на страже символов этой абсолютной реальности всегда стоят чудовища, закрывающие доступ к ним для непосвященных и непризванных; Древо Жизни, золотые яблоки или золотое руно, всякого рода «сокровища» (жемчуг на дне океана, золото в недрах земли и пр.) охраняются драконом, и тот, кто хочет завладеть символом бессмертия, должен прежде доказать свой героизм или свою мудрость и, в конце концов, умертвить чудовище-пресмыкающееся. Именно из этой мифологической темы произошли посредством деградации и вульгаризации все суеверия, связанные с сокровищами, волшебными камнями и драгоценностями. Древо Жизни — дерево с золотыми яблоками или золотое руно, символизировавшие некое высшее, абсолютное состояние (золото = «слава», бессмертие), превращаются в золотое «сокровище», спрятанное в земле и охраняемое драконами или змеями.

Метафизические символы, охраняемые змеями, трансформируются в конкретные объекты, которые находятся на лбу, в глазах или в горле этих последних. То, что первоначально ценилось как знак абсолютного, впоследствии — в другах

социальных группах и благодаря процессу вульгаризации, деградации смысла — приобретает магическое, эстетическое или медицинское значение. В Индии, например, алмаз считался эмблемой абсолютной реальности, его имя, ваджра, обозначало также молнию, символ Индры, эмблему нетленной, вечной сущности. В данном теоретическом комплексе (сила, нетленность, молния, космическая манифестация мужественности) алмаз приобретал священный характер в той мере, в какой служил воплощением для этих сущностей на минералогическом уровне. В рамках другой теоретической системы, а именно в народных представлениях об абсолютной реальности, охраняемой чудовищем, алмаз ценился за свое «змеиное» происхождение. То же самое происхождение (на этот раз осмысляемое на все более низких уровнях) сообщало алмазу его волшебную и целительную силу: он точно так же как и множество других «змеиных камней», защищал от змей и от яда (*carbunculus*, *boгах*, *безоар* и др.). Некоторые из этих «змеевиков» действительно извлекались из головы змеи или были обнаружены в каменных затвердениях. Но нашли их там именно потому, что там их искали. Верования в «змеиный камень» встречаются в громадном регионе, и однако лишь относительно недавно и лишь в отдельных местах у змей были обнаружены твердые, каменные наросты. В общем, только в редких случаях «змеиные камни» представляют собой камни, действительно извлеченные из головы змеи; громадное же большинство других волшебных или лекарственных камней, называются они «змеиными» или нет, так или иначе связаны со змеей через первоначальный миф, который, как мы уже говорили, можно свести к одному мифологическому мотиву: «чудовище — страж символа бессмертия». Несомненно, многие легенды и суеверия происходили из исконной мифологической «формулы» косвенным образом, но в конечном счете именно эта формула породила бесчисленные побочные или «вульгаризированные» варианты.

168. Инфантилизм. — Мы вполне сознательно ограничились примерами из одной-единственной области, чтобы выявить и

подчеркнуть, во-первых, многочисленные «разветвления» исходного символа и, во-вторых, процессы рационализации, вульгаризации и инфантилизации, через которые проходит соответствующая символика при истолковании ее на все более низких уровнях. Как можно было убедиться, нам часто приходилось иметь дело с вариантами, на первый взгляд, вполне «народными», чье метафизическое (космологическое и т. д.), т. е. «ученое» происхождение обнаруживается в конечном счете без особого труда (например, «змеиный камень») и демонстрирует явные следы позднейшей инфантилизации. Впрочем, процесс этот мог иметь и множество иных форм. Упомянем две наиболее частые: 1) «ученая» символика начинает, в конце концов, обслуживать более низкие социальные слои, и таким образом, ее исконный смысл постепенно «деградирует», упрощается; 2) символ воспринимается по-детски, т. е. предельно конкретно, в отрыве от той системы, частью которой он является. Мы уже привели несколько примеров, относящихся к первому типу («змеиный камень», жемчуг). Отметим еще один, не менее показательный случай. В одном старинном румынском рецепте сказано: «Если какой-то человек или животное страдают запором, напишите на новой тарелке слова: Физон, Геон, Тигр, Евфрат, затем вымойте ее девственной водой; пусть больной выпьет эту воду и пройдет его напасть; если же это животное, вылейте ему воду в нос» (Eliade, *Les livres populaires*, 74). Имена четырех библейских рек, орошающих рай, способны очистить в религиозно-магическом смысле любой «Космос», а значит, и тот микрокосм, который составляет тело человека или животного. В данном случае инфантилизм проявляется с полной очевидностью в упрощенно-конкретной интерпретации очищения райскими водами: люди пьют воду, коснувшуюся четырех написанных слов.

Что касается второго типа инфантилизации символа (не обязательно предполагающей особую «историю», процесс «падения» из «ученой» среды на уровень «народный»), то многочисленные его примеры можно найти в превосходной книге Леви-Брюля, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*,

р. 169—229. В большинстве материалов, приводимых французским ученым, символ предстает в виде субститута сакрального объекта или как «символ-принадлежность», и если речь идет о субститутах и «партиципациях», то процесс инфантилизации неизбежен, причем не только в «первобытных», но и в самых развитых обществах. Приведем в качестве иллюстрации следующий пример из Леви-Брюля: «В Экваториальной Африке, на вершине Огуэ, антилопа особи, как рассказывает вождь Бамба, ест траву лишь по ночам. Днем же она спит или пережевывает пищу, не двигаясь с места. Эта ее привычка побудила туземцев превратить антилопу в символ постоянства и неизменности. Они верят, что все, кто вместе с соплеменниками ел мясо антилопы при освящении новой деревни, уже никогда не переселятся в другое место» (р. 257—258). В представлении туземцев данный символ «переходит» в них материальным образом подобно тому, как в упоминавшемся выше примере инфантилизированной магии четыре написанных на дне тарелки слова способны «очистить» человека, страдающего запором. И все же подобные интерпретации при всем их разнообразии не исчерпывают ни сам исконный символ, ни способность «первобытного» человека к восприятию внутренне связной, упорядоченной символики. Это, повторим еще раз, лишь один из образчиков инфантилизма, примеры которого в изобилии встречаются в религиозном опыте любого народа, даже вполне цивилизованного. То, что и «первобытным» людям доступна внутренне связная, т. е. основанная на космо-теологических принципах символика, доказывается рассмотренными в предшествующих главах фактами (например, символика «Центра» у северных, хамитских и финно-угорских народов; общение между тремя космическими сферами у пигмеев Малакки; символика радуги, горы, мировой лианы и т. п. у аборигенов Австралии и Океании и т. д.). Впрочем, у нас еще будет случай вернуться к теоретическим способностям «примитивных» или «первобытных» племен.

Пока же констатируем тот факт, что как в «первобытных», так и в

развитых обществах внутренне связанная символика соседствует с символикой инфантилизированной. Оставим в стороне проблему причин подобной инфантилизации, равно как и вопрос о том, является ли она неизбежным следствием человеческого «удела» вообще. Здесь нам достаточно подчеркнуть, что символ, в исконном или вульгаризированном его виде, продолжает играть важную роль во всех обществах. Его функция остается неизменной: трансформировать объект или акт в нечто отличное от того, чем он является в сфере профанного опыта. Еще раз обратившись к упоминавшимся выше примерам, отметим: идет ли речь об *omphalos*, символе «Центра», о драгоценном камне, вроде нефрита или жемчуга, или о «волшебном» камне типа «змеинового», каждый из этих камней приобретает ценность в религиозно-магическом опыте человека лишь постольку, поскольку в нем проявляется определенного рода символика.

169. Символы и иерофании. — В этом смысле символ продолжает и дополняет диалектику иерофании: все, что не освящается непосредственно иерофанией, становится сакральным через причастность символу. Большинство рассмотренных у Леви-Брюля первобытных символов являются партиципациями или субститутами сакральных объектов, к какому бы роду ни принадлежали эти последние. Подобный механизм обнаруживается и в «развитых» религиях. Достаточно пролистать какой-нибудь обширный свод материалов, например, Символы, богов в месопотамском искусстве Э. Дугласа Ван Бурена, чтобы убедиться: целый ряд символических предметов или знаков обязаны своими функциями и своей сакральной ценностью тому факту, что они являются элементом «формы» или эпифании какого-то божества (орнаменты, украшения, эмблемы богов; предметы, которые носят боги и т. д.). Однако этим материалом символы не исчерпываются: есть и другие символы, предшествовавшие историческому «облику» божества — растительные символы, Луна, Солнце, молния, некоторые геометрические объекты и фигуры (крест, пятиугольник, ромб, свастика и пр.). Многие из них были ассимилированы божествами,

игравшими центральную роль в религиозной истории Месопотамии: полумесяц — Сином, лунным богом; солнечный диск — Шамашем и т. д. И если одни символы сохранили автономию по отношению к богам (определенные виды оружия, некоторые архитектурные символы, знаки, вроде «трех точек»), то другие, более многочисленные, поочередно присваивались различными божествами, и это склоняет нас к мысли, что они предшествовали месопотамским пантеонам. Впрочем, переход символов от одного бога к другому вполне обычное явление в истории религий. Так, например, в Индии ваджра, одновременно «гром» и «алмаз», перешел от Агни к Индре, а затем — к Будде. Подобные примеры было бы легко умножить.

Отсюда следует, что большинство иерофаний способно превращаться в символы. Однако не в этой обратимости иерофаний в символы нужно искать причину той важной роли, которую играла символика в магико-религиозном опыте человечества. Символ обретает важность не только потому, что служит дополнением или субституту иерофаний; главное в том, что он может продолжать процесс иерофанизации и, что еще более существенно, при необходимости сам становится иерофанией, т. е. открывает человеку такую сакральную или космологическую реальность, которая никаким иным способом «манифестирована» быть не может. Примером подобного продолжения иерофаний в символе служат любые амулеты или эмблемы, в которых фигурирует Луна (полумесяц, полная Луна и т. д.). Именно этому присутствию Луны они и обязаны своей силой, будучи тем или иным способом причастны лунной сакральности. Они являются, так сказать, сокращенными эпифаниями Луны. Но, разумеется, не эта сокращенная, а иногда неясная, смутная эпифания (например, в том случае, когда полумесяц грубо воспроизводится на приносимых во исполнение обета маленьких хлебцах; ср. о Месопотамии, Van Buren, *Op. cit.*, p. 3) объясняет особую важность амулетов и талисманов: здесь следует обращаться к самому символу.

Процесс этот ясно прослеживается во множестве керамических рисунков и орнаментов китайской и европейской протоистории, «символизирующих» фазы Луны различными оппозициями белого и черного (= света и тьмы; см. работы С. Hentze). Все эти фигуры и орнаменты обладают магико-религиозными функциями и значениями (ср. Hanna Rydh, *Symbolism in mortuary ceramics, passim*). Однако лунная эпифания как таковая здесь почти неразличима, и ценность их обусловлена именно лунарной символикой.

Более того: если иерофания предполагает паузы, промежутки в религиозном опыте (ибо всегда в той или иной форме существует разрыв между сакральным и профанным и переход от одного к другому, составляющие самую сущность религиозной жизни), то символика создает непрерывное единство между человеком и сакральным (понятно, что единство это довольно смутное, поскольку сам человек сознает его лишь спорадически). Талисман, нефрит, жемчуг постоянно «проецируют» человека, который носит их на себе, в сакральную область, ими представляемую (т. е. символизируемую); между тем подобное постоянство не может быть достигнуто через магико-религиозный опыт, с необходимостью предполагающий разрыв между сакральным и профанным. Мы видели (§ 146), что «облегченные варианты», «упрощенные дублеты» Мирового Древа, Оси Вселенной, Храма и т. д. всегда бывают представлены символом Центра (центральный столб, очаг и т. п.). Любое жилище есть «Центр Мира», ибо его символика так или иначе воспроизводит символику Центра. Но, как мы уже не раз имели случай отметить, завладеть «Центром» нелегко, а значит, его доступность любому человеку свидетельствует о том, что мы назвали «тоской по раю», о желании постоянно, без усилий и даже, в известном смысле, «не отдавая себе отчета», пребывать в сакральной сфере в высшем смысле этого слова. Можно также сказать, что подобная символика говорит о человеческой потребности бесконечно продолжать иерофанризацию Мира, находить для каждой данной иерофании новые дублеты, субституты и партиципации, более

того — о желании отождествлять данную иерофанию со Вселенной в целом. К этой весьма важной функции символа мы еще вернемся в конце настоящей главы.

170. Связность символов. — Строго говоря, термин «символ» следовало бы ограничить теми символами, которые продолжают иерофанию или сами составляют «откровение», невыразимое иными магико-религиозными формами (обряд, миф, божественный облик и т. д.). Однако в широком смысле слова быть символом или играть роль символа может все — от самой элементарной кратофании (так или иначе «символизирующей» воплощенную в каком-либо предмете магико-религиозную силу) до Иисуса Христа, которого с известной точки зрения можно рассматривать как символ чуда воплощения бога в человеке.

Общепринятая терминология этнологии, истории религий и философии допускает оба значения слова «символ», и, как мы уже констатировали, оба эти смысла опираются на магико-религиозный опыт всего человечества. Тем не менее понять подлинную структуру и функцию символа можно главным образом при специальном исследовании символа именно как продолжения иерофании и как самостоятельной формы откровения. Выше мы уже вели речь о лунарной символике до- и протоисторических рисунков. Подобные изображения продолжают, разумеется, лунарную иерофанию, но, взятые в своей совокупности, они говорят о ней больше, чем любая иная лунная эпифания. Они помогают нам вычленивать из всех этих эпифаний лунарную символику, обладающую важными преимуществами: лучше, чем все прочие лунные эпифаний она способна «открывать» некий смысл, обнаруживая в одно мгновение и в виде всеохватывающей панорамы то, что другие эпифаний являют последовательно и фрагментарно. Символика Луны делает прозрачной саму структуру лунарных иерофаний; эмблема лунного животного (t'ao-t'ie, медведь и т. д.) или черно-белый рисунок с изображением «предка» открывают нам с той же степенью полноты как собственно лунарные смыслы и значения, так и судьбу Космоса и

Человека в их вечном циклическом становлении (см. работы Hentze).

Точно также сакральность вод и структура водных космологии и катаклизмов может быть раскрыта во всей полноте лишь через водную символику — единственную «систему», способную интегрировать отдельные откровения бесчисленных иерофаний. Естественно, эта водная символика нигде не дается конкретно, материально, она не имеет «опоры», будучи образована из совокупности взаимозависимых и могущих быть объединенными в общий комплекс символов; и тем не менее она остается вполне реальной. Достаточно вспомнить связь символики погружения в воды (крещение, потоп, «Атлантида»), очищения водой (крещение, погребальные возлияния) и «докосмогонического» состояния (воды, «лотсо», «остров»), чтобы понять: перед нами четко расчлененная, артикулированная «система», система, которую с необходимостью предполагает любая, даже самая скромная водная иерофания, но которая с большей ясностью обнаруживается через символ (например, «потоп» или «крещение»), вполне же открывается лишь в водной символике, образуемой всеми иерофаниями.

Беглый обзор предшествующих глав с достаточной очевидностью показывает, что в них мы имеем дело соответственно с небесной, теллурической, растительной, солярной, пространственной, временной и т. п. символикой. Мы вправе рассматривать эти различные комплексы символов как автономные «системы» в той мере, в какой они с большей ясностью, полнотой и связностью открывают нам то, что иерофаний обнаруживают локально, последовательно и фрагментарно. А потому всякий раз, когда позволял нам это делать фактический материал, мы стремились интерпретировать данную иерофанию в свете ее собственной целостной символики, чтобы таким образом проникнуть в ее глубинный смысл. Разумеется, речь здесь не идет о произвольном дедуцировании какой угодно символики из элементарной иерофании или о рационализировании символа с целью сделать

его более связным, логичным и прозрачным (подобное происходило с солярной символикой на закате античности, § 46). Интеграция данной иерофании в предполагаемую последней общую символическую систему есть реальный факт, подлинный опыт архаического сознания, и те, кто подобному мышлению причастен, действительно видят, усматривают эту символическую систему в любом из ее материальных «носителей». Если же некоторые ее уже не видят или не замечают больше ничего, кроме символов инфантильных, то общая символическая структура не терпит от этого никакого ущерба. Ведь символика не зависит от того, понимают ее или нет, она сохраняет свою внутреннюю логику вопреки любой вульгаризации — сохраняет ее, даже будучи однажды «забытой», доказательством чему служат доисторические символы, чей смысл был утрачен, а затем — спустя тысячелетия — открыт заново.

Не имеет ровно никакого значения, понимают ли «примитивные» люди или нет, что погружение в воду равноценно потопу или поглощению водой целого континента, и что оба эти феномена символизируют исчезновение «старой формы» ради появления «новой». Для истории религий здесь важно одно: то, что мотив погружения в воду человека, материка, равно как и космическо-эсхатологический смысл этих погружений, существуют в мифах и ритуалах; то, что все эти мифы и ритуалы внутренне связаны, иными словами, образуют символическую систему, в известном смысле предшествующую каждому из них в отдельности. А значит, мы вправе говорить о логике символа, логике, подтверждаемой не только магико-религиозной символикой, но также и той символикой, которая обнаруживается в подсознательной и внесознательной деятельности человека.

Одна из характерных черт символа — одновременность открываемых в нем смыслов. Лунный или водный символ действителен на всех уровнях бытия, и эта его поливалентность обнаруживается одновременно. Оппозиция «свет — мрак» символизирует в одно и то же время космические «день и ночь»,

появление и исчезновение любой формы, смерть и воскресение, сотворение и распад Космоса, потенциальное и актуальное и т. д. Это одновременное присутствие в символе различных значений обнаруживается также и на «окраинах» религиозной жизни в собственном смысле слова. Как мы уже показали выше (§ 166), нефрит выполняет в Китае магико-религиозную Функцию, но эта функция не исчерпывает символику нефрита: нефрит в то же время играет роль символического языка; иначе говоря, цвет, число и расположение нефритовых камней, которые носит конкретный человек, не только «солидаризируют» его с Космосом или временами года, но также свидетельствуют о его личности, «идентифицируют» ее. Таким образом, мы с точностью определяем, что речь в данном случае идет о девушке, замужней женщине или вдове, принадлежащей к определенному социальному классу и к определенной семье; что она живет в той или иной местности, что ее жених или супруг находится в дальнем странствии и т. д. Точно также на острове Ява символика цветов и рисунков батика указывает на пол и социальное положение того, кто его носит, время и случай, по которому его надевают и т. д. (P. Mus, *Varabudur*, I, 332); подобные системы широко распространены по всей Полинезии (A. H. Sayce, H. C. March, *Polynesian Ornament*, *passim*).

В этом контексте символика предстает в виде языка, понятного всем членам данного сообщества и недоступного для чужаков — но в любом случае одновременно и в равной степени выражающего социальный статус, «историю» и психический склад лица, которое носит данный символ, а также его отношения с обществом и Космосом (определенные виды нефрита или батика носят весной, накануне сельских работ, во время равноденствия или солнцестояния и т. д.). В общем, символика одежды связывает, соотносит человека с Космосом и с коллективом, членом которого он является, ясно демонстрируя всем представителям данного коллектива, кто этот человек по своей сущности. Одновременное выражение многих смыслов, соединение с Космосом, «прозрачность», открытость перед лицом общества, — все эти

функции и качества указывают на одну и ту же установку. Все они имеют общую цель: упразднение границ того фрагмента, «осколка», каким является человек внутри общества и Космоса, его интеграция в более широкое единство — Общество, Вселенную (через воссоединение с космическими ритмами, через открытость, прозрачность его, человека, глубинной сути и общественного положения).

171. Функция символов. — Этой объединяющей функции символа принадлежит важное место не только в сфере магико-религиозного опыта человека, но и в его существовании в целом. Любой символ, в какой бы контекст он ни входил, всегда открывает человеку глубинное единство различных областей реальности. Вспомним грандиозные «объединения», осуществляемые через символы Вод или Луны, благодаря которым значительное число био-антропо-космических уровней и зон отождествляется с несколькими принципами. Таким образом, символ, с одной стороны, продолжает диалектику иерофании, трансформируя объекты в нечто иное по сравнению с тем, чем кажутся они в рамках профанного опыта: камень превращается в «Центр Мира» и т. п., а с другой — становясь символами, т. е. знаками высшей реальности, эти объекты упраздняют свои конкретные индивидуальные границы, перестают быть изолированными фрагментами и входят в единую систему; более того, несмотря на свою фрагментарность, «отдельность» и бренность, они служат воплощением всей этой системы.

В пределе же превратившийся в символ объект стремится совпасть со Всем, подобно тому, как иерофания стремится включить в себя всю сумму сакрального без остатка, присвоить себе — и только себе — все его проявления. Любой камень ведийского алтаря, превращаясь в Праджапати, имеет тенденцию отождествляться со всем Мирозданием; любая богиня стремится стать Великой Богиней и в конечном счете завладеть всем доступным ей сакральным содержанием. Подобный «империализм» религиозных «форм» обнаружится еще яснее в

дополнительном томе, который мы специально посвятим этим «формам». Пока же ограничимся констатацией того, что «аннексионистская» тенденция очевидна и в диалектике символа, и не только потому, что всякий символ стремится интегрировать и объединить как можно больше сфер и секторов антропокосмического опыта, но и по той причине, что каждому символу свойственна тенденция отождествляться с максимально возможным числом объектов, ситуаций и форм. Водная или лунарная символика имеет тенденцию подчинять себе все, что есть Жизнь и Смерть, иначе говоря «становление» и «формы». Что же касается символа, подобного жемчугу, то он стремится репрезентировать одновременно обе эти символические системы (Вод и Луны), воплощая в себе одном все эпифании Жизни, Женщины, Плодородия и т. д. Это объединение не означает путаницы, смешения и беспорядка; символика допускает переход, круговорот между разными уровнями, она интегрирует все эти уровни и сферы, но не смешивает, не сливает их. Тенденцию символа совпадать со Всем следует понимать как стремление интегрировать «все» в систему, свести множественность к одной-единственной «ситуации» и при этом сделать ее возможно более «прозрачной».

Мы посвятили специальную работу символике «узлов», «уз», «сетей» и «цепей» (he «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds) и могли убедиться, что буквально всюду — в космологическом смысле «оковывания» вод Вритрой, в космократическом значении «уз» Варуны, в «связывании» врага реальными веревками или волшебными узами, в приковывании цепями трупа, в мифах, где погребальные божества ловят в свои сети живых людей или души умерших, в символике «связанного» или «закованного в цепи» человека (Индия, Платон), в «распутывании» нити лабиринта или «разрешении» какой-то важной задачи и т. п., — всюду мы имеем дело с одним и тем же символическим комплексом, более или менее полно реализуемым на различных уровнях магико-религиозной жизни (космология, миф о грозном государе, защитная или агрессивная магия, погребальная мифология,

сценарии инициации и т. д.); везде идет речь об архетипе, который стремится реализовать себя во всех сферах магико-религиозного опыта. Но есть в этом нечто еще более важное и характерное: символика «связывания» и «развязывания» открывает предельную ситуацию человека во Вселенной, ситуацию, которую не способна обнаружить никакая другая изолированная иерофанья; можно даже сказать, что лишь благодаря подобной символике «уз» человек вполне осознает свое положение в мире и выражает его для самого себя внутренне связным и логичным образом. С другой стороны, взаимосвязанные элементы этого символического комплекса открывают в одно и то же время фундаментальное единство всего «обусловленного» («пленник», «околдованный человек» или просто человек, стоящий перед лицом своей судьбы) и логическую необходимость всех этих аналогий.

172. Логика символов. — А значит, мы вправе говорить о логике символа — в том смысле, что любые символы, какова бы ни была их природа и на каком бы уровне они ни проявлялись, всегда образуют связную и упорядоченную систему. Логика символа выходит за пределы истории религий как таковой и становится проблемой философской. В самом деле, изучая в специальной работе символику «восхождения», «подъема», мы обнаружили, что продукты того, что принято называть подсознательным (сны, грезы наяву, психопатогении, фантазии и т. п.) обладают структурой и значением, которые совершенно аналогичны, с одной стороны, мифам и ритуалам восхождения, а с другой — метафизике восхождения (ср. Durohana and the «waking dream»). Строго говоря, не существует разрыва между спонтанными продуктами подсознательного (например, сны о восхождении) и теоретическими системами, созданными в состоянии бодрствования (например, метафизика духовных взлетов и восхождений). Констатация этого факта приводит к двум проблемам: 1) Вправе ли мы по-прежнему вести здесь речь исключительно о подсознательном? Нет ли у нас причин предположить также существование транссознательного? 2) Есть ли у нас основания утверждать, что структура продуктов

подсознательного и сознательного принципиально отлична? Но оба эти вопроса следует обсуждать в их собственном, т. е. философском контексте.

Пока же ограничимся следующим замечанием: значительное число продуктов бессознательного является по своему характеру копией, подражанием архетипам, которые никак нельзя считать проекцией только и исключительно бессознательной сферы. Сон, фантазия или психоз нередко воспроизводят структуру духовного акта, который сам по себе вполне постижим, т. е. лишен каких-либо внутренних противоречий; акта «логичного», а следовательно, проистекающего из сознательной (или транссознательной) деятельности. Это замечание способно пролить свет на проблему иерофании вообще и символа в частности. В истории религий нам почти всюду встречался феномен «упрощенной» или «облегченной» имитации архетипа, феномен, который мы назвали инфантилизмом. Мы также констатировали, что инфантилизму свойственна тенденция продолжать иерофанию до бесконечности, иначе говоря, инфантилизм стремится ввести сакральное в любой фрагмент бытия, т. е. — в пределе — находить в любом фрагменте Все. Подобная тенденция сама по себе не является аномалией, ибо сакральное действительно стремится отождествиться с профанной реальностью, иными словами — преобразовать и сакрализовать все творение. Однако в инфантилизме почти всегда обнаруживается элемент упрощения, механичности, автоматизма и даже искусственности. А значит, мы могли бы провести параллель между тенденцией бессознательного имитировать в своих продуктах структуру сознательного или транссознательного и тенденцией инфантилизма продолжать до бесконечности иерофанию, повторяя их на всех уровнях до известной степени грубым, упрощенным и механическим образом; эти тенденции имеют две общие черты: автоматизм и упрощенность, легкость. Однако в первую очередь мы бы указали здесь на нечто иное — желание соединить в одно целое все сотворенное, уничтожить множественность бытия, желание, которое в известном смысле

также имитирует деятельность разума, поскольку разум также стремится объединить реальное, а значит, в конечном счете, упразднить, отменить Творение. Но в продуктах бессознательного или в результатах инфантилизации иерофаний мы, скорее, имеем дело с тяготением Жизни к покою, с устремлением ее к первоначальному состоянию материи — инерции, косности, бездействию. На другом уровне и в рамках иной диалектической необходимости Жизнь, стремящаяся к покою, равновесию и единству, подражает духу в его порыве к объединению и устойчивости.

Чтобы придать этим соображениям должную убедительность, потребовался бы целый ряд комментариев, которые мы не имеем возможности наметить здесь даже в самом предварительном виде. И если мы все же сочли необходимым сделать эти замечания, то лишь потому, что они помогают нам уяснить (по крайней мере, в целом) общую тенденцию к упрощенному повторению иерофании, а также исключительно важную роль символики в религиозно-магическом опыте человека. То, что можно было бы назвать символическим мышлением, делает для человека доступным свободное движение по всем сферам бытия, переход с одного уровня реальности на другой. Впрочем, «свободное движение» — это еще далеко не все: символ, как мы убедились, отождествляет, уподобляет, объединяет гетерогенные сферы бытия и по видимости не сводимые друг к другу сущности. Более того, магико-религиозный опыт позволяет самому человеку превращаться в символ. Все антропокосмические системы и виды антропокосмического опыта возможны постольку, поскольку сам человек становится символом. Следует, однако, добавить, что в подобном случае содержание его, человека, собственной жизни значительно расширяется и обогащается. Человек чувствует себя уже не замкнутым, непроницаемым фрагментом, но живым Космосом, открытым всем прочим живым Космосам, окружающим его со всех сторон. Различные виды макрокосмического опыта больше не являются для него внешними и, в конечном счете, «посторонними» и «объективными», они не отчуждают человека от

себя самого, — напротив, возвращают к самому себе, открывают человеку его собственное существование и его собственный удел. Таким образом, космические мифы, и вся ритуальная жизнь превращаются в экзистенциальный опыт архаического человека; сообразуя свои поступки с мифом или участвуя в ритуале, человек вовсе не утрачивает, не «забывает» самого себя как «существующего»; напротив, именно в них он по-настоящему себя находит и постигает, ведь подобные мифы и ритуалы говорят о событиях макрокосмических, а следовательно, антропологических и в конечном счете «экзистенциальных». Для архаического человека все уровни бытия обладают своего рода «порами» и взаимопроницаемы настолько, что переживания, которые испытывает он перед лицом звездного неба, сопоставимы по своей интенсивности с предельно личным, «интимным» опытом современного человека — и прежде всего потому, что благодаря символу подлинное существование архаического человека не сводится к расколотому и отчужденному существованию цивилизованного человека нашей эпохи.

Заключение

Если верно, как это мы утверждали в начале нашей работы (§ 1), что самой простой дефиницией сакрального по-прежнему остается противопоставление его профанному, то весь материал последующих глав книги свидетельствует о присущей иерофантической диалектике тенденции постоянно и неуклонно ограничивать профанные сферы с тем, чтобы в конце концов совершенно их упразднить. В некоторых высших видах религиозного опыта сакральное отождествляется со всем Мирозданием, для многих мистиков Космос в целом представляет собой иерофанию. «Вся Вселенная — от Брахмы до последней травинки — это Он, это его формы!» — восклицает Маханирвана Тантра (II, 46), подхватывая в данном случае чрезвычайно древнюю и широко распространенную индийскую формулу. «Он», атман-Брахман, являет себя всюду: «Хамса, он восседает в (чистом Небе), (бог) сверкающий, он пребывает в эфире, священнодействующий, он присутствует в алтаре, бог-владыка; он находится в своем жилище. Он всюду — в человеке и в молитве, в Законе и в своде небесном» (Катха-упанишада, V, 2; пер. Л. Рену). Доказательство того, что здесь выражено нечто большее, чем простая теория, квалифицируемая, справедливо или нет, как «пантеизм», мы находим в тексте Леона Блуа, где говорится о «...таинстве Жизни, которая есть Иисус: Egosum Vita. В людях ли она, в животных или в растениях, но это всегда Жизнь, и когда наступает непостижимый миг, именуемый смертью, то удаляется — из дерева, как из человека — все тот же Иисус» (Le mendiant ingrat, III, 196).

Вполне очевидно, что здесь перед нами не «пантеизм» в обычном смысле слова, но то, что можно было бы назвать «панонтизмом». Иисус Леона Блуа, как и атман-Брахман индийской традиции, пребывает во всем, что есть, иначе говоря, во всем, что

существует абсолютным образом. И, как мы не однажды имели возможность показать, для архаической онтологии реальное отождествляется прежде всего с «силой», «Жизнью», плодovitостью, изобилием, но также и с тем, что удивительно и необычно, — иначе говоря, со всем тем, что существует полным, абсолютным образом или обнаруживает в способе своего существования нечто особенное и исключительное. Сакральное — это в первую очередь действительное, подлинное, реальное. И чем религиознее человек, тем он подлиннее, тем в большей степени вырывается он из сферы неподлинного, недействительного, из области лишенного смысла становления. Отсюда — стремление человека «освящать» всю свою жизнь. Иерофании сакрализуют Космос, ритуалы сакрализуют Жизнь. Подобная сакрализация может быть достигнута косвенным образом, т. е. через преобразование жизни в ритуал. Голод, жажда, воздержание являются в человеке тем, чем освящение является в жертвоприношении (дикша). Пища, питье, удовольствия соответствуют ритуалам, именуемым у па-сада; веселье, хороший стол, любовь соответствуют гимнам и торжественным повествованиям (стута-шастра). Умерщвление плоти (тапас), подаяние, честность, уважение к жизни (ахимса) и к истине — это дары (совершающим священнодействие жрецам)» (Чхандогья-упанишада, III, 17, 1—4). Обратившись в дополнительном томе к анализу структуры и функций ритуала, мы сможем выявить механизм превращения физиологических и психологических процессов в ритуальные действия. Очевидно, что идеалом для религиозного человека является такое состояние, при котором все, что он делает, совершалось бы ритуальным образом, т. е. как жертвоприношение. Во всяком архаическом или традиционном обществе подобного рода жертвоприношение есть истинное призвание любого человека. В этом смысле всякое действие способно стать действием религиозным, подобно тому, как любой объект космоса способен превратиться в иерофанию. Это значит, что любое мгновение может войти в Великое время и таким образом перенести человека в самую настоящую вечность. А потому человеческое существование разворачивается в двух

параллельных планах: в сфере времени, становления, иллюзии и на уровне вечности, реальности, сущности.

С другой стороны, мы обнаруживаем и противоположную тенденцию, тенденцию к сопротивлению сакральному, которая проявляется внутри самого религиозного опыта. Двойственное отношение человека к сакральному — одновременно влекущему к себе и отталкивающему, благодетельному и угрожающему — объясняется не только амбивалентной структурой самого сакрального, но также и естественными реакциями человека перед лицом этой высшей реальности, которая устрашает и притягивает с одинаковой силой. Сопротивление бывает наиболее активным тогда, когда человек чувствует вызов сакрального во всей его тотальности, когда он должен сделать важнейший выбор: либо принять сакральные ценности бесповоротно и во всей их полноте, либо сохранить по отношению к ним двусмысленную и неопределенную позицию.

В перспективе метафизики существования аналогом этого сопротивления сакральному является бегство от подлинности. Профанному, иллюзорному, бессмысленному соответствует в той же перспективе план «общего». Символ «движения к центру» можно было бы перевести на язык современной метафизики как движение к средоточию собственной сущности, как стремление вырваться из сферы неподлинного. Иногда сопротивление абсолютному поглощению всей человеческой жизни сакральным дает о себе знать даже внутри самой церкви: последней нередко приходится защищать человека от «крайностей» религиозного и прежде всего — мистического опыта, чтобы избежать опасности полного уничтожения светского, мирского бытия. В этих феноменах сопротивления сакральному (подробному их анализу будет посвящен дополнительный том) обнаруживается до известной степени «притяжение истории», все более значительная роль, которую приобретали, главным образом в «развитых» религиях, ценности человеческой жизни, к первейшим из которых следует отнести способность самой жизни пребывать в истории и

творить историю. Мы уже показали, какую важность приобретают жизненные, «витальные» ценности уже на самых ранних стадиях религии; напомним в данной связи о выдвигании на первый план динамичных, организующих, оплодотворяющих божеств (§ 26). С течением времени влияние витальных ценностей возрастает, преимущественно в форме все более живого и активного интереса к человеческим ценностям как таковым и в конечном счете — к истории. Историческая сторона человеческого существования приобретает если не прямо религиозный, то, во всяком случае, некий «сверхчеловеческий» смысл. В дополнительном томе нам еще предстоит исследовать, до какой степени история поддается сакрализации, и в какой мере религиозные ценности могут быть «историзированы». Но уже здесь можно подчеркнуть, что «тоска по раю» и «упрощенные дублиеты» важнейших религиозных символов и ключевых видов религиозного опыта позволяют догадываться, в каком направлении следует искать ответы на эти вопросы. «Тоска по раю» и «упрощенные дублиеты» обнаруживают как внутреннее, глубинное нежелание человека полностью отдаваться сакральному опыту, так и его, человека, неспособность отречься от подобного опыта окончательно и бесповоротно.

В настоящем томе мы сознательно избегали анализа религиозных феноменов в их исторической перспективе, ограничиваясь исследованием этих феноменов самих по себе, т. е. в качестве иерофаний. Так, чтобы выявить структуру водных иерофаний, мы позволили себе поставить рядом, с одной стороны, христианское крещение, а с другой — мифы и ритуалы Океании, Америки, Востока и Древней Греции, отвлекаясь от всего того, что их разделяет, иначе говоря — от истории. В той мере, в какой непосредственным объектом нашего интереса был феномен религии, абстрагирование от истории оправдывалось само собою. Разумеется — и мы это ясно признали на первых же страницах книги (§ 1) — не существует иерофаний, которая с самого момента своей манифестации в этом качестве не была бы «исторической». Уже по той простой причине, что откровение сакрального познает человек, откровение это, в какой бы сфере оно ни совершалось,

становится историческим. Как только человек, движимый своими потребностями, познает сакральное, в дело вступает история. Конкретное использование и территориальное распространение иерофаний, переход их от одного коллектива к другому еще более подчеркивают и усиливают их «историзацию». И все же внутренняя их структура остается прежней, и именно постоянство, устойчивость этой структуры позволяет нам их узнавать и идентифицировать. Боги Неба могут претерпеть бесчисленные трансформации, тем не менее их небесная структура не изменяется, по-прежнему оставаясь доминантой, ядром их личности. Образ божества плодородия может испытать многочисленные слияния, смешения, интерполяции новых элементов и т. п. — однако его теллурическо-вегетативную основу это несколько не затрагивает. Мало того: нет такой иерофаний, которая не стремилась бы приблизиться в максимально возможной степени к своему архетипу, т. е. очиститься от наносов и наслоений истории. Любая отдельная богиня тяготеет к превращению в Великую Богиню, стремясь присвоить все атрибуты и функции последней. Таким образом, уже сейчас мы можем констатировать два процесса в истории религий: во-первых, постоянное появление новых иерофаний, а значит, чрезмерную раздробленность, фрагментарность манифестации сакрального в Космосе; во-вторых, объединение этих иерофаний вследствие внутренне им присущей тенденции воплощать собой архетипы как можно более совершенно и, таким образом, с максимальной полнотой реализовывать собственную структуру.

Было бы ошибкой видеть в синкретизме лишь поздний религиозный феномен, обусловленный исключительно контактами между несколькими достаточно развитыми религиями. То, что обычно называют синкретизмом, постоянно обнаруживается на всем протяжении религиозной истории человечества. Любой деревенский дух или племенной божок представляет собой результат долгого и сложного процесса ассимиляции соседних божественных форм и отождествления с ними. И уже здесь следует специально подчеркнуть: подобные ассимиляции и

слияния обусловлены не одними только историческими обстоятельствами (контакты, смешения племен, захват определенной территории и т. п.); процесс этот совершается в силу самой внутренней диалектики иерофаний: независимо от того, входит ли она в соприкосновение с отличными от нее или сходными с ней религиозными формами, любая иерофания — в сознании тех, кому она открыта в этом качестве — стремится явить себя возможно более полным, «тотальным» образом. Так объясняется феномен, который обнаруживаем мы на протяжении всей религиозной истории человечества: всякая религиозная форма способна вырасти в нечто более важное и существенное, очиститься, возвыситься и облагородиться; например, обычный племенной бог посредством новой эпифании может стать богом монотеистической религии, а скромная деревенская богиня преобразится в Мать Вселенной.

Все эти, на первый взгляд, столь противоречивые процессы (слияние и дробление, отождествление и отделение, притяжение и сопротивление или даже отталкивание) станут для нас яснее тогда, когда, исследовав различные типы отношения к сакральному и «оперирования» им (молитва, дар, обряд и т. д.), мы сможем приступить к проблеме истории религиозных феноменов. Но это — проблема дополнительного тома. Здесь же, в финале настоящего тома, мы ограничимся следующим тезисом: почти все способы религиозного отношения к миру были открыты человеку уже в первобытную эпоху. В определенном смысле можно утверждать, что не существует разрыва между «первобытными» религиями и христианством. Идет ли речь о *churinga* австралийских аборигенов или о воплощении Логоса, диалектика иерофании всюду одна и та же. В обоих случаях мы имеем дело с явлением сакрального в одном из фрагментов Космоса; в обоих случаях имплицитно ставится проблема «личности» или «безличности» соответствующей эпифании. Мы видели (§ 8), что в случае с элементарными иерофаниями (мана и т. п.), не всегда можно с точностью определить, имеет ли данное откровение сакрального личный или безличный характер; чаще

всего оба эти типа сосуществуют, ибо «первобытного» человека гораздо больше волнует не оппозиция «личное—безличное», но противопоставление «реальное (мощное, сильное, действенное) — нереальное». Ту же полярность, выраженную бесчисленным множеством различных формул, мы найдем в самых сложных и «развитых» религиях и мистических теориях.

Если важнейшие типы религиозного отношения к миру были даны человеку раз и навсегда, как только осознал он всю экзистенциальную ситуацию во Вселенной, то это не значит, будто «история» никак не повлияла на религиозный опыт как таковой. Напротив: все, что происходит в человеческой жизни и даже в жизни материальной, отражается в его религиозном опыте. Открытие искусства охоты, земледелия, обработки металлов и т. п. не только изменило материальную сторону человеческого существования; кроме того, оно оплодотворило и обогатило — и, может быть, еще сильнее — человеческий дух. Так, земледелие сделало возможным целый ряд откровений, которые не могли возникнуть в доаграрных обществах. Разумеется, экономические и социальные изменения и, в конечном счете, исторические события в целом, сами по себе не способны объяснить религиозные феномены как таковые, и все же перемены, происходящие в мире материальном (земледелие, металлургия и т. д.), открывают духу новые способы и средства для постижения реальности. Можно сказать, что если история влияла на религиозный опыт, то в том смысле, что исторические события открывали человеку прежде неизвестные новые модусы бытия, новые средства открыть себя самого и придать магико-религиозную ценность миру. Приведем лишь один пример. Одним из ключевых моментов религиозной революции, предпринятой Заратустрой, была его борьба против кровавых жертвоприношений животных (ср. похвалу первобыку, Ясна, 29, Ясна, 12, 1 и т. д.). В подобной позиции, помимо всего прочего, ясно просматривается экономический интерес общества, переходящего от пастушеской жизни к земледелию. Но этому событию Заратустра придавал религиозный смысл: благодаря Заратустре отмена кровавых жертвоприношений превратилась в

средство самодисциплины, возвысила человека духовно; отказ от подобного типа обрядов открыл новые горизонты религиозному созерцанию, — короче говоря, данное историческое событие сделало возможным новый вид религиозного опыта и обнаружило новые духовные ценности. Разумеется, историческая эволюция может принимать и противоположное направление: сколько возвышенных типов религиозного опыта становились все более труднодостижимыми для человека по мере того, как «история» оказывала свое влияние на первобытные общества! В некоторых случаях можно без всякого преувеличения говорить о самых настоящих духовных катастрофах (например, интеграция архаических обществ в экономическую структуру полуиндустриальных колониальных обществ и т. п.).

Но пусть даже история способна содействовать новым видам религиозного опыта или парализовать прежние, окончательно отменить саму необходимость и неизбежность религиозного опыта она бессильна. Мало того: диалектика иерофаний делает возможным новое открытие всех религиозных ценностей, на каком бы уровне развития ни находились общество или человек, это открытие совершающие. Таким образом, история религий приходит в конечном счете к проблеме драмы, обусловленной потерей и новым открытием этих ценностей, потерей и новым открытием, которые никогда не бывают и не могут быть окончательными.