

* МИФОЛОГИИ ДРЕВНЕГО МИРА *



МИФОЛОГИИ ДРЕВНЕГО МИРА



МИФОЛОГИИ ДРЕВНЕГО МИРА

ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1977

MYTHOLOGIES
OF THE ANCIENT
WORLD

Ed. by Samuel Noah Kramer. New York, 1961.

Ответственный редактор
В. А. ЯКОБСОН

Предисловие
И. М. ДЬЯКОНОВА

Мифологии древнего мира. Пер. с англ. Предисл.
**М68 И. М. Дьяконова. М., Главная редакция восточной
литературы издательства «Наука», 1977.**

456 с.

Книга представляет собой очерки мифологии различных народов древнего мира — египтян, шумеров и вавилонян, индийцев, китайцев и др. Написанные видными специалистами, эти очерки содержат подробное изложение мифологических систем и сведения о божествах и мифических героях.

Рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся древними народами и их культурой.

М 70202-020 238-76
013(02)-77

8

© Перевод, предисловие и комментарии —
Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1977.

ОТ РЕДАКТОРА

Предлагаемая вниманию читателей книга в некотором отношении уникальна. Она посвящена мифологии десяти разных регионов и эпох и, если иметь в виду мифологию древнего мира, является почти исчерпывающей. «Почти», ибо в ней не хватает одной мифологии — библейской. Этот пропуск имеет два объяснения. С одной стороны, авторы книги — западные ученые — навлекли бы на себя настоящую бурю, объявив в книге, рассчитанной на сравнительно широкий круг читателей, библейские сюжеты мифами, ничем принципиально не отличающимися от мифов других народов. Впрочем, в неявной форме такое утверждение в книге содержится, ибо авторы в ряде случаев сопоставляют те или иные мифы с библейскими. С другой стороны, библейская мифология относится, согласно одной из теорий, к «вторичным» (подробнее см. Введение), вследствие чего, возможно, и не включена в эту книгу. Советский же читатель имеет в своем распоряжении достаточно добротную книгу З. Косидовского «Библейские сказания». Но все остальные важнейшие древние мифологии читатель получает в нашей книге, что называется, из первых рук.

В составлении этой книги принимали участие весьма крупные специалисты по соответствующим разделам истории и филологии. Это обстоятельство имеет важное значение. Мифологические тексты (за исключением античных) созданы на языках очень трудных, еще далеко не достаточно изученных. Да и сами тексты нередко дошли до нас более или менее поврежденными. В целом ряде случаев они допускают несколько различных толкований. За одной строчкой такого текста нередко стоят годы и годы упорного, кропотливого труда нескольких поколений ученых, жаркие научные дискуссии. Следовательно, то, что сказано в книге, надо воспринимать не как окончательное решение поставленных вопросов, но как изложение состояния дел сегодня. Ясно, что такое изложение может дать лишь

специалист. Но чтобы это достоинство книги сохранилось и в переводе, желательно было бы перевести мифологические тексты не с английского, а непосредственно с оригинала. По крайней мере, перевод должен был быть сверен группой соответствующих специалистов. Такую группу составили сотрудники Ленинградского отделения Института востоковедения Академии наук СССР. Лишь для раздела, посвященного мексиканской мифологии, было допущено исключение: он целиком (включая и мифологические тексты) воспроизводит английский оригинал. Что же касается античной мифологии, то ее переводы давно уже вошли в классический фонд русской литературы. Они и цитируются в соответствующих местах. В остальных случаях мифологические тексты сверены с подлинными. Возникавшие при сверке несогласия с первоначальными переводами оговорены.

Было также сочтено целесообразным заменить устаревшее предисловие американского составителя книги С. Н. Крамера введением, специально посвященным теоретическим проблемам изучения мифов. Написать это введение любезно согласился И. М. Дьяконов. Те части предисловия С. Н. Крамера, которые сохранили свое значение, включены во Введение.

Читатель легко заметит, что структура очерков, равно как и манера их изложения, различна. Одни авторы предприняли попытку дать картину мифологии в целом, другие отобрали для изложения наиболее (по их мнению) типичные или важные мифы. В каждом случае автор исходил из определенной концепции, хотя ни в одном очерке не изложена теоретическая позиция автора. Поэтому книга в известной мере эклектична. Но, как отмечено во Введении, «общепринятой теории мифа до сих пор нет». Для читателя же полезно и поучительно знать не только о достижениях науки, но и о ее нерешенных проблемах.

Книга «Мифологии древнего мира» принадлежит к тому типу научно-популярной литературы, где главной является первая часть определения. Можно не сомневаться, что она вызовет большой интерес у представителей гуманитарных наук. Вместе с тем она вполне доступна и читателю-неспециалисту, но все же требует от него известной подготовки и некоторых усилий в процессе чтения. Мы уверены, что усилия эти будут вознаграждены.

В. А. Якобсон

ВВЕДЕНИЕ

Предрассудок — он обломок
Древней правды: храм упал,
А руин его потомок
Языка не разгадал.

Е. А. Баратынский

I

Настоящая книга в своем первоначальном английском облике была составлена по замыслу и инициативе известного исследователя древнейших шумерских литературных и религиозных текстов С. Н. Крамера. Этот замечательный американский исследователь благодаря своей живости ума, огромному трудолюбию, доступности изложения его работ, доброжелательности и непредвзятости в отношениях с коллегами разных народов и убеждений широко популярен во многих странах, в том числе и в нашей.

Ниже мы приведем дословно важнейшую часть первоначального предисловия самого С. Н. Крамера:

«Современные исследователи мифологии коренным образом расходятся во взглядах на природу, круг содержания и значение древних мифов. Некоторые смотрят на них как на плоские, суеверные сказки, малоинтересные по своему умственному и духовному содержанию — детские произведения недисциплинированного воображения и капризной фантазии. Диаметрально противоположна точка зрения ученых, которые полагают, что мифы древних представляют одно из глубочайших достижений человеческого духа, вдохновенное творение талантливых мифотворческих умов, не испорченных модным научным подходом аналитического мышления и поэтому открытых для глубоких космических прозрений, сокрытых от современного думающего человека с его сковывающими дефинициями и бесплодной, бездушной логикой.

Есть целые школы современных мифологистов, которые доказывают, что миф древности тесно связан с обрядом, ритуалом; что миф — не что иное, как „произносимый обряд“, и что миф и ритуал — лишь две стороны одной и той же медали. С другой стороны, есть историки религии, которые утверждают, что древние мифы были первоначально этиологическими,

т. е. некими выдуманнами повестями, созданными с целью объяснить природу мира, судьбу человека, происхождение тогдашних обычаев, верований и людских действий, а также названий священных мест и выдающихся личностей.

Есть психологи, которые видят в мифах отложения мотивов первобытного психологического архетипа, раскрывающие и освещающие коллективное подсознание людей. А с другой стороны, есть лингвисты и филологи, убежденные в том, что миф — это „немошь языка“, продукт тщетных, бесполезных и ошибочных в самом своем существовании попыток человека выразить то, что не поддается выражению, и высказать то, чего нельзя изречь...¹.

Но как бы ни рассматривать происхождение, характер и значение древних мифологий,— пишет далее С. Н. Крамер,— казалось бы естественным ожидать, чтобы любая теория базировалась на действительном тексте мифов, как он изложен в письменных памятниках древних людей, а не на версиях, реконструированных, импровизированных, трансформированных и переименованных каким-либо современным энтузиастом для утверждения своих взглядов или ради спора.

К сожалению, чтение подлинных памятников, в которых записаны древние мифы,— дело нелегкое: это замысловатая, тяжкая и нередко обескураживающая работа, требующая многолетней специальной лингвистической и филологической подготовки. Практически почти все серьезные исследователи древних мифологий вынуждены полагаться на переводы и толкования, готовившиеся филологами-специалистами на протяжении многих лет. Но есть немало случаев, когда доступные им переводы в действительности очень устарели и лишь вводят в заблуждение². А если говорить о древних народах — особен-

¹ О том, кого именно из ученых, исследовавших явления мифа и мифотворчества, имеет здесь в виду С. Н. Крамер, см. в последней главе настоящего Введения.

² К сказанному здесь С. Н. Крамером надо заметить еще следующее. Отдельные ученые (Дэнде в США) даже подвигали «теоретическую» базу под невежество, заявляя, что фольклорист *должен* работать по переводам, поскольку его, дескать, интересуют «универсалии», а они будто бы «переводимы». Глубоко разработанная в нашей стране теория перевода показывает, что все это гораздо сложнее и что даже самый лучший перевод может подавать читателю «универсалии» в такой языковой форме, которая осложнена совсем иными ассоциациями, чем в подлиннике. Нередко к тому же исследователь строит самый свой перевод под влиянием заранее заданной теории. Нечего говорить о том,

но народах Ближнего Востока,— то здесь постоянно совершаются новые и новые открытия отчасти в результате раскопок, отчасти благодаря новому, углубленному изучению давно раскопанного материала.

Все это показалось мне особенно важным и существенным, когда я прочел одну недавно опубликованную книгу по мифологиям древнего Востока... Хотя автор отважно пытается придерживаться основательности и объективности в своем исследовании и быть придирчивым в отборе источников, он часто полагается на ошибочные переводы, которые он не в состоянии проверить, и имеет тенденцию принимать за чистую монету вторичные интерпретации материала текстов и даже некоторые умозаключения, предположения, теории и гипотезы обобщающего характера, каковых немало в разреженной атмосфере этой неточной области гуманитарных наук. Мне показалось, что пора взглянуть по-новому на общепринятые, но не всегда надежные данные и на те штампы и привычные установки различных школ, которыми ученые пользуются при их интерпретации.

Во время годичной сессии Американской этнографической ассоциации и Американского фольклорного общества в 1959 г. мне удалось организовать симпозиум по десяти древним мифологиям — египетской, шумеро-аккадской, малоазийской, хананейской, греческой, индийской, иранской, китайской, японской и мексиканской. Каждая из них была представлена специалистом, посвятившим значительную часть своей жизни исследованию и истолкованию соответствующих текстов. Участвовавшие в симпозиуме ученые могли свободно выбирать по своему усмотрению тот материал, который они считали для себя наиболее необходимым, им не была предписана какая-либо единая, жесткая и обязательная дефиниция мифологии — вряд ли уже настало время для вполне последовательного подхода и абсолютной унификации в области исследования мифов. Каждый из авторов сделал серьезную попытку представить в тех кратких пределах, которые ему могли быть выделены в книге подобного рода, все то, что ему представлялось наиболее существенным для его области, используя лишь са-

что многие ходовые переводы мифологических источников, например так называемый «синодальный» русский перевод Библии, не удовлетворяют элементарным научным требованиям. Подлинный ученый должен стремиться работать только по оригинальным текстам.

мые новейшие переводы, лично им проверенные, уточненные и в случае необходимости исправленные и пересмотренные».

Рассказав историю возникновения этой книги, С. Н. Крамер говорит далее, что «одна из важнейших целей, которую она себе ставит,— это помочь исправить по крайней мере наиболее явные из ошибочных концепций и утверждений, касающихся древних мифов...»³. Читателю следует, конечно, иметь в виду, что развитие науки нередко показывает ненадежность не только старых теорий, но и их критик, а также и то, что и в старых теориях часто есть зерна истины.

Авторы отдельных глав книги, как легко заметит читатель, далеко не единодушны в своих теоретических воззрениях. Чтобы читателю было легче разобраться в пестроте мнений, представленных в книге, нам показалось целесообразным (с опасностью прибавить еще одну концепцию к десяткам уже существующих) рассказать о том, как смотрят на проблему мифа сегодня в группе древневосточной филологии Института востоковедения АН СССР, а затем в самых кратких чертах остановиться на развитии науки о мифах с конца XVIII в. по наши дни⁴. Возможно, части читателей изложение покажется трудным, но тема и спорен и предмет, о котором пойдет речь.

II

В школьном понимании мифы — это античные, библейские и другие старинные сказки о сотворении мира и человека, а также рассказы о деяниях древних, преимущественно греческих и римских, богов и героев — поэтические, иной раз причудливые; каждый знает, что иметь о них представление для образованного человека желательно, даже необходимо, так как, составляя часть культурного (преимущественно книжного) на-

³ К сожалению, в этом месте С. Н. Крамер подробно останавливается как на примере ошибочных интерпретаций мифа на толковании шумерского сказания о божестве Таммузе (Думузи); это сказание издавна считалось одним из типичных мифов об «умирающем и воскресающем божестве плодородия», между тем С. Н. Крамеру в то время казалось, что подлинные шумерские тексты такого толкования данного мифа не допускают и что, умерши Таммуз, по мифу, более не воскрес. Однако всего несколько лет спустя сам С. Н. Крамер нашел и опубликовал шумерский текст, посвященный именно воскресению Таммуза.

⁴ Огромную бескорыстную помощь автору Введения оказал И. Г. Левин, хотя мы и не всегда сходились с ним во мнениях.

следа европейского мира, эти рассказы служили сюжетами для произведений изобразительного искусства, а их мотивы и образы были материалом для сюжетов, образов и сравнений художественной литературы вплоть до XIX и даже XX в.; действительно, без знания греческих и библейских преданий очень многое остается непонятым в картинах Боттичелли и Рембрандта, Иванова и Ге, в поэзии и прозе французского классицизма, в драмах Шекспира и стихах Пушкина. Тем не менее каждый из нас обыкновенно откладывает знакомство с мифологией до лучших времен.

Между тем мифы — это вовсе не сказки, и лишь с оговоркой можно их назвать и рассказами. Мифотворчество — это важнейшее явление в культурной истории человечества, явление, господствовавшее над его духовной жизнью в течение десятков и сотен тысяч лет и, как мы увидим, непосредственно касающееся и нашей жизни. Над проблемой мифа ломают себе голову вот уже почти сто поколений ученых.

Попытаюсь рассказать о мифах то, что мне представляется более или менее достоверным сегодня.

Миф выражает мироощущение и миропонимание эпохи его создания. Человеку с самых ранних времен приходилось не только реагировать на окружающее, но, поскольку он был *homo sapiens* — «человек разумный», также и осмыслять его. Воспринимая воздействовавший на него мир, который всегда вызывал у него и определенные эмоции, и пытаясь осмыслить его (а этого нельзя сделать, не обобщая), человек сталкивался с тремя главнейшими трудностями.

Во-первых, у него не было достаточных языковых средств для выражения общих понятий, и он вынужден был выражать общее через отдельное. Возьмем один из наиболее архаичных известных нам языков (III тысячелетие до н. э., пора господства культур медно-каменного века) — шумерский: чтобы сказать «открыть», шумеры говорили *ik-kid*, букв. «дверь толкнуть», даже когда речь шла, скажем, об открытии торгового пути от моря до моря; «ласково», было *mi-dug*⁴, букв. «женски говорить»; чтобы сказать «убить», они говорили *sag-giṣ-rah*, букв. «голову палкой ударить», хотя бы речь шла об убиении мечом; «приданое» было «вещь»⁵, (к) женщине

⁵ Слово *nig* мы только условно и, вероятно, неточно передаем как «вещь»: употребленный для него знак обозначает не то горшок с кашей, не то открытый очаг для печения лепешек; второе значение этого знака — «хлеб» (*ninda*), третье — «класть, помещать» (*gar*).

приставленная» (*nig-mi-ús-sa*); «имущество» было «вещь руки» (*nig-šu*); «освобождение» было «к матери возвращение» (*ama-r-gi₄*), а «царственность, царская власть» обозначалась как «судьба большого человека (хозяина)» (*nam-lugala*), причем само слово «судьба» писалось знаком «птицы-ласточки»⁶. Но мало того что слово не могло выражать абстрактное понятие, оно могло еще быть и многозначным, объединяя между собой значения, связанные как логическими, так и эмоциональными ассоциациями. Так, в языке одного из австралийских племен, стоявшего на уровне позднекаменного века, один и тот же корень слова выражает и «кенгуру гигантского», и «страх перед кенгуру», и «копье для охоты на кенгуру», и «засаду охотников на кенгуру», и т. п. Таким образом, первой трудностью для осмысления всех явлений мира, выходящих за пределы некоторых элементарных практических действий, был недостаток языковых «знаков» для выражения обобщений.

Во-вторых, при практическом различении существующих связей между явлениями за причинно-следственную связь нередко принималась связь по смежности, или связь части и целого, или связь по сходству, или связь названия с самим предметом, и т. п. — особенно если коллективный опыт предков был недостаточен для обнаружения логической ошибки. Это также можно видеть по фактам древних языков: например, по-шумерски *a(ia)* означает «вода», «семья», «родитель» и «наследник», по-аккадски *napištu* — собственно «дыхание», «дышок» — означает «жизненную силу» и специально «кровь», *šiti* означает не только «имя, название», но и «сын», «потомство», «то, что создано»; примеров очень много.

Критерием истинности мы считаем только практику, а общественная практика у первобытного человека была весьма

⁶ В другом архайческом языке — аккадском, принадлежащем к афразийской (семитохамитской) семье языков, уже есть особое грамматическое средство для выражения имен абстрактных, образованных от конкретных (*šarru* — «царь», *šarr-ūt-u* — «царственность, царская власть»). Однако характерно, что средства для выражения имен абстрактных не одинаковы не только для всех афразийских, но даже для всех семитских языков, а стало быть, возникли уже позже разделения общего праязыка (конкретно, по-видимому, около 3000 г. до н. э.). Характерно также, что тот же грамматический формант, который используется для образования имени абстрактного, применяется и для образования множественного числа прилагательных — как бы абстрактное понятие сводится ко множественности конкретного признака, свойства или качества.

ограниченна, и в этом заключалась третья трудность. Коллективный практический опыт, каков бы он ни был, накапливался десятками, даже сотнями поколений, поэтому — хотя он, конечно, содержал много не выявленных ошибок — лишь он был достаточно надежен. Для всякого первобытного общества этот опыт был сосредоточен в мудрости предков — в неоспоримой традиции, которую хранили старики, — и он не мог быть опровергнут случайными индивидуальными наблюдениями; поэтому осмысление фактов внешнего мира оказывалось делом *веры*; вера же не подлежала проверке и не нуждалась в ней.

Важно подчеркнуть, что перечисляемые нами здесь и ниже явления архаичных языков отнюдь не позволяют нам объяснять мифы бедностью или «болезнью» языка; дело лишь в том, что именно изучение *языка* наглядно показывает нам, как могли строиться *суждения* в раннюю эпоху истории человечества. Наблюдения над древними и архаическими языками позволяют нам обнаружить едва ли не единственные в настоящее время данные о том, какие средства обобщения сведений об окружающем мире имелись в распоряжении человечества на ранних этапах его развития. Всякое, даже самое логическое, современное мнение относительно возможных причин образования мифов в существе своем недоказуемо, потому что мы не можем повторить мыслительный процесс древних людей. Но данные языка, с помощью которого только и могли создаваться обобщающие заключения о мире, — какими, несомненно, являлись мифы, — носят сравнительно более объективный характер и к тому же хотя бы отчасти современны созданию изучаемых нами мифов.

Возьмем, например, такие архаические языки, как тот же шумерский, на котором говорили в древней Месопотамии в III тысячелетии до н. э., или как хурритский, распространенный в Передней Азии в III—II тысячелетиях до н. э. В обоих этих не родственных между собою языках, так же как и в других, типологически сходных с ними, мы обнаружим, что одно и то же грамматическое средство (например, несамостоятельное спрягаемое слово *-àm* в шумерском языке) употребляется не только для выделения именного сказуемого (логического предиката: *lú-be dingir-àm* — «человек этот — бог»), но в ряде случаев и для выделения определения (эпитета: *NN lú geštug-àm* — «NN, человек разумный», букв. «человек уха») и даже иногда сравнения (*N. Utu-àm mu-gub* — «N., как солнце,

встал»). Выражение одними и теми же средствами отождествления, эпитета и сравнения делает возможным вместо абстрактных обобщений пользоваться обобщениями либо по принципу метафоры (т. е. так, что одно явление сопоставлялось-отождествлялось с другим, хотя с ним и не связанным, но обладающим общим с ним признаком, с целью выделения обобщения именно этого признака)⁷, либо по принципу различных метонимий, т. е. подмены одного понятия другим, связанным с ним в каком-то отношении, хотя и не обязательно по линии причинно-следственной связи⁸. Различие между метафорой и метонимией относительно. По определению метафора может быть развернута в сравнение — по той причине, что в метафоре сопоставляемые явления ни в какой органической связи между собою не стоят и они могут быть связаны только сравнением, а метонимия в сравнение развернута быть не может по той причине, что сопоставляемые явления и так уже связаны между собой более прочными, объективными связями⁹. Однако такая классификация приспособлена лишь к приемам более или менее современной художественной литературы, но неприменима к древнему мифотворчеству или языкотворчеству — ведь то, что нам сейчас кажется непохожим, зато связанным с сопоставляемым понятием логической связью, могло раньше казаться похожим, и наоборот. Поэтому мы в дальнейшем будем по возможности избегать терминологии поэтики и вместо терминов «троп», «метафора» или «метонимия» говорить о семантических рядах. В семантический ряд входят понятия, более или менее постоянно взаимозаменяемые или ассоциативно связываемые между собой в мифотворчестве и словотворчестве, причем обусловленность их связи с точки зрения современной логики может быть недостаточно очевидна, но в историческом плане раскрывается как «метафорическая» или одна из «метонимических» ассоциаций. В одном конкретном языке редко можно проследить целый се-

⁷ Например, «солнце=птица» вместо «солнце парит в пространстве и движется по небу»; «источник воды=глаз» вместо «круглый, блестящий».

⁸ Например, шумер. *geštu-sum-a* — «ухом наделенный» (мудрый, глубокомысленный); аккад. *šuma lubnīam* — «имя построю себе» (прославлюсь); *šuma lā zakrū* — «именем не названы» (не существуют); рус. «вояка» (стула). Каждой из этих языковых метафор могут соответствовать и соответствуют мифы (ср. в русской сказке пѣбушку, которая превращается на «курых ножках»).

⁹ См.: Б. В. Томашевский. Теория литературы. Поэтика. М.—Л., 1927, с. 30, 39 и сл.

мантический ряд, но почти всегда можно указать звенья такого ряда, которые затем можно расширить, если показать семантические переходы между несколькими родственными языками, имеющими общее происхождение. Возьмем, к примеру, семантические ряды, связанные с женским и мужским началом. В большинстве древних языков плодородная «земля» — женского рода и соответственно в мифе — богиня, а божество неба — мужского рода; исключение составляет Египет, не знающий оплодотворяющего дождя (здесь божество земли — мужское, божество неба — женское); обозначения плодородия (животного и растительного) нередко являются одновременно и обозначениями страсти, женской прелести и просто женских органов (шумер. *hi-li*; аккад. *kuzbu*). Напротив, мужское начало нередко полуминосказательно обозначается как «рука» (шумер. *šu*, аккад. *qātu*, шумер. *giš* — «penis» неотделим от шумер. *giš* — «дерево, палка, орудие»). Любопытно, как «вода» в своих различных проявлениях может попадать в разные семантические ряды: так, мы уже видели, что шумер. *a(ia)* значит не только «вода», но и «семя», а также «родитель» и «наследник», но праафразийское **taw-*, **tau-* — «вода» скорее связывается с **tawt-* — «смерть»: это семантический ряд «смерти — болезни — тьмы — ночи — холода — воды»; сюда же принадлежит и шумер. *gíg* — «ночь, тьма, болезнь, черный». С другой стороны, семитский корень *ḥay-/ḥaw-* означает «жизнь», *Ḥāya* зовут аккадского бога пресных вод (обычно его имя неправильно читают Эа), но *ḥayu-at-* по-семитски не только «животное», но и специально «змей», которого недаром в мифах мы так часто встречаем стражем водного источника. «Глаз» (семит. *'ain-*) означает также и «водный источник», но глаза небес — это солнце и луна. Далее, общеафразийское слово *šamāy-* в семитских языках означает «небо» (но с суффиксом абстрактного имени *-ūt-* аккад. *šamūtu* значит «тучи» и «ливень»), а в другой языковой ветви той же семьи — чадской — это же слово означает «дождь». Ср. еще праиндоевроп. **ak'-tōn*, откуда рус. *камень*, санскр. *aśtan* — «небо» и греч. *akton* — «наковальня»; небосвод мыслится каменным (у аккадцев в мифе он металлический), и он же, видимо, наковальня бога грома, молний и дождя.

На примере понятия «вода» мы видим, как вокруг одного понятия создаются не только ассоциативные семантические

ряды, не только семантические пучки (как выше в примере с «кенгуру» из языка племени австралийцев), но и целые поля семантических ассоциаций, которые, конечно, не имеют резких краев, так как ассоциации переплетаются и сменяются в зависимости от конкретных обстоятельств.

Разумеется, гораздо чаще в языке мы находим более очевидные (и часто позднейшие) семантические ассоциации; приведенные примеры служат только для того, чтобы показать возможность неблизких, с нашей точки зрения «метафорических» и «метонимических», ассоциаций между явлениями, которые и могли повести к созданию мифов без всякой потери убедительности такого осмысления этих явлений. Отметим также, что эти ассоциации не только чувственно-образны, но обязательно индуцируют и эмоции¹⁰.

Легко заметить, что приведенные семантические ассоциации весьма подобны возникающим в художественном творчестве, и не случайно, конечно, мы не могли полностью избежать терминологии, заимствованной из области поэтики. В этом и нет ничего удивительного: в искусстве, так же как и в языке и в мифе, обобщение тоже достигается не через абстрактное, а через конкретное и отдельное, лишь бы оно было характерно и способствовало возникновению нужного обобщающего впечатления.

Кажущаяся алогичность, произвольность мифотворческой фантазии, надо полагать, объясняются тем, что осмысление и обобщение явлений мира происходят в мифе по семантическим эмоционально-ассоциативным рядам. Вот почему в египетском мифе солнце — птица-сокол, парящая в небе, солнце — глаз бога, охраняемый священной змеей, почему хлеб вырастает из мертвого тела бога. Примеры подобного построения мифов читатель во множестве найдет в настоящей книге. С помощью ее авторов, а может быть, и настоящего введения он сможет

¹⁰ Это означает с физиологической точки зрения, что приводится в действие не только собственно кора головного мозга, но и его ретикулярная формация и гормональный аппарат. Заметим, что любые явления реального мира, произведшие впечатление на данное лицо, отражаются в «подсознании» (например, в сновидениях) разными «замещениями», происходящими по тем же семантически- и эмоционально-ассоциативным рядам (например, в сновидении умерший обычно является не мертвым, а лежащим в темноте, или вымокшим от дождя, или больным, или уехавшим и т. п.).

оценить, насколько условны все современные истолкования, не исключая и нашего¹¹. Заметим, что обнаружить общее в мифах разных первобытных и древних народов сравнительно нетрудно: эта общность объясняется одинаковыми средствами, с которыми разные древние народы подходили к познанию мира, и одинаковостью наиболее важных явлений, требовавших осмысления; отчасти же сходство объясняется также передачей и заимствованием отдельных мифологических сюжетов.

Значительно более трудным представляется нам изучение не сходств, всегда более или менее поверхностных и общих, а конкретных различий между мифами разных народов. Предложенные до сих пор объяснения этих различий — как результата разницы в уровне социального развития, характера производства, окружающей среды или народного характера (который и сам ведь исторически обусловлен, а не неизменен и уже поэтому ровно ничего не объясняет) — оставались пока малоубедительными. Можно согласиться с теми учеными, которые настаивают на предварительном более глубоком и в то же время всеобщем изучении всего конкретного материала, прежде чем можно будет перейти к сколько-нибудь общеобязательным по своей убедительности выводам. Впрочем, поскольку ни один исследователь — собиратель материала не может отвыкнуть мыслить, постольку вполне закономерно, что само собирание материала будет и далее вдохновляться определенными гипотезами и предварительными концепциями; нужно только ясно сознавать именно гипотетичность и предварительность этих концепций.

* * *

Изложенное выше представляется мне достаточно твердо установленным объективными данными; то, что изложено ниже, представляет собой уже наши более субъективные концепции.

Итак, мифы — это попытки осмыслить явления мира и как бы вжиться в них с помощью эмоциональных и логических ассоциаций, причем, ввиду ограниченности общественной практики, большинство ассоциаций, строящихся по семантическим ря-

¹¹ Алогичность, парадоксальность и ироничность, почти всегда присутствующие в мифе, М. Лифшиц связывает с тем обстоятельством, что фантазия, проявляющаяся в мифе, является как бы отдушиной анархической «свободы» в весьма строго социально регламентированном племенном мире. См.: М. Л и ф ш и ц. Критические замечания к некоторым современным теориям мифа. — «Вопросы философии», 1973, № 8, с. 144 и сл.; № 10, с. 138 и сл.

дам, оказываются по большей части отдаленными и не поддающимися практической проверке. Однако мысль человека, даже не вооруженная достаточными знаниями, интуитивно распознает закономерность и известную упорядоченность явлений природы, начиная от периодичности функционирования собственного организма и необходимой ритмичности трудового процесса и кончая закономерной сменой дня и ночи, времен года, воссоздания пищевых ресурсов и т. п. (Не было ли восприятие взаимоотношения человека с миром как ритма вообще первым всеобъемлющим обобщением в истории человеческой культуры? Можно было бы даже примерно определить, когда это произошло: начиная с новокаменного века происходит всеобщая ритмизация изображений растений, животных и людей, которые впервые превращаются в повторяющийся ритмически орнамент — на керамике и других изделиях, вероятно на тканях и т. д.; и, надо полагать, к этому же времени следует отнести возникновение ритмизованных объединенных действий — танца, речи нараспев и звукового сопровождения, в особенности именно в связи с осмыслением мира через миф. Не исключено, что сама физиология человека способствует лучшему восприятию и воспроизведению информации не непрерывным потоком, а ритмически поступающими дискретными порциями, как бы «квантами».)

Но ритмизация воспринимаемого мира — это только одна сторона первичного осмысления человеком мировых закономерностей. Для того чтобы постигнуть возможность возникновения закономерностей прямо в неживой природе, человеку необходимо достичь такой силы абстрактного мышления, какая была совершенно недоступна в условиях скудной общественной практики первобытности. К тому же важно учитывать, что закономерные явления неизбежно воспринимались первобытным человеком как целесообразные или по крайней мере целенаправленные по той причине, что он воспринимал более всего такие природные явления, которые имели значение для его жизни и деятельности, или, во всяком случае, воспринимал эти явления с точки зрения такого их значения для себя. Значит, закономерное явление — это прежде всего явление, либо в доброжелательном, либо в зловредном смысле направленное на человека. Вероятно, в тех условиях этого нельзя было объяснить себе иначе, как увидев за подобным — и всяким — закономерным явлением мира сознательно действующую волю. Воля же предполагает живое и мыслящее лицо — божество.

Миф — это осмысление мира и эмоциональное вживание в его явления, но никоим образом не жанр словесности. Миф — это факт мироощущения, которому можно придать разную форму — песни, действия, сказки, повести, заповеди. Миф принадлежит к сфере словесности не как жанр, а лишь в том смысле, что он не только выражает взаимоотношения человека с внешним явлением, но и — в отличие от обряда — выражает их в словесной форме, т. е. в известном высказывании или даже сюжетном повествовании. Природное или общественное явление эмоционально воспринимается и подается в этом высказывании как действие или состояние божества. При этом бог, возникающий по ходу осмысления явлений мира, для его творца — человека — был не фиктивным художественным образом, а реально, телесно мыслимым существом¹².

¹² Важно отметить, что понятия «анимизм» и «фетишизм» как определения первоначальных типов мировоззрения человека весьма неточны и скорее сбивают с толку, чем объясняют что-либо. Дело в том, что первобытные люди еще не дошли до «основного вопроса» философии — спора о примате материи над духом или духа над материей — по той причине, что они не додумались до такой величайшей абстракции, как дух. Всякое существо, действовавшее в сознании ли, в мифологии ли («сверхъестественное» — с нашей точки зрения, но вполне естественное — с точки зрения древних), представлялось не иначе, как вполне телесным; вместо того чтобы говорить об «одушевлении» предметов древними людьми, правильнее говорить об их «оживлении», но существо, управлявшее предметом, не было «душой, духом» (ánima — «душа») в философском смысле этого слова. Что касается «фетишизма», т. е. культового поклонения неодушевленным предметам, то это явление не имеет всеобщего значения, потому что каждый такой неодушевленный предмет — это не более как проявление одного вещественного звена семантического ассоциативного ряда, построенного в осмысление явлений мира, и отнюдь не специально свойственно какому-то одному определенному этапу в развитии человеческих мировоззрений. В любой современной религии сколько угодно фетишей.

Сложнее обстоит дело с «тотемизмом», т. е. с системой верований в родовых и племенных предков, которые могут являться в виде животных и — реже — растений и неодушевленных предметов, причем они мыслятся как активно действующие в пользу своих ныне живущих человеческих родичей. По-видимому, тотемизм в конечном счете отражает мифологическое осмысление условий для поддержания существования человеческих коллективов при охотничье-собираательском или также и скотоводческом хозяйстве; это осмысление шло по таким же самым семантическим рядам, что и в других мифах, но тотемические представления являют собой уже развившуюся, сложную систему; данные же, которые миссионеры и этнографы успели записать до окончательного распада первобытнообщинного строя, весьма неполны (ибо содержание магических верований обычно всячески оберегалось от непосвященных). Поэтому в настоящее время многое в тотемизме остается загадочным.

Мифы объясняют причины и происхождение и таких явлений, которые существуют и наблюдаются в повседневной трудовой практике людей и, казалось бы, сами по себе не требуют никаких мифологических толкований. Но *порождение* связано с *порождающимися* явлением крепкой ассоциативной связью, и познание его начала (так же как знание имени или обладание частицей объекта) казалось, по-видимому, приобретением сильнейшей власти над самим объектом. Отсюда надобность в мифах о происхождении мира, отделении неба от земли, мифах, осмысляющих «действия» солнца и луны, дождя и грома, зверей в лесу, земного плодородия; нередко в качестве творца или изобретателя важных явлений мира выступает мифологический персонаж — ловкач, обманщик и выдумщик (трикстер). Затем понадобились мифы о происхождении определенных обычаев, производственных навыков, заметных и важных мест — гор, озер, источников, рек, морей и т. п.

Весьма характерными и всегда считавшимися труднообъяснимыми являются мифы о периодической гибели и возрождении мира. Одним из наиболее распространенных по всему свету является предание о потопе: боги разгневались на людей либо за их нарушения божественных приказов, либо просто за поднятый на земле галдеж и решили залить весь мир водами мирового океана¹³. Однако пара людей все же рачением благосклонного божества спасается от общей смерти и зачинает новую жизнь на воссозданной земле. Иногда место потопа занимает всемирный пожар, или мор, или другое какое-нибудь бедствие, причем события приурочиваются то к мифическому прошлому, то к будущему или же и к тому, и к другому; впоследствии возникают концепции сменяющих друг друга «мировых эр» и множественных миров — концепции, смыкающиеся с социальным мифом о будущем спасителе мира — от гибели, а людей — от их горькой судьбы в жизни.

Отметим, что хотя жизнь первобытных божеств должна была быть, очевидно, гораздо продолжительней человеческой,

¹³ Надо сказать, что концепция мирового пресноводного океана, окружающего обитаемый мир (расположенный между небосводом и землей) со всех сторон — с боков, сверху и снизу, — вообще очень распространена во всех мифологиях человечества: она легко объясняла, почему с неба льется дождь, а из-под земли выступают ключи, ручьи и колодезная вода. Такую воду нужно добыть, преодолев препятствия: например, победив змея, который охраняет воду. Напомним, что вода входит в семантический ряд не только зачатия, но и смерти.

но и они были телесны, и поэтому и среди божеств одно поколение могло сменяться другим. Отсюда повсеместное представление о «старших» и «младших» богах, так же как и о «прежних» и «нынешних» людях; люди и боги прежних поколений представлялись более могучими.

Другая группа мифов — о смерти. Естественно, что понятие полного небытия — это такая разреженная абстракция, которую не мог никоим образом представить себе первобытный человек. Поэтому смерть для первобытного человека никогда не небытие, а всегда инобытие. Так и погибшие боги старшего поколения не исчезли, а где-то существуют, но не действуют (например, кастрированные, как греческий «старший» бог неба Уран). Но отсюда же следует и другое: всякое инобытие есть смерть и рождение в ином месте или в ином облике.

В жизни человека — три главных перехода: из инобытия в жизнь, из детства в зрелость, из жизни в инобытие. С каждым переходом связаны важнейшие обряды и мифы, но важнейший переход — второй, когда человек становится полноправным членом своей общины и приобретает право на участие в ее коллективном опыте и в ее тайнах. Когда мальчик становится воином, а девочка — женщиной, готовой к совершению брачных обязанностей, и когда тот и другая, каждый по-своему, впервые посвящаются в мифы и обычаи своего племени, они прежде всего подвергаются испытанию в стойкости и мужестве, нужных для взрослого члена общины, — огнем, оружием и голодом. Этот «обряд инициации» есть тоже смерть и рождение: смерть ребенка и рождение его для иного бытия в качестве мужчины (или женщины); не удивительно, что тысячи мифов оказываются сплетенными с этим стержневым мифом о ритуальной смерти и новом рождении, о том, как «во время оно» предок-предшественник нынешних юношей подвергся испытанию трудными и опасными задачами, путешествием в далекие темные леса и горы или в самую преисподнюю¹⁴. Но миф отнюдь не «история», хотя бы и воображаемая, мнимая. Хотя фабула мифа может быть отнесена «во время оно», «в начало времен», но эта «хронологическая» привязка мифа иллюзорна. Последствия этого события длятся, и в некотором смысле длит-

¹⁴ С этими мифами не следует смешивать *эпические легенды*, где исконный мифологический материал причудливо компонуется с квази-историческими воспоминаниями народа, причем обычно вокруг одного персонажа происходит «конденсация» разновременных событий, из которых иные в действительности отстояли друг от друга на столетия.

ся и само событие. «В начале времен» осмысливаемое явление произошло лишь *впервые*, происходит же оно *все время* или — в известных случаях («природные» мифы) — каждый год: посколькy миф — это осмысление такого современного человеку явления, постольку действие мифа происходит и сейчас.

Раз миф не история, а повествование о некотором актуальном действии или событии, то он может связываться с магическим действием — обрядом (ритуалом), также повторяющим это «прадействие». Миф часто даже не может рассказываться без сопровождающего обряда, или сама его рецитация есть обряд. Естественно, что некоторые ритуалы необходимо повторять периодически, например ежегодно, — таковы обряд «священного брака» вождя общины с богиней или жрицы, представляющей общину, с богом (вернее, с магическими заместителями), обряд «оживления», «возрождения сил» вождя — эти ритуалы ассоциативно-семантически связаны с периодическим возрождением плодородия полей общины и т. п. Участие в обряде, участие в восприятии излагаемого мифа есть сопереживание событиям мифа как продолжающим свершаться.

Коль скоро миф, во-первых, хронологически не привязан, а во-вторых, представляет собой не повествование о каком-то, хотя бы квазиисторическом, событии, но лишь вневременное чувственно-наглядное истолкование некоего факта или события нынешнего мира, он, миф, не боится того, что с точки зрения рационалистической логики представлялось бы противоречием.

Прекрасный пример приводит ниже египтолог Р. Антес, рассказывая о египетских мифологических представлениях, осмысляющих, что такое небо: небо — это великая корова, и ее четыре ноги — это четыре стороны света; небо — это богиня Нут, поднятая богом Шу из объятий ее возлюбленного, бога земли Геба; небо — это река, по которой плывут с востока на запад ладьи солнца, луны и звезд. И все это одновременно, причем не только в перечислениях, содержащихся в религиозных гимнах и заклинаниях погребального ритуала (Тексты пирамид), но и на одном и том же изображении¹⁵. Но тут не только нет противоречия, но напротив: чем больше метафор, выделяющих

¹⁵ Можно допустить, что перед нами не один миф, а искусственный свод нескольких. Однако это дела не меняет, напротив, это означало бы лишь, что «противоречия» (с нашей точки зрения) ничуть не волновали не только творцов мифа, но и составлявшего свод относительно позднего мифографа.

главные признаки явления, тем это явление выступает четче и понятнее. Возьмем аналогию древнему мифотворческому семантическому ряду в виде классического примера поэтических метафор из литературы нового времени: у Пушкина «...пчела из кельи восковой /летит за данью полевой...»

Раскрывая эти метафоры, мы можем выразиться так: «пчела подобна монахине тем, что она живет в темных и замкнутых восковых сотах улья, как монахиня в келье; пчела подобна сборщику налогов или дружиннику тем, что она собирает нектар — достояние цветов, как дружинник забирает дань с подданных царя или царицы». То обстоятельство, что монахиня нисколько не похожа на сборщика налогов, не обедняет своей противоречивостью образ пчелы, а обогащает его, делает его более разносторонним. Точно так же небо — корова, небо — возлюбленная земли и небо — река не противоречат друг другу, а в плане мифологическом только обогащают осмысление образа неба. И делу, оказывается, не мешает даже то, что и Нут, и корова должны мыслиться вполне телесно и получать реальные жертвоприношения.

Именно потому, что миф вне времени и вне ограничений, налагаемых логикой (поскольку он не логически-рационален, а образно-эмоционален), миф для того, кто в него верит, — это правда, а «сказка — ложь», хотя бы и был в ней «намек — добрым молодцам урок». На такое различие мифа и сказочного немифологического сюжета не раз обращали внимание этнографы. Миф — *правда*, потому что он — осмысление реально данной и сейчас длящейся действительности, принятое многими поколениями людей до нас. Сюжет сказки не мифического содержания — занятный, хотя, быть может, и поучительный *вымысел*.

Безразличие носителей мифа к тому, что для нас есть логические противоречия, порождало в древности полную терпимость к параллельно существовавшим культам, казалось бы взаимно друг друга совершенно исключаящим — скажем, к культам десятков разных божеств — творцов мира. Всякий миф, в который мы специально и традиционно не посвящены, — «не нашего ума дело»; такова была установка первобытности и ранней древности в религиозных вопросах; она еще очень отчетлива, например, у греческого историка V в. до н. э. Геродота.

Сравнительное изучение мифов разных народов быстро показало, что весьма сходные мифы часто существуют в самых

различных частях мира. Тем не менее, несмотря на широчайшую распространенность некоторых мифических сюжетов, общими для всего человечества являются все же не отдельные сюжеты, а *принципы мифотворчества*. То или иное конкретное осмысление того или иного явления природы или общества сначала зависело от конкретных природных, хозяйственных и исторических условий и уровня социального развития, при котором жили данные племена; ясно, например, что не требовалось ни осмысления орошения земли дождем там, где не выпадало дождей, ни осмысления разлива рек как причины плодородия там, где реки не разливались; поэтому в мифе могли быть заложены черты той природной и общественной среды, в которой он впервые родился, и часто можно проследить несколько разновременных слоев в мифотворчестве одного народа. Однако помимо того отдельные мифологические сюжеты могли и перениматься одним народом у другого, — правда, вероятно, только в тех случаях, когда заимствованный миф получал осмысленное место в жизни и мировоззрении воспринимающего народа в соответствии с его конкретными условиями и достигнутым им уровнем развития. Но причины, по которым вообще должны были складываться мифы, сохранялись, и соответственно были одинаковы по своей сущности и описанные нами выше принципы мифотворчества.

В наше время миф, как всякий сюжет, может быть объектом изучения фольклориста. Изучать его можно с разных сторон: со стороны его композиционной структуры («морфологии»), путей и времени распространения, зависимости от жизненных условий народа-мифотворца. Но миф далеко не синоним фольклорного сюжета: в фольклоре — в эпосе, в сказке, в народной песне, в заговоре, в заклинании, в прибаутке, в пословице — живет и развивается по своим аналогичным законам множество и других сюжетов помимо мифологических.

Миф (как и обряд, и вообще магия) возможен, как мы видели, и вне институционализованного культа. Тем не менее всякий мифологический сюжет противостоит немифологическому, как «священный» — «светскому» (или, что для первобытной эпохи то же самое, — как посвященный практически не познанному, в противоположность практически освоенному). И в любом случае, как мы уже знаем, миф — это дело веры, потому что он *не может быть логически проверен*. Проверка может быть дана только практикой, а выводы из практики от-

дельных людей (пока накопление познания не достигнет некоего критического предела) не могут сами по себе пробиться через коллективный опыт, поскольку тот опять-таки дан именно в *мифе*. Пока дело обстоит таким образом, миф — хотя бы и положенный в основу культа — не представляет собой некоего «дурмана для народа», ибо он вовсе еще не противостоит какому-то иному, более совершенному, не мифологическому, а научному осмыслению мира.

Даже когда мы от первобытности переходим к раннеклассовому обществу, религиозные культы вместе с мифами хотя и утверждают возникший государственный (а тем самым и социальный) строй, но утверждают его *для «своих»*, для членов своей общины, которых объединяет против чужаков в первую очередь именно культ своих, общинных божеств. Такой культ не направлен специфически против угнетаемых: рабов долго еще заставляют работать прямым насилием, а не идеологическими уговорами.

Следует обратить внимание еще на один момент. В советской науке считается общепризнанным, что в каждую данную эпоху прогрессивным является то, что способствует развитию производительных сил, и в частности тех производственных отношений, которые соответствуют наивысшему на данном этапе возможному развитию производительных сил. Поэтому не приходится сомневаться, что на заре классового общества, когда рабовладение было на подъеме, было передовым, открывало больше возможности для развития производительных сил, прогрессивным с этой точки зрения было то, что *содействовало развитию рабства* как нового, более совершенного по сравнению с первобытностью способа производства. Лишь на этапе упадка древнего общества какие-то слои общества могли начать думать о возможности некоторых новых общественных порядков, отличных от рабовладения и всего, что с ним было связано. В начальные же периоды древности не могло быть иной альтернативы рабовладельческому способу производства и его идеологии, кроме стремления к мнимому «золотому веку», будто бы лежавшему позади, а на самом деле — к первобытности¹⁶. Поэтому в древности чем более «народным» было то или

¹⁶ Даже когда объективно то или иное движение влекло вперед к новому, субъективно оно считало себя борющимся за более древние и тем самым более справедливые, «не искаженные» злом, порядки (см., например, библейских «пророков»).

иное идейное течение, тем более в нем было мифа и магии и тем менее философии и науки, и тем более оно тянуло общество назад.

Но если миф нельзя было опровергнуть опытом, потому что коллективный опыт был заложен в самом мифе, то как же был найден выход из этого порочного круга? Каково отношение мифологического и научного, мифологического и художественного осмысления мира? Где кончается осмысление общего через отдельное в мифе и начинается осмысление общего через отдельное в искусстве (и через абстрактное в науке)? До какой поры продолжал действовать механизм мифотворчества, в частности в более развитых религиях исторической поры или и за их пределами? Могут ли создаваться мифы в наше время и каково будет их значение? Таковы примерно были вопросы, заданные мне первыми читателями изложенного выше очерка. На них я попытаюсь ответить в следующей главке введения к книге.

III

Параллельно осмыслению мира через мифотворчество шел извечный процесс разработки понятийного аппарата. Это требовало постепенного совершенствования языковых средств для выражения общих и отвлеченных понятий. Создание терминов для понятий собственно абстрактных, но в то же время достаточно дифференцированных, чтобы они явились надлежащим инструментом для логической, объективной, неэмоциональной мыслительной работы, было делом очень длительным. Так, еще в III в. до н. э. в «премудрости» Книги Экклесиаст различаются только прилагательные *tôb* и *rā'*, там где мы различали бы, с одной стороны, такие понятия, как «хороший», «добрый», «благой», «счастливый», «приятный», «удачный» и многие другие, а с другой — такие понятия, как «дурной», «злой», «больной», «неприятный», «тяжкий», «злобный», «несчастливый» и т. д. Еще первые греческие философы VI—V вв. до н. э. излагали свои мысли не столько логически, сколько с помощью тропов — главным образом метафор (например, у Гераклита: миропорядок — это «вечно живущий огонь, мерами вспыхивающий и мерами гасимый», «раздор есть отец всего, царь всего», «все течет, все меняется, на вступающего в те же реки натекают все разные и разные воды»). Кстати говоря, некоторые из этих философских формул-метафор (как, на-

пример, мысль Фалеса о создании мира из воды) имеют еще явно мифологическое и к тому же, видимо, восточное происхождение.

Именно по мере постепенной разработки общих понятий стало возможно формулировать обобщения и не прибегая к семантическим рядам и тропам. Стало возможным проверять непротиворечивость утверждений и умозаключений с помощью языковых и логических средств, дававших возможность обобщать, минуя этап мифологических фигур и мотивов, построенных по семантическим рядам. Миф стал вступать в противоречие с рационально-логическими общими понятиями. Начался медленный и неизбежный процесс сужения сферы функционирования мифотворчества.

Одновременно с выработкой приемов обобщения через общие понятия, для которых стали находить способы языкового выражения, шло разделение области познания на *познание самого объекта* и на *познание отношения к объекту* (что в мифотворчестве не расчленено).

Конкретные объекты общества и особенно природы стали уже на глазах письменной истории уходить из сферы действия мифотворческих процессов и делались достоянием рационалистического, логического мышления. Логическое мышление завоевывало прежде всего сферу практики. Когда-то, как полагает ряд советских ученых, практическая деятельность состояла лишь из интуитивного или условно-рефлекторного действия, а там, где требовалось хоть какое-то более «абстрактное» обобщение, прибегали к обобщениям образного, мифологического типа; но теперь действие стало основываться на обобщении, которое было построено в значительной мере на логическом рассуждении, истинность которого подлежала проверке практикой. Сейчас считается, что это только очень грубое приближение к модели того, что происходило на самом деле, и происходило все это весьма медленно.

Но нам сейчас важнее развитие не научного мышления, а мышления *художественного* — процесса, гораздо более близкого к мифотворчеству. Заметим для ясного понимания дальнейшего, что как нет двух истин, так нет и не может быть двух познаний одного и того же объекта, поэтому главная разница между научным и художественным познанием не столько в том, *как* они познают, сколько в том, *что* они познают. Мы можем условиться о том, что познание *свойств объекта* есть *наука*, а познание *нашего отношения к объекту* есть *искусство*. Отноше-

ние человека к объекту лишь в малой степени рационалистично; объект, вызывающий у нас нулевую эмоцию, может быть предметом лишь научного познания; во всех остальных случаях — когда объект вызывает у нас радость, привязанность, страх, гнев, презрение, наслаждение, отвращение — наше отношение к объекту эмоционально. Поэтому, когда мы говорим, что искусство познает наше отношение к объекту, имеется в виду, что *искусство познает эмоции, возникающие у нас по отношению к объектам реального мира*¹⁷. Произведение искусства умирает, когда перестает вызывать у нас эмоции, близкие к переживавшимся его творцом.

И тут лежит связующее звено между мифотворчеством и художественным творчеством «даже и до сего дня». Дело в том, что если для объективного познания явлений, т. е. вне нашего отношения к ним, и для передачи этого познания другим поколениям людей достаточно выработать адекватную языковую технику выражения абстрактных понятий, необходимых, чтобы обобщить частные впечатления от внешнего мира, то не так обстоит дело с познанием *эмоций*, возникающих *по поводу* явлений мира. Адекватных средств для логической передачи эмоций при помощи абстрактных понятий, к сожалению, не существует.

Английский физиолог Ч. С. Шеррингтон впервые сформулировал «принцип воронки», заключающийся в том, что количество поступающих в центральную нервную систему импульсов превосходит возможности качественно различных рефлекторных ответов. Каков результат действия «принципа воронки» на физиологию эстетической эмоциональной активности, было показано советскими учеными Л. С. Выготским и, более подробно, Л. С. Салямоном¹⁸: *количество поступающих в кору головного мозга сигналов превосходит возможность их полного словесного (и изобразительного) выражения*: это особенно касается эмоциональной информации, вовлекающей в действие сразу множество физиологических механизмов. И действительно, даже сейчас, когда абстрактные понятия во многих чело-

¹⁷ Разумеется, что и такая наука, как психология, познающая, между прочим, и человеческие эмоции, познает их объективно и бесстрастно, а не свое отношение к этому объекту.

¹⁸ Л. С. Салямон. О физиологии эмоционально-эстетических процессов. — «Содружество наук и тайны творчества». Под ред. Б. С. Мейлаха, М., 1968, с. 286 и сл.

веческих языках развиты до чрезвычайной тонкости, мы имеем всего полтора-два десятка словесных обозначений для разных цветов, хотя глаз способен различать в десять раз больше цветовых оттенков; поэтому при словесной передаче характера цвета приходится прибегать к непрямым, ассоциативным приемам («кирпичный цвет», «салатный цвет») ¹⁹. Однако следует учесть, что это лишь простейший случай, так как богатство эстетических и этических переживаний человека бесконечно больше простой цветовой информации и вызывает во много раз больше ассоциаций.

При таких обстоятельствах естественно и понятно, что художественное познание (искусство) должно пользоваться во многом теми же самыми приемами, какими пользовалось мифотворчество. Раз эмоции принципиально невозможно выразить (словесно или изобразительно) путем их обобщения в абстрактных *понятиях*, то на долю искусства, как и на долю мифотворчества, остается *передать обобщения ассоциативно через отдельное* (а именно через то, что в данной обстановке и в данной культурной эпохе рассматривается как типичное). Однако не следует забывать, что это «отдельное» не есть единичное, а есть художественный образ с огромным числом эмоциональных ассоциаций. Поэтому, как говорит Л. С. Салямон, художественный образ «восполняет ограниченные возможности протоколно-рациональных форм сообщения и вызывает соответствующий или близкий эмоциональный резонанс у другого лица». Раз дело идет об эмоциональных ассоциациях внеиндивидуального значения, то понятно, что здесь могут и должны сохраняться семантические ряды, принимающие теперь характер поэтических тропов, т. е. приемов применения слова не в его основном, прямом значении, а с сознательной целью выделить какие-либо признаки или эмоциональные ассоциации либо самого понятия, которое обычно выражает данное слово, либо понятий, выражаемых всем контекстом. Например: «„Все мое“, — сказал булат» — метонимия части вместо целого («булат — меч — вооруженная сила»), обобщающая понятие вооруженного насилия через более конкретное понятие с конкретно-чувственными ассоциациями (пример взят у Б. В. Томашевского). От мифов и ритуалов искусство унаследовало и другие

¹⁹ Этому не противоречит то, что мы можем объективно (не эмоционально) различать и такие предметы и понятия, которые органы чувств вовсе не воспринимают (скажем, элементарные частицы).

приемы воздействия на эмоциональную сферу человека: ритмику и гармонию²⁰ как выражение осознания единства и закономерности мира; сопереживание, эмоциональное единство творящего (и воспринимающего творчество) с его объектом. Однако, в отличие от мифотворчества, художественное творчество нормально не порывает с законами логики, и троп ясно воспринимается не как сама действительность, а как прием ее выявления.

Из-за коренной связи с мифотворчеством художественное творчество (т. е. разные способы познания нашего отношения к миру) долго продолжали относить не к «светской», а к «священной» сфере мира явлений; когда поэзия называлась «божественной речью», это не было просто красивым словом: возможно, что предполагалось вполне *реальное, материальное* воздействие образа на изображаемое, и художественного (особенно ритмического) слова — на действующий механизм миропорядка. Во всяком случае, представление о поэзии как о божественном (или шаманском) даре было распространено едва ли не у всех народов мира.

Появление двух видов познания — научного и художественного, с его двумя объектами — *миром* явлений и *отношением* человека к миру явлений, не означало прекращения одновременно существования и мифотворчества, потому что полоса непознанных явлений все еще оставалась чрезвычайно широкой. Однако уже с самого начала исторического периода наблюдается сложное переплетение религиозно-магических и собственно художественно-эстетических приемов воздействия на человека. В течение длительного периода времени религиозно-магическое начало можно отделить от эстетического только по тому признаку, что первое призвано воздействовать на мифический персонаж (божество), а второе — на человека; однако, разумеется, и с религиозной точки зрения необходимо, чтобы сам человек, участвующий в культе, находился под эмоциональным воздействием, а поэтому в исторически засвидетельствованных религиях наряду с магическим и магико-экстатическим элементом всегда присутствует и элемент художественный.

²⁰ Гармония здесь понимается в широком смысле как всякое структурное упорядочение объекта, например композиция; она противопоставляется эмоционально не освоенному, угрожающему или отталкивающему хаосу мира.

Надо напомнить, что вплоть до поздней древности иных мировоззрений, кроме религиозных, практически не существовало; нерелигиозные течения греческой и восточной философии возникают лишь на третьем — четвертом тысячелетии существования классового общества и государства, но и тогда имеют численно весьма небольшой круг приверженцев. Поэтому и в отношении любого раннего памятника искусства мы не можем ставить вопрос: «религиозный или нерелигиозный», но только: «используемый в культе или не используемый в культе». Ясно, что в обоих случаях мифология является источником сюжетов и поэтических тропов. Наиболее характерна в этом отношении греческая мифология: все мифы греков²¹, дошедшие до нас, переданы нам не через религиозную античную традицию, от которой сохранилось мало следов, а через художественную: через гомеровские поэмы, через Гесиода, греческих трагиков, Горация, Вергилия, Овидия и т. п., причем в отношении более поздних из этих авторов можно весьма сомневаться, верили ли они сами в собственных мифологических персонажей. Изложенные в художественной форме эпоса, трагедии, стихотворных посланий и т. п., мифологические сюжеты оказываются подчиненными задачам собственно художественного творчества. Часто (например, уже в вавилонском «Эпосе о Гильгамеше», восходящем к третьему — второму тысячелетиям до н. э.) можно заметить, что древние мифологические сюжеты фрагментируются и их отдельные мотивы вставляются в общее художественное повествование с определенной эстетической или идейной целью, уже почти ничего не имеющей общего с первоначальными явлениями, которые данный миф осмыслил. Следует иметь в виду, что, пока искусство (изобразительное и словесное) было одним из видов наследственного ремесла, сохранение готовых сюжетов, мотивов, постоянных оборотов и эпитетов было абсолютно необходимо художнику — для запоминания того, что ему еще предстояло передать, и для облегчения импровизации, а зрителям или слушателям — для сопереживания. У последних ритмические повторы вызвали экзотические эмоциональные состояния. Выдумывание сюжета появилось в словесном искусстве поздно, а в изобразительном —

²¹ И римлян: дошедшие до нас через римских авторов мифологические образы и сюжеты почти полностью греческие и отличаются лишь тем, что греческие имена божеств заменены на отождествленные с ними латинские. О древнейшей собственно римской мифологии, по-видимому довольно бедной и примитивной, мы почти ничего не знаем.

еще позднее; для зрителя и слушателя было важнее не *что*, а *как* изображалось, важнее не неожиданность, а узнавание, и творческий талант художника или поэта заключался не так в изображении нового, как в умении оперировать готовыми приемами, мотивами и сюжетами, в большинстве своем заданными мифологией, но и в историческое время иной раз складывавшимися заново — тоже по семантическим рядам²².

Происходившее отделение художественного творчества от научного познания при том, что между ними находилась религиозно-мифологическая сфера, к которой относилось непознанное (или же то, что человек страшился познать, например, необратимость смерти), естественно, приводило к взаимодействию этих трех сфер. Так, в историческую эпоху мы можем наблюдать влияние научного познания не только на искусство, но и на само религиозное мифотворчество — и наоборот!

Первобытный человек удовлетворялся убеждением в том, что божества сильнее его, и, видимо, принимал мир таким, каков он есть, с добром и злом. Логическая мысль начала искать в этом мире гармонию, и при этом человек никак не мог примириться с тем, что гармонии может и не быть, а если она есть, то может и не иметь никакого отношения к его судьбам. Поиски добра иногда происходили и помимо обращения к области «священного» и к миру мифологических персонажей (даже если бытие их и не отрицалось, как не отрицали их Сократ и Будда); но чаще делались попытки найти добро именно в мифическом персонаже — в одном каком-либо, в едином, или в верховном божестве. Если для «первичных», «естественных» первобытных культов нравственным было то, что непосредственно соответствовало нуждам общины и не нарушало магических запретов, то во «вторичные» религии поздней древности (буддизм, зороастризм, иудаизм, христианство, манихейство, мусульманство) вносилось начало нравственности общечеловеческой. Исторически это было обусловлено поисками гармонии мира людьми древнего общества, построенного на противоречиях и угнетении. Но в то же время это стало возможным в результате взаимного влияния логического и эмоционального типов познания мира. Этот этический характер поздних, «вто-

²² Такова манера шумерских скульпторов придавать изображаемому гигантские глаза и уши, метонимически раскрывая его мудрость и проникаемость. Этим же нередко объясняется диспропорциональность фигур в иконописи: бес или змей изображаются меньше святого или архангела.

ричных» «мировых» религий был закреплён догмами, способными идейно воздействовать на людей, которых уже невозможно было держать в прямом палочном угнетении без угрозы самому существованию тогдашнего общества. Если раньше миф нисколько не боялся противоречий, то теперь, с появлением философии, т. е. теоретического познания, использовавшего не мнимо, а подлинно логические средства, противоречия начинают тревожить религиозные умы, и поэтому в религии начинается преследование инаковерующих — явление, с которым совершенно не были знакомы культы первобытности и ранней древности. Такое преследование в новой социальной обстановке становится необходимым условием господства всякой религиозной идеологии, принявшей официальный характер.

В этих поздних, «вторичных» религиях вырабатывается своя мифология — тоже за счёт эмоционального осмысления непознанного: но теперь — несмотря на сохранение и тут логических противоречий вроде *единого Бога Троицы* или непорочного зачатия — сами мифы создаются по квазилогическим законам и семантические ряды играют гораздо меньшую роль (ср., однако, пресуществление хлеба и вина в плоть и кровь Христову и причащение человека божеству). Большую роль начинает играть мифологизация подлинных событий религиозного прошлого.

Надо заметить, что к этому времени логическое познание успело завоевать привычный авторитет даже в вопросах, довольно далеких от повседневной практической деятельности, и религии приходилось отстаивать право на противоречия логики при осмыслении миропорядка. Тертуллиановское «нужно верить, потому что нужно признать чудесным» (*credendum quia mirandum*), означает утверждение права на мифотворчество в сфере непознанного²³.

Мифологии «второго порядка» в настоящую книгу не вошли — исключение составляет иранский зороастризм, пожалуй наиболее архаичная из догматических религий.

²³ Часто цитируемого выражения «верю, потому что абсурдно», нет ни у Тертуллиана, ни у Августина, которому его тоже приписывают; оно, по-видимому, восходит к Малебраншу (1638—1715), младшему современнику Декарта; он формулирует его иначе: *credibile quia ineptum est* — «достойно веры, ибо нелепо». Но это уже не столько апология невежества, как обычно считается, сколько вопль отчаяния мифотворцев перед лицом логики (если не было бы нелепо, не нужно было бы веры, достаточно было бы и разума).

Однако и в историческую эпоху миф и мифотворчество не только продолжают жить, но и действуют даже далеко за пределами религии. Мифотворчество проникает и в самую науку, способствуя созданию непроверенных или не поддающихся проверке лженаучных теорий; но гораздо шире мифотворчество влияет на сферу повседневной, практической жизни человека, которую мы привыкли считать областью рационального, областью здравого смысла, хотя она далеко не во всем и не всегда рациональна.

В эпоху первобытности мифотворчество было донаучным, поневоле искаженным, быть может поэтическим, но чаще всего совершенно ошибочным переживанием явлений мира. Это объяснялось простительным невежеством древнего человека, с его скудной трудовой практикой, с его поверхностным и главным образом пассивным соприкосновением с силами природы, истинные закономерности которых он не имел средств установить и при этом не мог проверить правильность своих мыслей практикой. В историческую эпоху мифотворчество может являться результатом невежества непростительного — принятия на веру того, на что уже имеются средства проверки, — или, хуже того, результатом сознательного введения в заблуждение.

Такое «третичное» мифотворчество остается возможным потому, что в повседневном быту и человек исторической эпохи далеко не всегда мыслит логическими общими категориями, нередко дает себя увлечь необоснованным эмоциям. Подобное мифотворчество в повседневной жизни может быть прослежено от эпохи древности, сквозь средневековье и вплоть до нашего времени как могущественное средство политического и даже социально-экономического воздействия на людей. В значительной мере и сейчас на таких «третичных» мифах держится живая реклама — предметов производства или лиц (актеров, политических деятелей — так называемое «создание образа» — image) — и такая же пропаганда, в частности расистская и националистическая. Мое поколение хорошо помнит броские лозунги фашистской пропаганды, все эти «мифы XX века», по выражению одного из идеологов фашизма, Альфреда Розенберга: «все славяне (или любая другая группа людей) — нелюди», «все евреи — коммунисты и агенты мирового капитализма», «все немцы — люди аккуратные и творческие» и т. п. Все это — «третичное» мифотворчество, угрожающее определенным низким эмоциям; к сожалению, и такие «мифы», т. е. стереотипное мышление пустопорожними или злыми ло-

зунгами и клише, оказываются тоже весьма живучими, не смотря на их вполне точно доказуемую ошибочность. При всей их живучести такие мифы обречены, хотя многие из них вряд ли успеют исчезнуть на наших глазах: сфера непознанного все сужается, но трудность в том, что познанное учеными настолько обильно и сложно, что их аргументы и выводы трудно довести до понимания масс, и потому относительное невежество неспециалистов не всегда уменьшается с ходом развития науки и поле для оболванивания народа через школу и средства массовой информации остается достаточно широким.

По мере того как сначала для специалистов, а потом, хотя и медленнее, и для остального человечества сужается полоса непознанного, религиозно-этические догмы не выдерживают натиска логической критики, религия вместе со «вторичной» мифологией неизбежно должна сдавать позиции — не только науке, но и искусству, поскольку этика находится не столько в рационально-логической, сколько в эмоциональной сфере. Ту же судьбу хотелось бы предвидеть и для «третичной» мифологии.

В западной литературе сейчас нередко ставится вопрос: не следует ли в нынешнюю эпоху торжества практицизма и головокружительного технологического прогресса заняться созданием новой мифологии, чтобы дать жизни человека нравственное и эмоциональное содержание? Ответ на это, конечно, — нет, не следует²⁴; вера в миф на нынешней ступени развития обернется простым невежеством, а что касается мифотворчества «второго», «третьего», и, пожалуй, даже «четвертого» сорта, то его человечество имело предостаточно. Нравственное же и эмоциональное содержание жизни человеку вполне способно дать искусство, если оно будет понимать, что оно есть познание отношения между человеком и миром явлений и потому руководство к жизни человека, а не будет само сводить себя до уровня бессодержательного кривляния или беспринципного угождения низменным инстинктам.

Именно искусство донесло до нас в самом чистом виде все то действительно ценное, что было в древнем мифотворчестве. Мифотворчество было ложно, потому что в распоряжении человека не было средств познать истинное в отличие от неистинного; оно ложно, когда стремится подменить объективное,

²⁴ Хотелось бы ответить, что «мифы не создаются искусственно»; к сожалению, практика нашего столетия показывает, что это не так.

научное познание; но выработанные мифотворчеством средства воздействия на эмоции, на «душу» человека — единственные нам доступные, а возможность возникновения ложных эмоциональных ассоциаций компенсируется в искусстве влиянием, которое на него оказывает проверка логическим познанием.

Художественное творчество во все времена воздействовало на человека главным образом эмоционально, с помощью тех приемов мышления и чувствования, которые известны и в мифотворчестве. Приемы эти могут передать относительную истину испытываемых человеком чувств и эмоциональных ассоциаций; семантические ряды теперь превращаются в сознательные приемы поэтики — тропы (причем метафора сознательно отличается от метонимий, а в последних ясно ощущается их рациональная, логическая основа), и в то же время происходит воздействие на читателя и с помощью доводов логики, анализа объективных фактов.

Сейчас мы говорили о преемственности искусства от мифотворчества. Но, как известно, — и с этого мы начали выше — в произведениях европейского искусства долгое время жили, в виде сюжетов, мотивов, образов и тропов, *сами древние* (античные и библейские) мифы, созданные тысячелетия тому назад и уже потерявшие всякое значение, кроме эстетического.

Повествовательные — в том числе и мифологические — сюжеты народов мира учтены, классифицированы и перенумерованы в каталогах А. Аарне — Н. П. Андреева, Стита Томпсона и др. Большинство фольклорных сюжетов оказывается построенным по древним законам мифотворчества, независимо от того, действительно ли каждый из них является развитием первобытного мифа. Особенно поучительно сопоставление вариантов одного и того же сюжета мифологического происхождения. Такие варианты обычно лежат в пределах какого-нибудь одного семантического ряда. Но не все фольклорные сюжеты восходят к мифам; иногда они представляют собой вторичное «осмысление» мифов или переложение обрядов или просто носят развлекательный характер. Регистрация во времени и картографирование распространенности сказочных сюжетов немало дают для истории мифотворчества и культуры: сюжеты где-то рождаются, движутся, где-то живут.

Мифологические сюжеты использовались в самых различных жанрах древней литературы, а еще позже — литературы средневековой и новой. Многие мифы, преобразованные искус-

ством, стали частью культурного наследия современного человечества — так же как само искусство несет в себе лучшее из того, что создал человек в первобытную пору для осознания своего места в мире и среди себе подобных.

IV

Общепринятой теории мифа до сих пор нет; поэтому ниже мы дадим обзор выдвигавшихся теорий; изложенная нами выше — только одна из них.

Античные мыслители эпохи расцвета Греции и Рима первыми попытались оценить значение мифологии; их очень упрощенные объяснения продержались вплоть до XVIII в. Все их можно свести к нескольким видам: по одному объяснению, мифы представляют собой аллегории и символы природных и нравственных явлений; по другому, это произвольные выдумки поэтов или даже результат сознательного обмана со стороны жрецов; по третьему, мифы — это истории вовсе не божеств, а выдающихся людей глубокой древности, впоследствии обожествленных (эвгемеризм)²⁵. Так или иначе, народные мифы в их традиционном виде отвергали почти все античные философы; одни давали возникновению явлений мира материалистическое объяснение, другие признавали некое духовное начало или же начала, существующие где-то *за* материальным миром, либо безразличные к людям, либо вмешивающиеся в их дела, — но ясно, что в любом случае традиционные мифы, мифы-повести к этим началам относиться не могли.

Христианство вначале объявило богов античной мифологии злыми демонами, противостоящими истинному (и якобы первоначально общему для всего человечества) Богу, но с отрицанием веры в античных богов мифы о них, особенно со времен Возрождения, стали неисчерпаемым кладом поэтических сюжетов для стихов, поэм и картин; знание античной мифологии стало входить в обязательный круг сведений, необходимых для образованного человека Европы. Это знание безболезненно сосуществовало параллельно христианской религии, имевшей собственные мифы. Христианские мифы, в отличие от античных, являлись предметом веры.

Рационализм XVIII в. не создал почти ничего нового в истолковании проблемы мифов. Однако Фонтенель впервые в

²⁵ Эта концепция мифов называется так по имени выдвинувшего его античного мыслителя Эвгемера.

1752 г. указал на типологическое сходство мифов античности с мифами племен, живших еще в его время в условиях первобытности, а Дж. Вико еще раньше полагал, что мифы складываются как игра фантазии, вызванная интуитивным ощущением присутствия божеств и страха перед ними в связи с мощными и непостижимыми явлениями природы; ему же принадлежит мысль о том, что различного рода мифы возникают на различных уровнях общественного развития. Английский философ Д. Юм (1757) предположил, что человеческие страхи и надежды заставляли людей персонифицировать закономерности природных явлений, поскольку древние рассматривали природу по своему образу и подобию как наделенную чувствами и страстями, а затем — и телом. Однако эта идея соединяется у Юма с эвгемеризмом и аллегорическими толкованиями мифов.

Еще в 1760-е годы Винкельман учил, что сама красота греческого искусства, достигаемая не иначе, как путем очищения души, свидетельствует о том, что воплощавшиеся в нем мифы — не бессмыслица, а нечто великое, некое откровение величайших художников древности. К 1770—1780 гг. относится творчество Гердера, отождествлявшего мифотворчество с поэзией и самый источник человеческой культуры искавшего в народной поэзии всех стран; даже язык для Гердера пронизан мифологическими образами: чтобы понять мифологию древних, надо понять их душу, их способ чувствования и понимания. Вслед за Гердером и его последователями для поэтов — Гёте и Шиллера, Гёльдерлина, Китса — мир античности был миром поэзии, поэтических образов, воплощавшихся в греческих мифах; многие поэты-романтики пошли за Гердером и дальше, черпая источники поэзии в мифологических преданиях древности собственных народов.

Эпоха романтизма, порожденная разочарованием во французской буржуазной революции и подготовившем его «веке разума», искала в мифах более глубоких истин, чем те, которые может дать философия.

Для подлинно научного понимания мифов большую роль сыграл Х. Г. Гейне (1729—1812), писавший почти одновременно с Гердером. Согласно его учению, мифы — это попытки осмысления мироздания: «Основой всей мифологии является незнание причин явлений». Но в эпоху первобытности человек не умел пользоваться абстрактными понятиями, а необъяснимые и поражающие явления природы вызывали в нем изумление и религиозное благоговение; под влиянием аффекта ра-

зыгрывалась сила воображения, превращавшая объективно воспринимаемое в фантастические образы. Эти образы могли быть выражены только в образной же, чувственно воспринимаемой словесной оболочке; понятие «явиться причиной» могло быть выражено только через образ «творения», а творение предполагает и «творца». Все это очень близко ко многим идеям, имеющим распространение и в наше время. Однако Х. Г. Гейне не выводит идею божества из творения как метафоры причинно-следственной связи, а предполагает изначальное наличие этой недоступной словесному выражению идеи в душе человека. При этом он предупреждал, что нам недоступно познание мифотворчества в его первичной форме: в создании отдельных мифов большую роль должны были играть случайные ассоциации идей; позже в их дальнейшем сложении и развитии играло роль свободное воображение поэтов, захватывавших своим творчеством умы и чувства народов. В то же время Х. Г. Гейне считал возможным изучение постепенного географического распространения мифов.

Следуя за Гердером и Х. Г. Гейне, в идеях которых содержалось немало здравого, романтики начала XIX в. строили, однако, в высшей степени умозрительные, не основанные на изучении фактов концепции мифа. Так, И. Геррес и Ф. Крэйцер клали в основу толкования мифов европейских народов недавно открытые тогда Западом ведические мифы Индии; Индия в то время рассматривалась как прародина всех индоевропейцев. Важнее была работа других романтиков — В. Гримма (1786—1859) и Я. Гримма (1785—1863), которые занялись методическим собиранием мифологического и сказочного материала (прежде всего древнегерманского) и впервые показали, что ключ к изучению мифотворчества лежит в понимании народного творчества всех народов вообще. Я. Гримм, один из основателей сравнительного индоевропейского языкознания, надеялся создать и сравнительную индоевропейскую мифологию. Ему казалось при этом, что за многообразием мифов, обусловленным множеством конкретных естественных, нравственных и эстетических факторов, должна открыться явленная первым людям идея единого Божества. Гриммы и их «мифологическая школа» оказали глубочайшее воздействие на науку XIX в., в том числе и в России (А. Н. Афанасьев, Ф. И. Буслаев).

От увлечений романтиков к более трезвому взгляду, близкому к воззрениям Х. Г. Гейне, еще до работ Я. Гримма при-

зывал К. О. Мюллер (1825). Он отверг необоснованную мысль об индийском прототипе всей европейской мифологии и представление о мифах как о великой древней жреческой премудрости. Для него мифы были созданием самих народов, неизбежным для известной ступени развития. Они выражали в них в чувственной форме свой опыт познания вселенной, природы и истории; при этом мифы классической древности далеко не первоначальны, а являются результатом тысячелетней переработки древнейших мифов сначала устной традицией (включая смешения, новообразования, утери частей предания), а затем индивидуальными поэтами и историками. Поэтому постижению смысла мифов должно предшествовать долгое и кропотливое изучение исторической жизни и изменения каждого отдельного мифа во времени и в пространстве.

Развитие науки XIX в. после романтиков проходило в основном под знаком вульгарного материализма, сочетавшегося с рецидивами романтического идеализма. После Гердера и Гримма европейская наука собрала большой новый материал, прежде всего по европейскому (германскому, славянскому, кельтскому) сказочному и песенному фольклору, но теоретические толкования мифов оставались в эту эпоху в высшей степени умозрительными и поэтому сейчас представляют мало интереса. Пока этнографы с конца XIX в. не стали публиковать подлинный материал мифов тех племен, которые еще и в то время находились на уровне первобытного общества и у которых можно было наблюдать непосредственно, какое место мифы занимают в жизни, до тех пор наука не могла избавиться от умозрительных построений. Да и то сведения о мифах, обрядах и верованиях первобытных народов поначалу поступали от миссионеров, имевших весьма предвзятые взгляды на всяческое «язычество» и к тому же чаще всего не знавших местных языков и пользовавшихся услугами переводчиков — малоквалифицированных и не заинтересованных в точности, а иногда и прямо вводивших в заблуждение; такие миссионеры записывали по большей части только самое «экзотическое», неприличное, незнакомое европейцам, вырывая сообщаемые им данные из их действительного жизненного контекста.

Но пока дело дошло до обобщения этнографического материала, проблемы мифологии оставались прежде всего делом филологов-классиков и фольклористов, преимущественно выучеников «мифологической школы». Пожалуй, наиболее популярны здесь начиная с 1850-х годов были теории мифа как

олицетворения важнейших природных явлений — грозы (А. Кун), солнца, смены дня и ночи (К. Зимрок, Макс Мюллер) и т. п. Наиболее значительная теория, оказавшая большое влияние между прочим и на русскую фольклористику, принадлежала Макс Мюллеру (1823—1900). По его мнению, миф вырастает из наименований божеств, олицетворяющих явления природы, а эти наименования, в свою очередь, представляют собой номинализацию эпитетов, простых и развернутых, передающих те или иные атрибуты данного явления. При этом, в силу «недугов языка», которые не позволяют выразить суть явления вполне адекватно, создаются метонимии, а из овеществления метонимий — мифологические образы. Но поскольку, таким образом, мифы, в которых действуют антропоморфные боги, оказываются поздними, постольку совпадения, наблюдающиеся, скажем, между индийскими, греческими и скандинавскими мифами, не могут быть органичными, а должны являться результатом многократных заимствований — «бродячими сюжетами».

Подобные построения находили критиков уже среди самих филологов и фольклористов. Так, О. Группе (1887) справедливо заметил, что боги греков были живы и вещественны и для грека, веровавшего в свои мифы, они отнюдь не являлись символами или персонификациями. В то же время Группе придавал совершенно непомерное значение заимствованиям мифологических сюжетов, причем именно с Востока. Некоторые ученые конца XIX — начала XX в. доходили в гипотезах о заимствованиях (из Библии, из христианских легенд, из Вавилона) до патологических навязчивых идей. С другой стороны, например, В. Рюдберг (1889) справедливо отмечал, что символическое толкование мифов дает простор произволу и ничем не сдерживаемой фантазии толкователей и что для понимания мифов надо обратиться к этнографическому материалу о верованиях первобытных народов. Мифы — не набор произвольных фантазий на мотивы об отдельных персонифицированных явлениях природы, а часть целостного осмысления мира первобытным человеком.

Представляет интерес попытка И. И. Бахофена (1861) увязать отдельные типы и группы мифов с историческими стадиями в развитии человечества, в частности со сменой матриархальной стадии патриархатом (миф об оправдании богами матереубийцы Ореста, мстившего за отца). Сама идея о том, что на разных стадиях исторического развития и в различных ис-

торических условиях слагаются разные, но при этом определенного характера мифы, может считаться плодотворной, хотя в настоящее время большинство этнографов не считают матриархат всеобщей стадией, которую непременно проходило бы все человечество.

Новый этап в науке о мифах начинается, как уже упоминалось, с массового привлечения этнографического материала. Первое систематическое изложение мифов, созданных неевропейскими племенами (оказавшихся типологически весьма близкими к известным из письменных источников мифам античности), принадлежало Джорджу Греку, издавшему в 1855 г. мифы современных полинезийцев (маори). При этом он обращал особое внимание на то, что живая мифологическая традиция и в его время не только была предметом убежденной веры полинезийцев, но во многом определяла их образ жизни и нравственные понятия.

В теории это время господства позитивизма и вульгарного материализма.

Попытка дать объяснение всего собранного этнографами материала мифов принадлежала Э. Тайлору (1832—1917). Ведущим для его учения является понятие пережитков прошлого в позднейших эпохах, в частности в виде суеверий, народных обычаев, сказок и мифологических легенд. Персонификация явлений природы и социального бытия является для Тайлора вершиной более древнего процесса одушевления природы; в основе как мифов, так и религиозных верований лежит, по Тайлору, анимизм — наделение неживых предметов и явлений душою с целью объяснить их действия. Это — первобытные, «детские» мысли об окружающем мире; на них наталкивали древнего человека сны, в которых ему являлись духи умерших и всякого рода чудесные образы; известное значение Тайлор придавал и «тирании языка», которая, при невыработанности абстрактных понятий, толкала к метафорическому и метонимическому объяснению мира. Идею божества — тем более верховного божества — Тайлор считал поздней. Примерно на тех же позициях стоял в 70-х годах и знаменитый английский социолог Г. Спенсер (1820—1903): дух первобытного человека не отличал естественного от сверхъестественного, возможного от невозможного. Первобытный человек не обладал жакдой познания нового, у него не было и не могло быть правильного понимания причинно-следственных связей, не хватало слов для аналитической мысли, не было умения логично мыслить.

Миф — это ошибочное объяснение явлений мира при недостаточных средствах и возможностях для познания. Другой теоретик, Э. Лэнг (1844—1912; главные работы относятся к 80—90-м годам), отдавая должное поэтичности многих древних мифов, рассматривал их как попытку умножить познания человечества и удовлетворить любопытство относительно возникновения различных явлений природы, лежащих за пределами практического опыта людей первобытной эпохи. Поэтому миф есть ошибочное объяснение мира, нередко — простая бессмыслица, которой лишь позже, в результате деятельности жрецов и поэтов, придавался аллегорический смысл и которая в наше время доживает свой век среди необразованной крестьянской массы в виде всяческих суеверий. В то же время Лэнг видел в развитии сознания людей последовательную эволюцию от низших к высшим формам, происходящую в форме борьбы рационального и иррационального начал. При этом, однако, он относил религию «истинную» и «моральную» (в духе якобы «естественной и вечной» морали викторианской эпохи!) к «рациональному» началу, а миф — к началу «аморальному» и иррациональному. Он указывал также на факты наличия представления о верховном божестве у весьма отсталых племен.

Иначе согласно филологу Г. Узенеру (1896): представление о божестве возникает в виде «мгновенного бога» при столкновении человека с необъяснимым явлением, представляющимся ему действием или творением сверхъестественной силы. Затем вырабатываются постоянные божества, управляющие теми или иными более или менее регулярно повторяющимися явлениями. Они мыслятся метафорически, так как метафора, т. е. выражение одного понятия через другое, имеющее с ним общий признак, есть первый способ обобщения. Затем происходит олицетворение божества в результате отмирания нарицательного значения его названия, особенно при переходе данного божества к народу другого языка; наконец, создаются верховные и всеобщие боги.

Целый ряд исследователей начала XX в. исходили из позитивистских взглядов Тайлора, Спенсера, Лэнга и подчеркивали «рудиментарно-научный» характер первобытного мифа, а также квазилогическое, ассоциативное начало в мифотворчестве, с неразличением логической ценности отождествления — и метафоры, сравнения — и отождествления, в силу чего «похожее» оказывалось в мифе «тождественным»; другие продолжали развивать идеи символики явлений природы и даже эв-

гемеризма, причем на первое место по-прежнему выдвигали либо солнечные мифы (Л. Фробениус, 1904), либо лунные (П. Эренрейх, 1910). Эренрейх подчеркивал при этом социально-психологическое значение исследований сказки и мифа. Для всей этой эпохи в науке характерно полное или почти полное игнорирование эмоциональной стороны мифа и мифотворчества. Однако, например, такой выдающийся филолог-классик, как Вилламовитц-Мёллендорф, подчеркивал необходимость помнить, что для греков мифы представлялись реальностью, а боги — живыми и эмоционально воспринимаемыми существами.

Наиболее важная работа этого периода истории науки — многотомное исследование Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» (первое издание — 1890 г.; полное 12-томное издание — 1907—1915 гг.; сокращенное 4-томное русское издание — 1928—1931 гг.). В этой книге собран и интерпретирован почти необозримый материал, взятый автором из древней, а также из современной научной литературы и из личных сообщений миссионеров и этнографов. Фрэзер считает магию, религию и науку в основном последовательными этапами развития мировоззрения человека. Магия для него — это действия, направленные на управление событиями и явлениями, но основанные на неправильном рассуждении; религия — это обращение за помощью с той же целью к воображаемым духовным существам; наука — познание мира с целью воздействия на него на достаточном логическом и фактическом основании. Фрэзер различает виды магии в зависимости от того, какой тип логической связи подменяет в ней связь причинную: сходство, смежность, отношение части и целого, названия и предмета и т. п. Миф для него — умственное и словесное осмысление магического действия: ритуал убиения состарившегося вождя, который не может более магически обеспечивать плодородие полей общины, соответствует мифу о смерти божества; ритуал оживления божества или интронизации нового вождя-царя для магического оживления производящих сил природы выражается в соответствующем мифе об умирающем и воскресающем божестве. Помимо несовершенства этой концепции мифа у Фрэзера главным недостатком его книги является отсутствие историзма: мифы примитивных и цивилизованных народов, мифы и ритуалы племен, живущих в различной природной среде, ведущих хозяйство самого разного типа, стоящих на различном уровне развития производства, приводятся у него без разбору.

И конечно, многие приведенные Фрэзером факты оказались в дальнейшем не вполне надежными, ибо брались из вторых рук.

Сухой трезвостью Дж. Фрэзера противостоит богословская предвзятость кардинала В. Шмидта: с его точки зрения, вера в некое Высшее Существо исконна в человеке и не связана с культом (ритуалом) и мифом; ошибочные заключения магического и анимистического характера искажают это исконное познание божественной истины. В то же время В. Шмидт пытался внести историческое начало в трактовку развития магии, мифа и религии, однако его отождествления слишком прямолинейны, так как связывают стадии в развитии мировоззрения непосредственно со стадиями технологического развития: эпоха охоты на крупную дичь порождает тотемизм и отождествление Высшего Существа с солнцем; земледельческие культуры создают матриархат и в то же время мужские союзы вместе с соответствующими верованиями; скотоводы создают веру в верховного бога небес и различные вторичные божества (это характерно, по Шмидту, для праиндоевропейцев, прасемитов-хамитов, праурало-алтайцев), и именно на этой стадии в основном возникает мифология. В эту эпоху развивается мифологическое мышление в поисках причин явлений, но вместо того, чтобы исходить из причинно-следственных законов, как в параллельно развивающемся рациональном мышлении, мифотворчество пускается в персонификацию и предоставляет полную волю фантазии, создающей смехотворные, аморальные, непристойные, противоречащие рассудку образы. Тем самым мифотворчество мешает познанию истинного Бога. Собрание материалов у В. Шмидта еще больше, чем у Дж. Фрэзера.

С психологической точки зрения в начале века (1905—1909) подошел к мифам В. Вундт, пытавшийся создать науку «психологии народов», предшественницу современной социальной психологии. Согласно Вундту, возникновение мифотворчества обусловлено возникавшими у первобытных народов восприятиями и создававшимися ассоциациями к ним — неосновательными, но внушавшими человеку в тех условиях полное доверие. Важно, что Вундт указал на связь мифа с эмоциональной жизнью, с «мощными аффектами», близкими, но не тождественными эстетическому сопереживанию. По существу, эстетическое сопереживание есть не более как умеренная форма мифологического олицетворения. При мифологической апперцепции все чувства, аффекты, вызываемые явлением, становятся как бы свойствами самого явления. Все пер-

вичные мифологические представления являются в качестве непосредственно данной действительности; затем уже следуют ассоциации (душа : дыхание : плывущее облако : птица; птица-мертвец, корабль душ). Как и в искусстве, восприятие и возникающие ассоциации должны ощущаться слушателями или зрителями как собственные. Поэты претворяют миф, но от полного преобразования поэтической фантазией миф предохраняется культом, ритуалом.

Исследователем мифов, в свое время чрезвычайно influentialным и в нашей стране, был Л. Леви-Брюль (1857—1938). Ученик позитивистской социологической школы Э. Дюркгейма, Леви-Брюль развил дальше положения как Дж. Фрэзера, так и В. Вундта. По Л. Леви-Брюлю (1922), мифы созданы *первобытным мышлением*, существовавшим как некая качественно особая стадия в развитии мышления человека. Для этой стадии характерно существование «закона сопричастности» вместо типичного для позднейшего, логического мышления закона причинности. Сопричастность соединяет в себе признаки всех видов магии по Фрэзеру — смежность, сходство, отношение части и целого и т. п. Леви-Брюль подчеркивал также коллективный характер первобытных представлений, неразрушимость их случайным индивидуальным опытом. В конце жизни, однако, Леви-Брюль отказался от идеи первобытного мышления как стадии и пришел к заключению, что логическое и первобытное мышление сосуществуют во все времена²⁶.

Своеобразно толковали проблему мифа З. Фрейд (1856—1939) и его ученики. Место первобытного мышления в смысле В. Вундта и Л. Леви-Брюля у них заняло подсознание как область образов, физиологически обусловленных, но под влиянием социальных запретов оттесненных в настоящее время из

²⁶ Иной поворот проблемы первобытного мышления дал философ-идеалист Э. Кассирер (1925). Он также отрицал стадияльное разграничение между логическим и первобытным мышлением и предпочитал говорить о «мифологическом мышлении» как о сочетании того и другого. Пассивное восприятие божества («мгновенный бог» Узенера) для Кассирера становится причиной возникновения действительного, событийного начала: человек осуществляет действительность в себе и себя в действительности только путем взаимопроникновения «я» и действительности в образе; это действительное, событийное начало проявляется либо непосредственно — в виде культа, где божество присутствует в самом воздействии человека на него, либо опосредствованно — в рассказе, в изложении, в мифе. Миф есть образное выражение эмоции, но не тождествен эмоции.

области собственно сознания. Миф, как писал один из учеников Фрейда, — это кусок преодоленной младенческой душевной жизни народа. Однако хотя учение Фрейда имело огромное влияние на искусство и всю культуру Запада, оно оказало мало воздействия на науку о мифе, так как давало слишком односторонние и притом интуитивные, не поддающиеся проверке объяснения, при этом объяснения на основе психологии отдельной личности, в то время как этнографам были ясны коллективные, социально-психологические корни мифа²⁷.

Все перечисленные теории мифа были в большей или меньшей степени умозрительными и кабинетными; со времен сэра Джорджа Грея ни один теоретик не входил в длительное соприкосновение с обществами, в которых миф в прямом смысле слова был бы фактом повседневной жизни, где он еще существовал в единстве с культом и обрядом. Те же, кто работал с живым материалом (этнографы и миссионеры), были по большей части скованы недостаточным знанием местных языков и ограничены социальным барьером, отделявшим их как представителей белых колонизаторов от их местных «информаторов». Или же, если они научались видеть в «язычнике-дикаре» нормального человека, такого же, как и они сами, этнографы вообще отказывались от теоретического осмысления материала, поскольку теории казались им искусственными, умозрительными и надуманными.

Новым словом в этнографии — и в науке о мифах — оказались поэтому работы Бронислава Малиновского (1884—1942), чьи теоретические воззрения базировались на многолетних наблюдениях, сделанных в самой среде еще достаточно первобытного общества — меланезийцев Тробрианских островов недалеко от Новой Гвинеи.

Согласно Б. Малиновскому, миф — не объяснение каких-то явлений, а выражение веры; не просто повествование, но переживаемая действительность. Если его изучать без отрыва от

²⁷ Шире, чем Фрейд, видевший в подсознании почти исключительно некую «кладовую» вытесненных сексуальных образов и стремлений, подходил к психологической стороне мифотворчества его ученик и продолжатель К. Г. Юнг (1875—1961). По его мнению, всевозможные мотивы мифов одинаково образуются в психике человека и в первобытные и в наши времена и под влиянием требований социальной жизни оттесняются в подсознание. Однако то, что существует в подсознании, — это, собственно, не миф, а нечто более наивное, личное, смутное — то, что стоит за мифом и что Юнг называет архетипом. Его-то «проекцией» якобы и является миф.

той жизни, в которой он существует, то окажется, что миф — не символ, а непосредственное выражение своего содержания; это не объяснение явлений ради удовлетворения любознательности или моральных стремлений, ради обеспечения социальных связей или практических потребностей. В первобытной культуре миф выполняет важную функцию: он выражает и обобщает верования, обеспечивает и укрепляет общественную мораль того общества, в котором он сложился, доказывает целесообразность обряда и культа и содержит практические правила человеческого поведения. Поэтому миф — не праздный продукт воображения, а активная социальная сила; миф — не умственное толкование, не поэтический язык образов; он является прагматическим законом, определяющим религиозную веру и моральную мудрость, совершенно подобно священным книгам «высших», догматических религий — Библии, Евангелию и Корану. Миф для первобытного человека — это подтверждение некоей предполагаемой исконной действительности, не только минувшей в событиях «начала времен», но продолжающейся и поныне; он является прецедентом, оправдывающим действия и сегодня совершаемые коллективом, и дает образец традиционных моральных ценностей, традиционного общественного строя и магической веры. Функция мифа своеобразна и тесно связана с традицией, с преемственностью культуры, с взаимоотношением стариков и молодежи, настоящего и прошлого.

Наблюдения Малиновского были продолжены большим отрядом этнографов, работавших на основании знания языка народа или племени, культуру которого они изучали, и возможно более свободного вхождения в его среду, что позволяло изучать объект «изнутри». Из западных этнографов, работавших одновременно с Малиновским и позже него, следует отметить К. Т. Прейсса и Ад. Э. Иензена. Прейсс настаивал на том, что миф неотделим от магического ритуала. И ритуал, и миф равно суть повторения некоего действия, якобы совершившегося в начале времен и жизненно необходимого для поддержания космического и общественного мироустройства. Это действие должно поэтому непрерывно повторяться, и это совершается в *действии* — через магический обряд, в *рассказе* — через миф. Обряд бесполезен, если не раскрывается его смысл, миф бесполезен, если он не претворяется в жизнь. Первобытный человек живет в ощущении своей постоянной связи с мифом. Ритуал и миф — это не просто произвольные действия и

повествования, а тяжкий долг, ибо от их выполнения в точном соответствии с обстоятельствами первого свершения мифического события зависят жизнь и смерть коллектива. Нет обряда без мифа, да и рассказывание мифа есть само по себе действие, могущее вызвать магические последствия: события начала времен вновь вызываются к жизни рассказом о них. Всякая вещь существует потому, что она искони была магически создана (например, наименована), и всякая вещь продолжает существовать в силу нового ее сотворения в обряде и в рассказываемом мифе. «В своих мифах,— пишет Прейсс,— первобытный человек создал правдивый образ мира в соответствии со своим опытом. Правда, он, конечно... интересовался только тем, что могло принести пользу или вред ему и его близким». Полевые исследования Ад. Э. Йензена и др. показали особое значение «переходных», в частности инициационных, обрядов, во время которых традиции предков в виде мифа передается новому поколению; поэтому для верующего миф содержит истину (страдания, смерть и т. п.), наглядно наблюдаемую в обряде.

Таково примерно было состояние мировой науки в области изучения мифов в 20—30-е годы, когда в СССР протекала деятельность И. Г. Франк-Каменецкого²⁸ и О. М. Фрейденберг, связанная с учением Н. Я. Марра. В марровской теории языка и мышления при полной фантастичности трактовки языковых фактов содержалась заслуживающая внимания мысль о всеобщих стадиях не только языковой типологии, но и типов выражаемого языком мышления — стадиях, которые должно проходить в своем развитии все человечество. Идея эта возникла под влиянием Марковского учения о последовательной смене социально-экономических формаций, общих для всего человечества. Но развивалась эта идея школой Н. Я. Марра на основе большого упрощения имевшихся данных. Естественно, что особо должны были импонировать мифологистам марровской школы²⁹ Дж. Фрэзер и особенно Л. Леви-Брюль с его учением о «первобытном мышлении» как особом этапе в развитии человеческого мышления вообще; было даже предложено (не пазванными выше учеными, а другими) трактовать стадии развития языка и мышления как скачкообразную смену первобытного, или дологического, мышления логическим, а логиче-

²⁸ Научная деятельность И. Г. Франк-Каменецкого выражалась преимущественно в докладах и беседах; его печатное наследие невелико.

²⁹ В число их входила первоначально довольно большая группа видных ученых; см. сб. «Тристан и Исольда» (ред. Н. Я. Марр), Л., 1932.

ского — диалектическим. Установить характерные черты стадий в развитии языка и мышления и доказать их всеобщность тогда не удалось, но что история развития мышления как *общечеловеческий процесс* существует и что содержанием этого процесса является овладение все более совершенной техникой мышления, представляется весьма вероятным: при одинаковых физиологических предпосылках для возможностей мышления у всех племен и народов, древних и современных, ясно, что не только каждому отдельному человеку, но и всему человечеству приходится осваивать постепенно приемы правильного мышления и что это заняло исторически очень долгое время. На это, как мы уже видели, указывают и данные языка, по которым видно, как медленно давалось человеку искусство выработки языковых знаков для общих и абстрактных понятий.

И. Г. Франк-Каменецкий и О. М. Фрейденберг лишь отчасти полагались на лингвистические выводы Н. Я. Марра, которые в дальнейшем оказались совершенно несостоятельными; они и самостоятельно пытались проследить действие одних и тех же законов мышления как в языковых явлениях архаических языков, так и в мифотворчестве. При этом помимо Н. Я. Марра и Л. Леви-Брюля на них оказали влияние и замечательные исследования, произведенные в конце XIX — начале XX в. А. Н. Веселовским, в особенности его идея о синкретическом характере древнейшего искусства как искусства-действия (в гораздо меньшей мере — попытки А. Н. Веселовского проследить конкретные пути движения раз создававшихся сюжетов). В то же время И. Г. Франк-Каменецкий и О. М. Фрейденберг, в особенности последняя, рассматривали мифологические сюжеты как нечто мало подверженное изменениям и все еще подающееся выявлению даже в современном искусстве, обычаях и быте. Многие наблюдения И. Г. Франк-Каменецкого и — с большими оговорками — О. М. Фрейденберг весьма любопытны, как и использовавшиеся ими термины, в том числе термин «семантический ряд», введенный впервые, по-видимому, Н. Я. Марром³⁰. Характерной чертой семантического ряда, в

³⁰ Наряду с «линейной» связью ассоциаций — «семантическим рядом» постулировалось и наличие нелинейных (сцеплявшихся с исходным понятием, но не непосредственно между собою) ассоциативных связей — «семантических пучков». Следует отметить, что «семантические ряды» и «семантические пучки» хотя и существуют в языке объективно, однако в действительности представляют собой далеко не столь всеобщее явление, как представлялось Н. Я. Марру, и что некоторые «семантические ряды» были им намечены без достаточных доказательств.

понимании этой школы, является его образность в том смысле, что такого рода сопоставления явлений на основании их конкретных признаков неизбежно вызывают чувственные ассоциации. А это значит, что семантический ряд всегда индуцирует эмоции. Проявляется семантический ряд как стадийный факт развития мышления, в частности, и в мифе, и в некоторых живучих суевериях (например, разбитое зеркало, сожженные посторонним лицом волосы или обстриженные ногти, залетевшая в окно бабочка или птица предвещают смерть).

Речь, стало быть, идет о психологических процессах необычайной мощности и глубины. (Этим, очевидно, и может с такой точки зрения объясняться живучесть мифа: логика принципиально не действует на эмоции и на подкорку.)

Практически объяснения, которые давались мифам, — те же, что у Дж. Фрэзера. Возьмем для примера то, как объяснялись хтонические мифы и культы (т. е. посвященные подземным божествам). «Своих» мертвых (которые ведь не перестали существовать, а находятся в некоем подземном инобытии!) нужно кормить и поить, потому что они наделены способностью продолжать влиять на своих оставшихся на земле родичей (кто знает? — может быть, даже более мощно, чем при жизни). Но смерть, уход под землю, в преисподнюю, порождает и новую жизнь: ведь из-под земли, из мира мертвых, бьет ключевая вода и дается влага земле — дарительнице жизни и пищи (по семантическому ряду она земля-мать). Из земли растут трава и хлеб, поэтому надо умиловить жертвами и подземных богов. Культ той жизни, которую дарует людям мир смерти — земля, был особенно силен, конечно, там, где существовало земледелие, но не было дождевого орошения; отсюда, надо думать, небывалый расцвет культа мертвых именно в Египте — в долине Нила, пересекающего совершенно бесплодную и бездождевую зону пустыни. Нет в Египте и представления о матери-земле. Но в других странах земля-мать оплодотворяется дождем, семенем отца-неба. Как содействовать усилению плодородия? На помощь приходят разнообразные «умозаключения» по соответствующим семантическим рядам, но одной из важнейших «действенных метафор» является ритуальное совокупление жреца и жрицы или других представителей общины, которых, по семантическому ряду, можно сопоставить-отождествить с самим божеством плодородия: это могут быть бог неба с богиней земли, или — как в Вавилонии — просто божества мужского и женского начал («пастух» Думу-

зи-Таммуз, он же баран или газель-самец, и Инанна-Иштар, богиня плотского плодородия). Их «священный брак» связан со смертью — и с воскресением: воскресением божеств и отождествляемой с ними живой природы. В Египте возрождение жизни природы достигалось другим путем — отождествлением обожествляемого вождя-царя с умирающим и воскресающим божеством природы; в связи с этим разыгрывался обряд периодического обновления мужских сил царя, а после его смерти — обряд рождения-коронации нового царя как воскресения царя прежнего.

Но трудно говорить о мифе, не говоря одновременно об обряде. В самом деле, ведь не для удовлетворения же одного только праздного любопытства творится миф, но для того, чтобы успешнее воздействовать на природу, точнее, на живые существа, которые управляют природой, на богов. Естественно, что там, где нет проверки практикой, такое воздействие тоже происходит по семантическим рядам — это то, что Дж. Фрэзер называл «симпатической магией». Симпатическая магия, имеющая целью воздействие не на реального человека или предмет, а на персонажи мифа — божество или силы природы, есть *ритуал*, или *обряд*. Он неотделим от мифа.

Ритуал, имеющий в виду воздействие на божество и совершаемый коллективно, во главе с профессиональными совершателями обрядовых действий (священниками, жрецами) в традиционных, устоявшихся формах, включающий в себя прежде всего выражение почитания мифического персонажа, обозначается как *культ*. Но ритуал и миф могут существовать и помимо институционализованного религиозного культа — примером этого могут служить заговоры, гадание и шаманское камлание.

Божеством предвидения, прозрения, гадания, шаманизма чаще всего является солнечное божество — по причине его «всевидающего», а потому «провидческого» характера. Но если видящий нынешнюю правду провидец — дневное солнце — плывет по реке *на небе*, то знающий будущее провидец — ночное солнце, солнце грозных мертвых — плывет в обратном направлении по реке *под землей*, от запада обратно к востоку.

Это только *для нас* есть разница между логическим умозаключением и семантической образно-чувственной метафорой, между трудовым, практическим действием и ритуальным действием, между симпатической магией и нормальным бытовым поступком. Первобытный человек всего этого не расчленял. Привязанный к жестокой жизненной практике необходимо-

стью выжить перед лицом могущественной и враждебной природы, он был твердо убежден, что мифы и магические ритуалы имеют, во всяком случае, никак не меньшее *практическое* значение, чем прочие его действия, как-то: собирательство, охота, пахота и жатва и т. д.

После крушения учения Н. Я. Марра исследования мифов в нашей стране почти прекратились до 60-х годов нашего века³¹. Что же нового, между тем, было сделано в западной науке? Здесь можно распознать несколько направлений; отметим некоторые, представляющиеся наиболее влиятельными.

Одно направление, представленное В. Ф. Отто (работы 20—50-х годов XX в.) и его учеником К. Керензи, в своей основе — богословское. Эта школа настаивает на достоверности содержания мифа, который не что иное, как переживание божества. Культ и миф — одно и то же: культовое действие — не образ мифического происшествия, а оно само. По Керензи, широко черпающего из психологии подсознания К. Г. Юнга, миф выражает нечто истинное, а мифология есть лишь *форма* мышления, подобно тому как существует, скажем, музыкальное мышление. Древний человек переживает чудесное, содержащееся в мироздании, и именно это есть для него единственно несомненное и истинное.

Другое направление пытается выявить структуру мифа. Сюда можно отнести работы Мирча Элиаде (с 40-х годов XX в.), посвященные универсалиям структуры мифологических верований и соответствующих мифов, а также шаманизму. Сюда же следует отнести Ж. Дюмезиля и его многочисленных последователей (40—50-х годов).

Ж. Дюмезиль пытается начать там, где кончили Я. Гримм (и его ученики), Макс Мюллер и др., и восстановить общую структуру праиндоевропейской мифологической системы. Он

³¹ Важнейшие и оказавшие большое влияние на мировую науку исследования В. Я. Проппа по морфологии волшебной сказки касались интересующей нас проблемы мифа и мифотворчества только косвенно, так как в современном фольклоре, бывшем предметом его исследования, мифологические сюжеты и отражения магических обрядов присутствуют пережиточно, как бы в готовом виде дошедшие из более ранних эпох. Однако поскольку нам редко удается иметь дело с «живыми» мифами, постольку ни одному исследователю мифа не обойтись без изучения жанров словесности, которые донесли его до нас, — эпоса, сказки, письменной легенды и, соответственно, без работ В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа, А. Н. Веселовского и ряда зарубежных ученых, работавших в области этой проблематики.

исходит из того, что эта система создавалась в конкретных социально-исторических условиях европейского позднего неолита и медно-каменного века, но, по-видимому, недостаточно учитывает то обстоятельство, что эта эпоха не могла не сохранить пережитков, созданных более ранними социально-историческими условиями, и что, в свою очередь, последующие эпохи должны были создавать *свои* системы, соответствовавшие позднейшим социально-историческим условиям. По Ж. Дюмезилю, праиндоевропейскому мышлению свойственна троичность, обусловившая как троичное *кастовое* деление (в неолите!) — на жрецов, воинов и скотоводов-земледельцев, так и троичность функций божеств (боги власти, выступающие парами: бог правосудия и бог карающий, боги воинов и боги плодородия). Таким образом, не мышление обуславливается социальными условиями, а наоборот! Несмотря на огромный материал, собранный школой Ж. Дюмезиля (например, Г. Виденгреном по иранской мифологии), надо признать, что «троичная» схема выдерживается лишь с помощью подгонок и натяжек, а в той мере, в какой дюмезилевские наблюдения справедливы, они справедливы далеко не для одних индоевропейцев. Сама попытка выделить «этнические особенности» мышления вызывает в наши дни настороженность.

Но в собственном смысле структуралистическим направлением следует признать школу К. Леви-Стросса (основные работы относятся к 1940—1970-м гг.). Леви-Стросс вышел из социологической школы Э. Дюркгейма и М. Мосса, испытав сильное влияние, с одной стороны, американской школы «культурной антропологии» (т. е. этнографии), делающей ударение на комплексное изучение культуры каждого данного общества по возможности «изнутри», а с другой — лингвистической теории Р. Якобсона, а также теории информации. С точки зрения Леви-Стросса, малые пережиточные общества с устойчивой социальной структурой (т. е. пережиточно сохранившиеся общества первобытнообщинного строя) наилучшим образом приспособлены для структурного анализа. Совокупности мифов, существующих в таких обществах, Леви-Стросс рассматривает как знаковые моделирующие (семиотические) системы. Мифологическое мышление справедливо представляется ему коллективно-бессознательным, но при этом он считает его относительно независимым от других форм племенной жизнедеятельности (в этом сказывается, с одной стороны, характерная для структурализма недооценка взаимодействия между структурами раз-

личных «уровней», а с другой — отрицание примата производственной деятельности и вторичного характера деятельности надстроечной). Леви-Стросс справедливо рассматривает мифологическое мышление как способное к обобщениям, классификации и логическому анализу и потому являющееся «интеллектуальной основой технического прогресса эпохи неолита»; в то же время это мышление на чувственном уровне, конкретное и метафорическое. Для Леви-Стросса структура мифов как знаковая моделирующая система — это аналог естественного языка как идеального средства информации, подобно тому как музыка есть идеальный образец художественной структуры. Анализ мифов есть средство выявления первичных структур сознания, исконной «анатомии» человеческого ума. В семантике мифа ведущую роль у Леви-Стросса играют двоичные (бинарные) противопоставления (оппозиции: верх — низ, мужское — женское, сырое — вареное, жизнь — смерть и т. п.) и идея «посредничества» между оппозициями для преодоления фундаментальных противоречий человеческого сознания. В изучении мифов упор им делается на семиотику, а не на содержание сюжетов, недостаточно внимания обращается на проблему исторической смены и исторической обусловленности структур.

Методика К. Леви-Стросса нашла последователей и в нашей стране, что вполне закономерно, поскольку сам создатель этого направления подчеркивает, что его структурализм — только рабочий метод, а не особая философия. Как методика, структурализм может быть применим только при условии твердого осознания налагаемых этой методикой ограничений на возможности исследования.

Наконец, последнее направление можно назвать прагматическим; оно имеет многочисленных последователей среди этнографов и фольклористов-практиков. Оно отвергает простое и изящное, однозначное решение проблемы мифотворчества с помощью семантических рядов и полей, благодаря которому содержание любого мифа оказывается легко определяемым. Как обобщение закономерностей существования явлений природы и общества, сделанное без помощи абстрактных понятий, а с помощью метафор и других тропов (семантических рядов), смысл мифа кажется легко реконструируемым, коль скоро мы усвоили логику «метафорического» обобщения. Примеры этому мы приводили выше. Но правомерность таких реконструкций как раз и отрицается учеными данного направления, и они приводят веские основания для своего скептицизма. Так, опрос

самих носителей мифологических верований едва ли не в большинстве случаев не подтверждает существования в их сознании «нужных» метафор или семантических рядов. Э. Э. Эванс-Притчард пишет, например, о теории жертвенного обряда как «богоедстве» (часто повторяемой и сейчас некоторыми нашими антирелигиозниками, но созданной пресвитерианским священником У. Робертсон-Смитом в прошлом веке): «Эта теория — только лишний пример склонности этнографов викторианской эпохи стараться представить себе ту форму какого-либо института, обычая или верования, которая в их собственном обществе была бы сочтена за наиболее грубую и материалистичную, и затем постулировать ее как первоначальную». Ученые описываемой школы всем умозрительным концепциям противопоставляют необходимость кропотливого и комплексного собирания фактов. Лишь после сбора всего материала и решения частных проблем станут возможными какие бы то ни было обобщения, верные для всего человечества в целом.

Этот призыв к осторожности и к собиранию подлинных, проверенных фактов, несомненно, представляется очень здравым. Однако же вряд ли положение с теоретическими обобщениями столь уж безнадежно. Ценность сообщений современных племенных «информаторов» относительно «обоснований» мифа тоже не следует абсолютизировать, памятуя, что ни одно «первобытное» общество не дожило до наших дней в действительно первобытном состоянии, что нередко перед нами деградировавшие изолированные группы людей и почти всегда — коллективы, уже давно подвергающиеся воздействию более развитых цивилизаций. Нам думается, что исследование отражения в архаических языках работы мысли древнего человечества наряду с лучшим пониманием общей всему человечеству психолого-физиологической основы мышления, *при условии* кропотливого собирания и *проверки* фактов фольклора и этнографии смогут дать достаточно достоверное представление о закономерностях мифотворчества ³².

И. М. Дьяконов

³² О современных советских концепциях мифа читатель может узнать в работах: С. А. Токарев. Что такое мифология. — «Вопросы религии и атеизма». М., 1962, вып. 10; его же. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; И. Г. Левин. Этана. Источниковедческое исследование. Л., 1968; Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1976; М. И. Стеблин-Каменский. Миф. Л., 1976; и др.

МИФОЛОГИЯ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

1. НЕБЕСНАЯ КОВОРА

Изображение небесной коровы, помещенное здесь на стр. 57, высеклось на каменных стенах многих царских гробниц между 1350 и 1100 гг. до н. э. Мифологический рассказ, сопровождающий его, можно изложить вкратце следующим образом.

Когда солнечный бог Рэ, царь людей и богов, состарился, он узнал, что в верховьях Нила и в пустыне люди злоумышляют против него. Тогда он созвал совет богов, в который входили мужские божества — Шу, Геб и Нуну и женские — Тефнут, Нут и Око Рэ. Это было сделано тайно от людей. По совету богов Рэ послал свое Око в виде богини Хатхор истребить человечество. Когда богиня возвращалась, радуясь, что завершила часть своей работы, Рэ раскаялся и решил пощадить оставшихся людей. По его приказанию ночью на поля вылили красное пиво, и когда кровожадная богиня утром продолжала свой путь, возвращаясь к посланшему ее Рэ, она нашла пиво приятным для души. Хатхор опьянела и перестала замечать людей. Так, добавляет рассказчик, возник обычай готовить пьянящие напитки к празднику Хатхор.

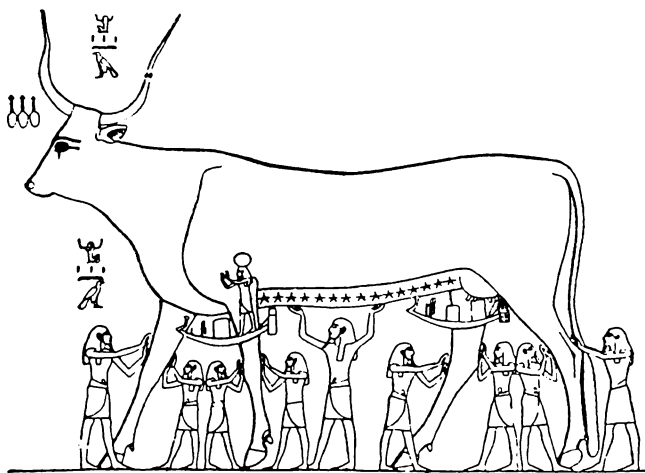
Но Рэ все-таки устал от пребывания на земле с людьми. Нуну, древний бог, имя которого означает «первоначальный океан», посоветовал ему сесть на спину коровы Нут. Когда настал рассвет и люди начали пускать друг в друга стрелы, корова Нут с сидевшим на ее спине Рэ поднялась и стала небом. Тогда Рэ выразил свое «удовлетворение» и пожелание «насадить зеленые травы» на небе — играя словами, рассказчик сообщает, что благодаря этому высказыванию Рэ появились «Поля Удовлетворения» и «Поля Тростников». В основе этих древних названий лежит представление о небесном озере, хотя

позже, в контексте нашего мифа, они стали означать идеал земледельцев — землю для возделывания в потустороннем мире. Однако на большой высоте у коровы закружилась голова, и она задрожала. «Тогда величество Рэ сказал: „Если б только я имел число-*xex* [значение: миллион божеств?], чтобы поддерживать ее“. Этими словами он сотворил (восемь) божеств-*xex*», которые поддерживали ноги небесной коровы. Наконец, Рэ повелел богу Шу поместиться под коровой, чтобы поддерживать ее брюхо и стеречь восемь божеств-*xex*.

Рассказ заканчивается предписанием читать его над изображением коровы — очевидно, это должен делать отец, держа свое новорожденное дитя над головой, чтобы предохранить его от всякого зла (The Shrines, с. 27—31; первая часть также ANET, с. 10—11).

Первая часть рассказа являет собой сочетание более древних мифологических представлений. Солнечный бог Рэ в своей роли царя людей и богов тождествен изначальному богу Атуму и, таким образом, по самой своей природе — глубокий старик. Прегрешение человечества против Атума упоминается еще около 2400 г. до н. э. Что же касается несколько загадочного представления об Оке верховного бога, я хотел бы пока ограничиться замечанием, что оно идентично злобной змее Уреку, богине Хатхор и другим богиням. Око Атума засвидетельствовано как посланник Атума около 2000 г. до н. э. (С. Т. II. 5b). Мягкая по природе, богиня Хатхор, обычно воплощавшаяся в корову, выводится здесь как кровожадное Око. Очевидно, вся история была задумана с целью объяснить обычай напиваться сверх меры во время праздника Хатхор. Скептически настроенный историк, однако, склонен думать, что эти крайности следовало бы скорее поставить в связь с ролью Хатхор как покровительницы любви.

Вторая часть мифа связана с первой общим мотивом усталости Рэ от человечества. Взятая сама по себе, она истолковывает изображение небесной коровы лишь небольшим отклонением: на картине Рэ не сидит на спине коровы, а плавает в своих двух ладьях. Это — космогоническое повествование, поскольку оно объясняет, как возникло небо. Более того, существование небесных полей и восьми богов, которых изображают держащими ноги коровы, объясняется игрой слов. Игра слов широко распространена в египетской мифологии. Новые мифологические концепты нередко создавались этим избитым и тяжеловесным приемом, например в гимнах и обрядах.



Небесная корова

Изображение отнюдь не является иллюстрацией ко всему мифу о небесной корове, и, с другой стороны, миф не согласуется с изображением во всех частностях. Попытаемся поэтому рассмотреть изображение само по себе. Мы увидим, что оно состоит из разнородных элементов, совершенно так же как и изложенный выше рассказ о кровожадной богине.

Детали картины, я полагаю, достаточно ясны. Мы видим стоящую корову. Ее живот украшен линией звезд; вдоль него плавают две ладьи; в одной из них — человек, носящий в качестве головного убора солнечный диск. Живот коровы опирается на поднятые руки мужчины, а каждую ее ногу поддерживают двое мужчин. К этому можно еще добавить, что иероглифы между рогами и перед грудью коровы читаются *xex*, что означает «миллионы» или «божества *xex*», а иероглифы у ее лба читаются «красота», что, возможно, служит обозначением коровы (но полной уверенности в этом нет).

В добавление к звездам, указывающим, что изображается небо, на картине отражены четыре различные и взаимно противоречивые концепции неба, каждая из которых известна нам из других источников, ибо они упоминаются в гимнах и в других религиозных текстах. Прежде всего, представление о корове-небе восходит к доисторическим временам. Поскольку коро-

ва, согласно древнейшим текстам, находилась также в изначальном океане, представление о том, что она поднялась из океана, чтобы стать небом, возможно (но не обязательно), уже существовало до возникновения данного мифа. Во-вторых, две ладьи солнца отражают существовавшую концепцию о небе как водах, по которым солнце плывет в утренней и в вечерней ладье. Эти небесные воды соответствуют земному океану в такой же степени, в какой небесная корова соответствует земной. Эти воды, несомненно, не были повторением Нила, поскольку египтяне прекрасно знали, что Нил течет с юга на север, в то время как солнце движется с востока на запад. В-третьих, мужчина, поддерживающий живот коровы,— бог Шу, который, как мы увидим позже, поднял свою дочь Нут, небо, над ее братом и мужем Гебом, землей, так что только кончики пальцев ее рук и ног касались земли. Представление о том, что Нут несла с собой ладьи богов, когда ее подняли, и что они стали звездами, засвидетельствовано очень рано (Руг. 785). Для того чтобы понять широко распространенное представление о том, что боги, звезды и солнечный бог плавали в ладьях, мы должны принять во внимание, что в долине Нила ладья является и естественным и удобным транспортным средством. Четвертая концепция о небе, отраженная в картине, относительно рационалистическая: небо — крыша, поддерживаемая четырьмя опорами, каждая из которых охраняется божеством. Четыре ноги коровы заменяют здесь четыре опоры неба. Восемь божеств-*xex*, возможно, восходят к божествам, охраняющим опоры, которые представляли собой четыре стороны света. Четыре, число сторон света, всегда считалось священным у египтян.

Что же в таком случае мы можем узнать из данного изображения?

Здесь засвидетельствованы четыре различных представления египтян о небе: корова, океан, женщина Нут и крыша. Все эти четыре представления принимались как верные теми, кто был ответственным за украшение царских гробниц около 1300 г. до н. э. Правда, именно в это время египтяне были настроены весьма скептически. Слегка саркастический подход к мифам, отраженный в светских литературных произведениях той поры, напоминает совершенно человеческое изображение богов у Гомера. Все это могло бы привести к истолкованию комбинированного изображения небесной коровы как прихотливой шутки художника, пренебрегавшего торжественностью

царских гробниц. Однако такая интерпретация неприемлема. Более простая картина, на которой небо изображено как крылья коршуна, поддерживаемые двумя небесными столпами, возникла около 2900 г. до н. э. Она доказывает, что сочетание различных представлений о небе считалось правомерным уже в самом начале египетской истории. Подобное свидетельство мы находим в Текстах пирамид, которые возникли в III тысячелетии до н. э. и были высечены на камне около 2300 г. до н. э. В этих текстах корова, океан, коршун и женщина Нут встречаются наряду с другими представлениями о небе, попеременно сочетаясь в таких фразах, как «Звезда плывет по океану под телом Нут» (Руг. 802) и «Он [т. е. умерший царь] — сын великой дикой коровы. Она беременеет им и рождает его, и его помещают под ее крылом» (Руг. 1370). В этом контексте множественность концепций о небе принимается в высшей степени серьезно. Это вовсе не поэтическая фантазия или шутка художника.

Ни от одного египтянина не ждали, что он будет верить какому-то одному представлению о небе, поскольку все представления принимались как правомерные одними и теми же теологами. Более того, поскольку у египтян было столько же здравого смысла, сколько и у нас, мы можем с уверенностью сделать заключение, что никто, кроме, возможно, самых наивных, не воспринимал комбинированное изображение небесной коровы в буквальном смысле. Это заключение подтверждается тем фактом, что в тех же царских гробницах, построенных около 1300 г. до н. э., существуют другие изображения неба, например в виде человеческой фигуры Нут с солнечным диском вместо солнечных ладей. Всякий, кто стал бы искать в этих изображениях передачу действительной формы неба, мог бы лишь совершенно запутаться. Следовательно, они должны были служить только символами неба. Разбираемая нами картина — художественное сочетание символов, каждый из которых отражает небо или небеса. Мы видели, что комбинированные картины небес в царских гробницах около 1300 г. до н. э. содержат параллели с упомянутым изображением неба, относящимся ко времени около 2900 г. до н. э., и с Текстами пирамид. Нет сомнения, что в самом начале их истории, около 3000 г. до н. э., египтяне понимали, что идею неба нельзя постичь непосредственно разумом и чувственным опытом. Они сознательно пользовались символами для того, чтобы объяснить ее в категориях, понятных людям их времени. Но поскольку никакой символ не

может охватить всю суть того, что он выражает, увеличение числа символов скорее способствует лучшему пониманию, чем вводит в заблуждение. Кроме того, разнообразие придавало изображению и описанию небес известную картинность и живость.

2. ХАРАКТЕР ЕГИПЕТСКОЙ МИФОЛОГИИ

Дальнейшее рассмотрение египетской мифологии представит немало доказательств того, что мы вправе делать обобщения на рассмотренном выше примере неба. Для любого явления могло существовать множество мифологических концептов. Более того, щедрость в отношении мифологических концептов вообще характерна для египетской религии. Не было догм, вера в которые считалась бы обязательной, и, следовательно, не было представления о ереси. Нетерпимость и религиозный фанатизм появляются только в периоды, которые уже стали в какой-то степени упадочными. Насколько мы знаем, они возникают только во II тысячелетии, около 1370 г. до н. э., когда царь Эхнатон попытался освободить египетскую религию от мифологии путем яростных гонений, а также в более позднюю эпоху, в последние века до и в первые века нашей эры, когда преобладали магия и фетишизм. С другой стороны, отдельные случаи скептицизма и отрицания трансцендентальных концепций засвидетельствованы еще около 2000 г. до н. э. Подобные тенденции не отвергались египетским обществом. Они проникли в светскую литературу и в надписи на стенах гробниц, которые в то же время покрывались гимнами и молитвами, составленными в рамках стандартной египетской религиозной терминологии.

Мы уже показали некоторые характерные особенности древнеегипетского мифологического мышления в истории о попытке уничтожения человечества и в композиции, представляющей небесную корову. Для того чтобы облегчить чтение настоящей работы, я остановлюсь теперь на ряде наиболее существенных определений, полученных мной в результате исследования египетских мифов.

Египетская «мифологическая концепция» — это такая концепция, с помощью которой египтянин пытался уяснить себе в привычных для человека понятиях образ, событие, группу образов или ряд событий, которые представлялись ему принадлежащими к «божественному миру».

Выражение «божественный мир» включает в себя все то, что не может быть постигнуто непосредственно человеческим разумом и чувством, хотя и представляется существующим. Конечно, многие предметы и явления, которые в наше время легко понять и объяснить, как, например, небо и солнце, в представлении египтян принадлежали к божественному миру. Однако ни при каких обстоятельствах явление, принадлежащее к божественному миру, не могло быть выражено иначе, как посредством «символа».

«Символ» — результат попытки человека выразить какой-либо элемент божественного мира в человеческих категориях, т. е. в категориях логики и чувственного восприятия, хотя таковые не обязательно должны согласовываться с законами природы. Египетские мудрецы за три тысячи лет до нашей эры отдавали себе в этом отчет и не принимали символ за точную копию того, что он изображал. Египетский символ в этом смысле мог принимать форму либо предмета, либо действия, либо слов. В то время как не всякий символ — мифологическое понятие, всякое мифологическое понятие — символическое отражение предмета божественного мира. Очевидно, что разум не в состоянии судить об истинности символа. Мифологическое понятие истинно, если оно дает возможность осмыслить какое-либо явление божественного мира в доступных для человека категориях и до тех пор, пока оно принимается человеком на веру.

«Египетская мифология» — сумма всех мифологических понятий.

Выражение «миф» можно употреблять для обозначения определенной составной части египетской мифологии.

«Египетская религия» в этом плане — проявление молчаливого согласия древних египтян на всеобщее пользование мифологическими понятиями.

«Египетская теология» в этом плане — трактовка египетскими теологами мифологии в конструктивном и интерпретационном аспектах.

Египетские мифологические понятия могут выражаться в словах (например, гимны, молитвы, рассказы, ритуальные тексты), в действиях (драматические представления и другие обряды), в предметах и картинах (например, изображения, различные эмблемы, растения и небесные тела) или в живых существах (например, царь и животные). Фактически любое из этих выражений представляет собой духовный опыт или

вызывает в памяти некое религиозное переживание. Большинство мифологических понятий можно было чувственно воспринять в этих различных формах выражения. Например, миф об Осирисе и Хоре можно было пережить в царских погребальных обрядах, и в то же время его знали наизусть как рассказ о бывших событиях уже в начале III тысячелетия до н. э.

Выше при рассмотрении мифа о небесной корове и композиции, ее изображающей, нами был отмечен ряд характерных черт египетской мифологии. Мы видели, что различные представления были художественно соединены в повествование или в изображение, которыми объяснялись космическое явление, космогоническое событие или религиозный обычай. Использование рассказа с магической целью указывает на тот факт, что, с одной стороны, он мог быть составлен либо специально с этой целью, либо просто для развлечения; с другой стороны, кажется, содержание обрядов или гимнов, включающее в себя какой-либо мифологический элемент, могло породить новую версию рассказа. Более того, мы видели, что игра слов могла порождать новые детали мифологического представления, например высказывание божества в определенной ситуации. В общем, и эти и другие особенности подкрепляют сложившееся в результате ознакомления с этими рассказами и композицией впечатление, что египетская мифология была скорее спекулятивной, чем творческой и поэтической.

Следует обратить внимание еще на две черты. Во-первых, единая сущность того, что мы называли божественным миром, может отражаться в различных, несовместимых понятиях у одних и тех же теологов. Эта черта была достаточно полно рассмотрена выше. Во-вторых, черта, которую мы еще не рассматривали: одно божество может легко отождествляться с другими. Анализ рассказов о небесной корове и ее изображении показал нам, что Рэ выступает как Атум в одной ситуации и как солнечный диск в другой. Око, которое при других обстоятельствах отождествляется со змеей, Уреем, здесь выступает как Хатхор. Поэтому Хатхор появляется как жестокое божество в противоположность ее мягкой в других случаях природе коровы. Эти взятые наугад примеры запутанности мифологических представлений указывают на основной принцип египетской мифологии: склонность одновременно и к изменению, и к сохранению традиции.

Склонность к изменению — естественный результат недогматического характера египетской мифологии и вытекающего

отсюда стремления найти максимум различных мифологических понятий для одного явления. Мы уже встречались с некоторыми комбинациями, с помощью которых создавались новые представления; например, царь Рэ посредством идентификации с первичным богом Атумом сделался престарелым правителем, а бог Шу в конце концов стал поддерживать брюхо коровы, а не тело своей дочери Нут. Старое представление о небесной корове, защищающей своего сына, умершего царя, своими «крыльями» (мы уже видели, что идея защиты крыльями возникла из представления о небесном коршуне), стало излюбленным в египетской иконографии. Сначала небесная Нут, а затем любая другая богиня-мать в образе женщины изображалась защищающей свое дитя крыльями. За исключением этих случаев, крылатые человекообразные божества фактически неизвестны в египетской мифологии. Эти и им подобные представления возникли более или менее случайно — например, порожденные игрой слов. Более целенаправленной была теологическая тенденция отождествлять местное божество с одним из величайших богов, чтобы придать ему больший авторитет в месте его почитания. В подобных случаях имя менее значительного божества ставилось перед именем более значительного (как впервые заметил Герман Юнкер), образуя составные имена, такие, как Рэ-Атум или Амон-Рэ. Поскольку в Египте имя рассматривалось как существенная составная часть личности, сочетание имен вызвало перенос мифологических атрибутов высшего божества на меньшее. Египетская мифология таким образом находилась в состоянии постоянного изменения в течение трех тысячелетий египетской истории вследствие образования новых концепций. Правда, приблизительно после 2200 г. до н. э. эти изменения производились главным образом путем новых сочетаний основных старых представлений. Но именно такие сочетания и придали египетской мифологии калейдоскопический и запутанный характер и способствовали созданию новых мифологических рассказов. К этому следует прибавить, что можно обнаружить также и влияние азиатских мифологий, главным образом во II тысячелетии до н. э., но, насколько мне известно, оно не играло существенной роли в развитии египетских мифов.

Изменчивая форма и свободный дух египетской религии уравновешивались специфической тенденцией к консерватизму. Это проявляется в том, что никакая мифологическая концепция, однажды оказавшаяся пригодной, фактически никогда не от-

брасывалась. Композиция, изображающая небесную корову, которая была нами рассмотрена выше, ни в коей мере не представляет окончательный результат или какую-либо ступень развития, когда произошло слияние отдельных более ранних представлений о корове, женщине Нут, небесном океане и крыше. Все эти четыре представления удерживались одновременно, каждое на равных правах с другими. Мы увидим, что роль верховного божества последовательно приписывалась Хору, Рэ и Амону-Рэ, к которым можно еще добавить Сераписа птолемеевской эпохи. Каждый из этих богов, затмеваемый его преемником, сохранял главенствующую роль в любом случае, когда это позволяли условия. Мы вправе предположить, что консервативный характер египетской мифологии спас египетскую религию от разложения еще в XIV столетии до нашей эры и вновь после середины последнего тысячелетия до нашей эры. Однако именно эта устойчивость, обеспечившая постоянство и продолжительное существование египетской религии, в такой же степени способствовала увеличению числа мифологических понятий и запутанности египетской мифологии, поскольку более ранние элементы и комбинации сохранялись наряду с более новыми.

Как указывалось выше, основные понятия египетской мифологии оформились уже около 2200 г. до н. э. и последующие изменения представляли собой скорее увеличение числа вариантов и комбинаций, чем изменение этих понятий. Ввиду этого здесь будет полезно изложить сначала мифологию III тысячелетия примерно до 2200 г. до н. э. и только потом — ее дальнейшую переработку, которая начинается около 2300 г. до н. э. Эти даты определяются нашими основными источниками по ранней египетской мифологии. Именно между 2300 и 2200 гг. до н. э. на стенах внутри пирамид были высечены древнейшие подлинные версии Текстов пирамид и созданы древнейшие версии Текстов саркофагов, что ознаменовало собой эпохальную перемену.

Правда, эти два основных источника по египетской мифологии имеют весьма различный характер. Тексты пирамид состоят в основном из ритуалов, заклинаний и гимнов, относящихся к погребению и перевоплощению царя Египта, тогда как Тексты саркофагов представляются главным образом литературной обработкой мифологических представлений и были рассчитаны на обожествление и вечную жизнь тех египтян, которые располагали средствами для того, чтобы воспроизвести эти тексты

на своих саркофагах. Мы увидим, однако, что различное назначение этих текстов ни в коей мере не является случайным. Переход от Текстов пирамид к Текстам саркофагов совпадает с крушением мифологической концепции о божественном царе. А именно на этой концепции зиждилась вся египетская мифология.

3. ЕГИПЕТ ОКОЛО 3000 г. до н. э. И ЕГО МИФОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Основание древней египетской цивилизации было заложено до 3000 г. до н. э. развитием единой культуры. Это была так называемая Поздняя цивилизация Накады, или Накада II, которая засвидетельствована погребениями, орудиями, керамикой и произведениями изобразительного искусства. Она распространилась от Фаюма на юг через Средний и Верхний Египет в Нубию. Об уровне цивилизации, которого достиг Нижний Египет, включавший Дельту, нельзя говорить с уверенностью, хотя, по-видимому, он был не ниже верхнеегипетского. Начало египетской письменной истории в период около 3000 г. до н. э. отмечено двумя решающими событиями: изобретением письма, т. е. употреблением рисунков в качестве фонограмм, и политическим объединением Египта как «царства Верхнего и Нижнего Египта». Этим событиям сопутствовали другие великие достижения, которые сделали эпоху около 3000 г. до н. э. одной из самых замечательных в истории. Была создана администрация нового царства, размеры которого превосходили любое прежнее объединение в Египте. В административных целях крестьянский лунный календарь был заменен постоянным календарем из 365 дней. Уже около 2800 г. до н. э. засвидетельствованы юридические документы. Временем около 2500 г. до н. э. с большей или меньшей степенью вероятности датируются диагностический справочник хирурга и два медицинских трактата. Около 3000 г. до н. э. был изобретен гончарный круг. В столице Илиополе, на месте нынешнего Каира, и в царской резиденции, Мемфисе, на левом берегу Нила, сосредоточились прогрессивные элементы. Это способствовало формированию египетской цивилизации. Возникло строительство из камня. Впервые проявились свойственные египетскому искусству отличительные черты как в архитектуре и изобразительном искусстве, так и в изготовлении предметов обихода.

И наконец, как мы увидим, была создана египетская мифология как результат политического объединения страны.

Это не была эпоха первобытных людей. Представление о том, что в истории имело место качественное изменение человеческого способа мышления, от «магического», «дологического», «мифотворческого» разума в прошлом к рациональному и научному в наши дни, не находит подтверждения в египетской истории. Медицина в III тысячелетии до н. э. явно обходилась без магии, в противоположность обыкновению постоянно прибегать к таковой в рецептах II тысячелетия. Оракул бога, по-видимому, не вмешивался в рациональное отправление правосудия до 1500 г. до н. э. Правда, правило *poli me tangere* касательно живого воплощения бога было тогда в такой же силе, что и тремя тысячелетиями позже. Пирамиды, однако, не строились магическими средствами. Правда, закладка пирамиды сопровождалась церемониями и их освящение производилось с помощью магических действий, но в их практическом сооружении не было ничего магического. Каменные блоки изготовлялись с помощью каменных и медных орудий, и для подъема их на высоту 150 м использовались только насыпи и рычаги. Лучшее доказательство в пользу того, что древнейшие египтяне прекрасно пользовались логикой и разумом, — то, что они достигли столь многого, несмотря на отсутствие у них тех физических и интеллектуальных средств, которые доступны нам теперь, спустя пять тысяч лет. Если учесть этот уровень развития, нельзя не испытывать глубочайшего уважения перед мощью их логического и творческого ума. Как уже упоминалось, по сравнению с нами египтян, естественно, окружало неизмеримо больше явлений, которые нельзя постичь логикой и разумом.

Однако не сумма знаний определяет качество интеллекта. Истинным критерием разума человека, очевидно, является вопрос, сознает ли он пределы своего знания. Он должен знать свое место в том, что касается рассудка, и в том, что связано с религиозным верованием. В общем, египетская история заставляет думать, что около 3000 г. до н. э. в Египте «магический разум» и «рациональный разум», т. е. религиозный и логический способы мышления, были более уравновешенны, чем около 1000 г. до н. э. или даже в современном мире. Древнейшие египтяне пользовались разумом в самой высокой степени там, где это было нужно, и с должным уважением подходили к тому, что превышало их разумение.

Приведенное рассуждение относительно склада ума древних египтян около 3000 г. до н. э. было необходимо для адекватной оценки происхождения египетской мифологии. Имея перед собой эту цель, мы должны попытаться ответить на вопрос, какие мифологические понятия уже существовали в конце доисторической эпохи. При этом мы должны иметь в виду, что доисторическая эпоха охватывает много тысячелетий, в течение которых совершались многие значительные события и перемены в жизни общества. Существование различных вариантов сходных доисторических представлений могло корениться в местных и временных особенностях. Более того, нижеследующий очерк религиозных представлений дописьменной эпохи почти целиком основан на письменных памятниках последующего исторического периода. Предлагаемые выводы кажутся мне хорошо обоснованными, хотя остается еще ряд неясностей.

Во-первых, представление о первобытном океане, видимо, сохранилось с древнейших времен. Первобытный земляной холм поднялся из вод в виде пламени и породил первое живое существо. Это была либо змея, которую рассматривали как первое «тело» любого местного божества в исторические времена, либо жук, впоследствии ставший скарабеем египетской религии. Возможно, в доисторическую эпоху возникли и представления о первом живом существе: лягушке, которая в конце концов стала христианским символом воскресения, яйцо, которое также рассматривается как символ жизни за пределами Египта, и цветке лотоса, который, согласно более поздним верованиям, породил солнце или наделил его жизнью. Представление о первобытном океане на земле, по-видимому, привело к представлению о том, что небо тоже было океаном. Представление о первобытном холме и первом живом существе, очевидно, характерно для Египта, где аналогичные ситуации повторяются ежегодно, по мере того как нильское половодье идет на убыль, освобождая землю для обработки. Что же касается последующего развития первобытного мира, то представления египтян об этом всегда были несколько туманными. В общем, солнце рассматривалось как создатель всего существующего на земле. Люди иногда считались потомками богов. Мысль о том, что «люди» произошли из «слез» Рэ, просто результат игры слов, звучащих сходно, и не засвидетельствована ранее 2000 г. до н. э. Представление о том, что люди по отдельности были изготовлены из глины богом Хнумом, появляется позже

и не является космогоническим, т. е. не подразумевает того, что был первый человек, сотворенный из глины.

Во-вторых, существовали концепции неба. Мы уже встречали небесный океан и небесную корову. Неизвестно, когда возникло представление о том, что корова поднялась из океана. Во всяком случае, ее двойник внизу был известен уже в III тысячелетии как Метуэр, «великая корова в воде». Представление о небесной корове как будто оставило след в ее имени — «Золото», «Золотая», которым называлась корова в зарослях Дельты, рассматривавшаяся с III тысячелетия как божество-покровитель любящих. Затем она была отождествлена с Хатхор, «(обожествленный) дом Хора». Эта же Хатхор затем появляется как корова, живущая в горах Верхнего Египта, где она принимает умерших при их погребении. Мнение о том, что корова в доисторическую эпоху была египетским вариантом очень раннего представления о богине-матери и источнике плодородия, было выдвинуто Элизой Баумгартель для интерпретации некоторых находок в доисторических гробницах. Точное соотношение различных концептов коровы, однако, до сих пор не выяснено. Это же справедливо в отношении различных представлений о быках. С самого начала корова-небо мыслится связанной с «быком неба». Возможно, идея была та, что, когда небесная корова ежедневно давала жизнь теленку, т. е. солнцу, этот теленок вырастал в быка, чтобы зачать завтрашнего теленка. Понятие «бык неба» уже в ранний период истории прилагалось к царю и другим богам неба. Позже оно проявляется в обозначении Мина Коптосского (о котором речь пойдет ниже) как «Камуфиса», «Тельца своей матери». Представление о небесном теленке сохранилось в позднем народном веровании, согласно которому царь был вскормлен коровой. В дополнение к идее о быке плодородия, представление о том, что царь был могучим быком, победителем своих врагов, засвидетельствовано уже в самом начале египетской письменности. Очевидно, и концепция о небе-коршуне также является доисторической. Ее влияние на иконографию богинь-матерей уже рассматривалось выше. В историческую эпоху различные египетские женские божества появляются в виде коровы, либо коршуна, либо змеи, а в иероглифическом письме — также в виде яйца, независимо от их других внешних форм — животного или женщины. Это справедливо и в отношении важнейших женских божеств — Исиды, Хатхор и Нефтис, которые, несомненно, не существовали в доисторические времена.

Помимо понятий о небе-корове и небе-коршуне понятие о небе-крыше тоже, по-видимому, родилось в доисторическую эпоху. Изображение небесной крыши, поддерживаемой подпорками особого вида, подпорками-*джам*, хорошо известно в иконографии исторического периода. По-видимому, однако, его уже не понимали в Текстах пирамид, где подпорки воспринимаются как юная Четверка; все четверо стоят, сидят или опираются на «их подпорки-*джам*» в том или другом из четырех углов неба, а не каждый в своем собственном. Там они идентифицируются с «четырьмя сыновьями Хора», вертикально стоящие фигуры которых в виде мумий обычно изображаются единой группой, например, на первобытном лотосе. Четверо юношей с их подпорками-*джам* заменяются в Текстах саркофагов несущими небо восемью божествами-*хех*.

В-третьих, существовали и другие божества в виде животных, растений или неодушевленных предметов. Мы можем называть их божествами-фетишами, чтобы отличить от остальных. Общей характерной чертой их является то, что их изображения носили на штандартах. В исторические времена они выступают как местные божества. Возможно, все они берут свое начало от местных богов, но среди них находятся также коровы и тельцы, в других случаях носящие космический характер, и загадочная эмблема Мина Коптосского, которая может быть символом животного плодородия. Мы поэтому должны оставить открытым вопрос, правильно или нет божества-фетиши сгруппированы здесь в отношении их происхождения. Возможно, только в начале исторического периода их стали представлять в человекоподобном виде или, в случае с божествами-животными, в виде людей с головами животных. Некоторые из них стали значительными мифологическими персонажами, как, например, Тот из Ермополя, который был воплощением мудрости, являясь и в виде павиана, и в виде ибиса, или шакал Анупис, который, господствуя над некрополем в пустыне, заботился об умерших и гробницах. Мин, богиня Нейт и Упвавет, имеющий облик собаки, уже в раннее время каким-то образом были связаны с царствованием Хора, хотя об этом нет упоминаний в мифах. Божествами в образе животных из этой группы, представляющими наибольшую важность для египетской мифологии, были сокол Хор, неотожествленное млекопитающее Сэт, которого впоследствии считали ослом, и ибис Тот. Раннеисторический материал наводит на мысль, что сокол и животное Сэт идентифицировались с теми доисто-

рическими правителями, которые поклонялись им. Многие вопросы относительно этой группы божеств остаются невыясненными.

В-четвертых, есть намеки на доисторические божества, которые мы не можем идентифицировать. Египетские слова, обозначающие понятия «земля» (например, «геб»), были мужского рода, а обозначающие «небо» — женского (например, «нут»), за исключением тех случаев, когда небо считалось океаном. Эта разница в грамматическом роде как будто указывает на какие-то доисторические понятия о небе и земле, которые должны были быть мифологическими по своему характеру, и согласуется с тем фактом, что в Египте влага, оплодотворяющая почву, приносится Нилом, а не дождем. Далее, понятие произрастания в его названии «осирис» возникло, очевидно, в доисторическую эпоху, равно как и наделение творческой силой солнечного диска — «рэ». Мы рассмотрим все это более подробно в следующих главах.

4. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ХОРЕ И ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИИ

Все доисторические представления, о которых мы упомянули, продолжали существовать в египетской религии, которая возникла в результате объединения Обеих Земель и создания царства Верхнего и Нижнего Египта около 3000 г. до н. э. Основным положением египетской религии была идея, что царь был богом. Более поздний ритуал ежедневного богослужения подчеркивает тот факт, что жрец перед идолом бога действовал только как заместитель царя. В праздничных обрядах царь представлял богов перед своим народом с тем же правом, с каким он представлял свой народ перед богами. Поскольку он, царь, был единственным посредником и связующим звеном между людьми и богами, мотив героя, вторгающегося в мир богов, чужд египетской мифологии. Только царь и боги играли в ней роль. Немифологическое представление о том, что мудрецы древности также «достигли небес и вошли в число владык некрополя», как и цари, встречаются очень редко и не ранее 1400 г. до н. э. (Pap, Chester Beatty IV, 6, 14).

Царь Египта считался богом Хором с самого начала I династии, и в то же самое время Хор воплощался в изображение

сидящего или стоящего сокола. Этот феномен заставляет думать, что в доисторические времена сокол-Хор, местное божество в Иераконполе в Верхнем Египте, воплотился в местного вождя перед тем или после того, как он победил своих врагов и стал царем Египта. Однако первоначальный характер Хора остается проблемой, и она еще более усложнена как тем, что цари II династии, около 2800 г. до н. э., назывались «Хор и Сэт», или «Два Сокола», а не просто «Хор», так и тем, что в ранних разделах Текстов пирамид Хор и Сэт выступают как братья и равноправные правители обеих частей Египта, Нижнего и Верхнего. Несмотря на проблематичный характер дальнейшего развития, остается, однако, фактом, что в самом начале истории бог Хор был соколом и царем Египта. Кроме того, он был «небесным Хором», «владыкой небес», «царем богов», «единственным» и также небесным телом — звездой или солнцем. Этот явно универсальный и вечный характер Хора, по всей видимости, возник как результат того положения, что Хор был правителем всего Египта и тем самым, практически, обитаемого мира. Хор представляется настоящей троицей, состоящей из небесного царя, земного царя и сокола.

То обстоятельство, что мы встречаем оба представления о вселенском и вечном боге и о троичности этого бога уже около 3000 г. до н. э., может показаться удивительным. Поэтому я хотел бы разъяснить значение этих выражений в данном случае путем обобщения текстуальных данных. Что касается троичности, то самое раннее указание на этот счет — изображение на гребне из слоновой кости царя Джета «Змѐя», около 2900 г. до н. э. Здесь мы видим сокола Хора дважды: один стоит в ладье над небом, тем самым показывая, что он является небесным телом, другой стоит под небом и, несомненно, является царем, Джетом. Представление о «Хоре небес», или «небесном Хоре», как звезде и «царе богов», с одной стороны, и представление о земном Хоре как царе Египта, с другой стороны, многократно засвидетельствовано и было общепринятым. Что касается понятия о вселенском боге, то оно впервые засвидетельствовано в Текстах пирамид около 2400 г. до н. э. К тому времени Рэ уже заменил Хора, и эпитет «величайший бог» дается Хору, Осирису, царю и Рэ — сложная взаимосвязь этих фигур будет выяснена в должное время в настоящем очерке. Многозначительные эпитеты «владыка всего» и «безграничный» даются небесному правителю, который в одном случае выступает как Рэ. Наконец, вечный характер Хора отмечен

главным образом тем утверждением в Текстах пирамид, что царь существовал изначально, еще до того, как возникли небеса и земля.

Таким образом, идея существования вечного и вселенского бога засвидетельствована в самом начале египетской истории. Мнение, что это представление возникло вследствие политического объединения страны и не существовало раньше, подтверждается двумя фактами. Во-первых, небесный аспект троицы, небесный Хор, является солнцем в дневное время и звездой в сумерках. Несомненно, это спекулятивная концепция, созданная в пользу Хора как бога и царя, и могла она возникнуть только после объединения Египта. Во-вторых, заключение, что представление о Хоре не было предварено какой-либо другой идеей вселенского бога, становится возможным благодаря характеру концепции происхождения Хора, к которой мы теперь перейдем.

Ключевой проблемой в концепции вселенского и вечного бога, Хора, было следующее: как можно объяснить то, что он был подвержен смерти в своей ипостаси земного царя? На этот вопрос отвечают Тексты пирамид, которые постепенно оформлялись в течение III тысячелетия и были высечены на камне в семи пирамидах между 2400 и 2300 гг. до н. э. Согласно Текстам пирамид, которые относятся к погребению и преобразованию царя, царь Хор становился Осирисом, «Произрастанием», после своей смерти. В качестве одновременно Хора и Осириса царь переходил в свою постоянную ипостась вечного царя, сливаясь с правителем неба, в то время как новое воплощение Хора на земле наследовало ему.

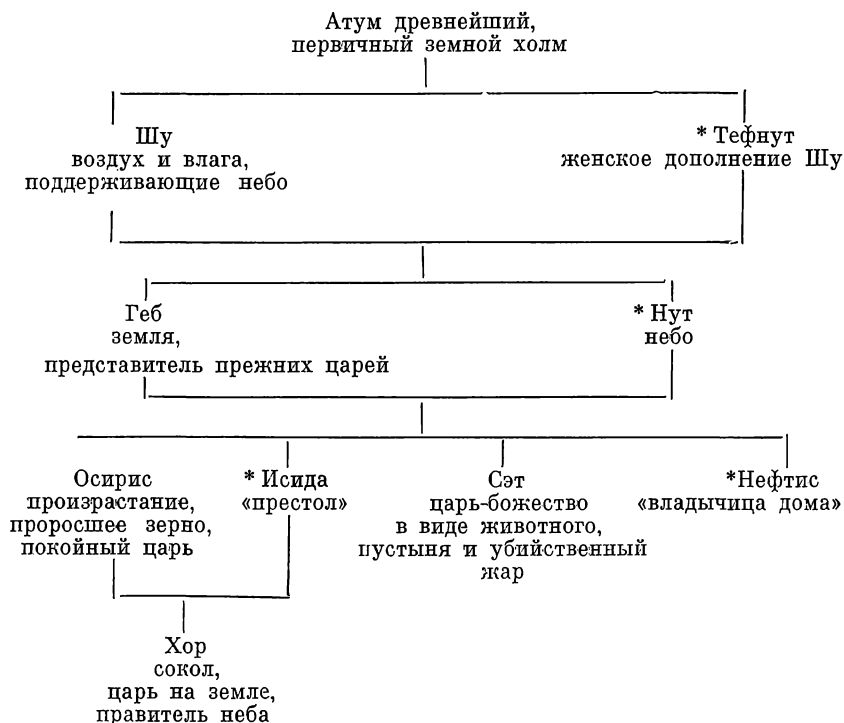
Великая космогоническая доктрина Илиополя схематично представлена на стр. 74. Она уже рано была отождествлена с доктриной о великом Илиопольском суде, который торжественным провозглашением возводил на престол нового царя и, следовательно, тоже считался существующим изначально. Поэтому члены рода, история которого составляет космогоническую доктрину, часто называются Эннеадой, «Девяткой богов» — членов этого суда. Это родословие, возникшее около времени воцарения I династии, засвидетельствовано при III династии, около 2700 г. до н. э., и в Текстах пирамид и являлось стандартной концепцией египетской религии во все последующие периоды. Будучи обобщена в форме рассказа, она заключается в следующем: первичный бог, Атум, один породил пару богов, Шу и Тефнут, противоположенным, хотя

вполне человеческим способом. Детьми Шу и Тефнут были Геб и Нут. Отец Нут, Шу, поднял ее над Гебом и таким образом отделил небо от земли. Спор о власти в Египте возник между сыновьями Геба и Нут. Сэт убил царя Осириса и владел его троном до тех пор, пока Хор, сын Осириса и Исида, не вырос, не одолел своего дядю Сэта и не был провозглашен Илиопольским судом подлинным царем Египта и наследником Осириса. Этот миф, стало быть, рассказывает о возникновении мира и царствования Хора. В нем имеются, однако, некоторые несообразности, из которых особенно выделяются три. Во-первых, представление о том, что отец, Шу, а не сын отделил небеса от земли, мало подходит для логического космогонического мифа. Во-вторых, Сэт называется братом Осириса и братом Хора. В-третьих, характер Геба как представителя царских предков и Атума как царя едва ли совместим с высказанным в мифе утверждением, что Осирис был первым царем Египта. Более того, вся композиция производит впечатление, что в середине мифа — пробел. Первая часть представляет собой космогонический рассказ, где действуют персонифицированные космические сущности. Вторая часть — человеческая история, в которой только Осирис был подлинным космическим понятием. Поэтому нередко полагали, что это миф, составленный из разнородных элементов, как и рассказ о старом царе Рэ, рассматривавшийся нами в самом начале. Но это не объясняет перечисленных выше несообразностей. Более того, контекст Текстов пирамид едва ли подтверждает мнение о том, что доктрина о происхождении богов была в каком-либо отношении противоречивой.

Чтобы выяснить проблему илиопольской космогонии, обрисую сначала действующих лиц. Все они мыслятся в человеческом образе в их аспекте как членов рода. Но у них есть и другие аспекты. Во-первых, группа Геба, Нут и Осириса, которых мы уже рассматривали как доисторические космические понятия. Имя Геб — египетское слово, очевидно означающее просто «земля». Имя богини Нут (Нунут) как будто указывает на нее как на женскую параллель Нуну, изначального океана. Имя Осириса не поддается объяснению и, кажется, является неегипетским. По-видимому, эти имена не содержат указания на взаимосвязь этих богов в доисторическую эпоху, нет подобного указания и в других особенностях, но нельзя исключить возможность, что они рассматривались как группа. Хор и Сэт — божества в виде животных и, будучи таковыми,

КОСМОГЕНИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА ИЛИОПОЛЯ ИЛИ ПРОИСХОЖДЕНИЕ ХОРА

(знаком * помечены существа женского пола)



почти несомненно доисторические. Я уже указывал на присущий им обоим царский характер. Это предполагает тесную взаимосвязь, природу которой пока невозможно понять. Космический характер Сэта как бесплодной пустыни вполне может быть уже вторичным явлением, возникшим из представления о том, что Сэт был убийцей Осириса, растительности. Хор, как мы видели, не был собственно космическим по своей сущности; только в своей особой форме как Харахти, «Хор небо-

склонный», он, несомненно, отождествлялся с солнцем. Остальные члены рода носят имена, которые можно перевести. Это заставляет думать, что в этой генеалогии они воспринимались умозрительно. Атум означает «завершенный поглощением других». Он также отождествлялся с первичным земным холмом. Эти факты указывают на то, что его рассматривали как божественного представителя всех тех первых живых существ, которые, согласно различным доисторическим представлениям, возникли на первичном земном холме. Очевидно, по теологической интерпретации, они все слились в нем. Этот вывод как будто подтверждается текстуальным свидетельством, согласно которому, однако, «боги», а не «первобытные существа» слились в Атуме. Слово Шу может быть переведено и как «пустой», «сухой», и как «солнечный свет» (но не само солнце). Слово Тефнут является общим обозначением «женщины» в противоположность «мужчине». В космогоническом контексте Тефнут как будто обозначает «(первую) женщину», которая сочеталась с Шу, в противоположность их одинокому отцу Атуму, «Изначальному». Наконец, Исида и Нефтис составляют совершенно особую группу, находясь вне космогонического мифа. Они выступают как сестры и жены Осириса и Сета, как матери Хора, но они ни разу не называются дочерьми Геба и Нут в Текстах пирамид. Соответственно их имена указывают исключительно на представление о царском достоинстве. Они переводятся «престол» (Исида) и «владычица дома» (Нефтис). Поскольку значение слова «престол» совершенно ясно, мы вправе предположить, что «владычица дома» обозначает внутримомную противоположность трону, находящемуся на открытом воздухе, скорее всего какое-нибудь сиденье или ложе царя.

Таким образом, в космогоническую доктрину Илиополя была включена группа совершенно другого происхождения. Эта доктрина явно была создана путем умозрительных спекуляций, но для какой цели? Несомненно, не ради развлечения. В самом деле, этот миф никогда не был рассказан полностью ни в Текстах пирамид, ни в каком-либо более позднем тексте на египетском языке. Частые ссылки на него в церемониях царских погребальных обрядов, согласно Текстам пирамид, доказывают, что этот миф был составной частью перевоплощения покойного царя, так же как и обожествления прежнего царевича-наследника при его вступлении на престол.

Раньше мы уже сделали вывод, что решающий вопрос в

концепции о божественном царе — это кончина бога Хора. Вторая, столь же важная проблема касается начала существования того же бога: как происходит, что человеческое существо, царевич-наследник, становится богом Хором, когда он вступает на престол в качестве преемника своего отца? Мы располагаем определенными доказательствами в пользу того, что трансформация покойного царя на небесах отражала интронизацию земного царя. Взаимосвязь рождения и возрождения кажется установленной. В конце концов, я думаю, подлинным назначением илиопольской космогонии, генеалогии богов, было доказать божественность природы царя, а не объяснить происхождение мира и царской власти. Это означает, что родословную богов следует читать не сверху, с Атума; ее можно понять правильно, только если мы начнем с потомка богов, божественного царя Хора. Должен упомянуть здесь, что я впервые опубликовал основные положения этой интерпретации родословной богов в печати в 1955 г. и, насколько я знаю, читатель стал бы напрасно искать их в каких-либо более ранних изложениях египетской мифологии.

Мы знаем, что, как правило, царская власть передавалась от отца к сыну и что в доисторические времена существовал высший суд, который провозглашал царевича-наследника подлинным божественным царем после смерти его отца. Предположение, что церемониальный допрос царевича-наследника предшествовал провозглашению его царем, не более как догадка, но формальный допрос как средство установления личности прекрасно засвидетельствован в мифологическом мире Текстами пирамид. Приводимый ниже ряд вопросов и ответов целиком вымышленный, однако он показывает, каким образом, возможно, происходило установление генеалогии Хора. Предположим, что после кончины старого царя его сын появился перед судом, заявляя, что он бог Хор.

Вопрос суда: Ты человек. Это твой отец Хор.

Ответ царевича: Я бог Хор, потому что мой отец, Хор, умер. Он стал Осирисом, потому что его тело погребено в земле, как зерно, а его дух поднимается к небу в виде растительности.

Вопрос: Как случилось, что Хор, бог, умер?

Ответ: Смерть бога не может произойти иначе, как посредством убийства. Только равный Хору, его брат Сэт, имел достаточно силы, чтобы убить его.

Вопрос: Ты сказал, что твой отец, ставший таким образом

Осирисом, погребен в земле и в то же время живет на небесах. Что это значит?

Ответ: Царь, бывший Хором и ставший теперь Осирисом, возник в первичном начале, в вечности, и он ушел туда, где он возник, то есть к своим родителям. Геб, земля,— его отец, а Нут, небо,— его мать.

Вопрос: Вечность — это единство, а Геб и Нут отделены друг от друга. Как же они могут быть родителями Осириса?

Ответ: Более могущественный, чем они, разделил их: их отец Шу, поднявший Нут над Гебом.

Вопрос: Ты утверждаешь, что Шу — твой первый предок?

Ответ: Пара, Шу и Тефнут,— дети Самовозникшего в начале начал, Атума. Я един со своим отцом Атумом.

В этом вымышленном выявлении происхождения богов несоответствие в отношении Шу и Сэта исчезло. Что касается мнимого несоответствия в отношении Геба, то мы должны иметь в виду, что в данном случае Осирис — конкретный умерший царь, а не первый царь Египта. Таким образом его отец Геб оказывается представителем царских предков.

Цель и результат этого вымышленного формального допроса — отождествление царя с его первым предком Атумом; мифическая генеалогия была первоначально концепцией отождествления, а не хронологии. Отождествление царя и Атума подтверждается другими представлениями, которые также засвидетельствованы Текстами пирамид. Во-первых, мы уже упоминали, что Атум выступает как царь, очевидно как адаптация представления о царе Египта. Во-вторых, царь прямо называется сыном Атума по плоти, зачатый первичным океаном,— таким же образом, как Атум возник из океана. Соответственно Атум рассматривался как повторение царя Египта, а царь, подобно Атуму, считался первичным богом, родившимся раньше возникновения неба и земли, богов и людей; так его характеризуют Тексты пирамид.

Такая тесная взаимосвязь концепций о царе и Атуме наталкивает нас на вопрос, почему генеалогия из пяти поколений была выработана для установления божественной и изначальной натуры царя. Ответ заключается в том, что родословная Хора охватывает обрабатываемую землю и пустыню, небеса и землю и все то, что находится между ними, равно как и океан, из которого возник Атум. Это можно лучше всего понять как систематическую демонстрацию положения, что весь мир ото-

ждествлялся с царством Хора или принадлежал ему. А раз так, то факт, что такая демонстрация считалась необходимой, должен доказывать, что идея существования вселенского бога, правителя всего, появилась только теперь и не существовала раньше. Таким образом, генеалогия Хора, насколько я понимаю, возникла как мифологическая концепция, имеющая целью показать, с одной стороны, что самая смерть божественного царя, как предполагалось, осуществляла заключительную стадию его вечного существования и, с другой стороны, что этот бог-царь был правителем вселенной, т. е. «вселенной», сосредоточившейся в Египте и состоящей из неба и земли, Египта и «пустыни». Поскольку идеограмма, изображающая пустыню, употреблялась также для обозначения чужеземных стран, «пустыня» в этой связи означает все, что за пределами Египта.

Естественно, будучи раз установленной, генеалогия Хора рассматривалась как идеальная космогония. К этому можно добавить, что позже мужские представители этой генеалогии, к которым были прибавлены Рэ и некоторые другие божества, исторически ретроспективно считались первыми божественными царями Египта, предшественниками I династии.

Характер царя как высшего существа не следует понимать в том смысле, что это самодержец, вольный управлять страной, как ему вздумается. Скорее, пожалуй, он был скован всевозможными церемониями, тогда как реальное управление страной находилось в руках его подчиненных. В связи с этим высшие посты в Египте занимали члены царской семьи. Так было во времена Хеопса, около 2650 г. до н. э., при его преемниках и, несомненно, в предшествующий период. Однако с началом V династии, около 2550 г. до н. э., те же посты занимали уже люди нецарского происхождения. Эта перемена показывает, что положение царя изменилось. Одновременно концепция о Хоре как о верховном боге была заменена или, скорее, отодвинута на второй план представлением о том, что верховным богом является солнце, Рэ, и что царь — просто сын Рэ. Наиболее вероятное объяснение этой перемены — предположение, что она была вызвана эволюцией или переворотом в администрации в пользу царской власти и против клики царских родственников, которые раньше контролировали управление страной. В любом случае концепция о Рэ как о верховном боге возникла в самом начале V династии.

5. ВЕРХОВЕНСТВО СОЛНЦЕБОГА РЭ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА МИФОЛОГИЮ

Рэ, солнечный диск, почитался как божество уже царями II династии. Путь, который привел к его возвышению как верховного божества, следовательно, был уже, по-видимому, подготовлен. Нам известно лишь очень немного мифологических представлений, которые были бы органически связаны с Рэ. Одно из них — представление о том, что он сражается со змеем тьмы; как мы увидим, оно получило дальнейшее развитие. Существовало также представление об изначальном лотосе, ежедневно дающем ему жизнь своим ароматом, совершенно так же как некогда он дал ему жизнь в начале мироздания. В этой связи лотос назывался Нефертем. Его имя имело значение, сходное со значением имени Атума, — «юный лотос завершен, поглотив других» (имеются в виду «другие первые живые существа»). Так же как в концепции о Хоре, первичный бог Атум дал жизнь верховному божеству Хору в качестве его предшественника, изначальный Нефертем дал жизнь верховному божеству Рэ посредством своего лotosового аромата. Несомненно, образ Нефертема возник как продукт теологических построений, возможно, уже в 2550 г. до н. э. Между прочим, следует упомянуть, что существовало и другое представление о цветке лотоса и о солнце, отличное от представления о лотосе Нефертеме. Оно заключалось в том, что молодое солнце вышло из раскрывшегося лотоса. Мы не знаем, когда оно возникло, поскольку оно не засвидетельствовано раньше 1500 г. до н. э. Это представление отождествляло солнце с молодым Хором. Соответствующий иконографический мотив изображает ребенка Хора сидящим на цветке лотоса.

Отсутствие естественной мифологической почвы для Рэ возмещалось его приспособлением к мифу о Хоре. В качестве Рэ-Атума он был небесным правителем изначальных времен, царем богов и людей, отцом всего. В качестве Рэ-Харахти он отождествлялся с Хором в его ипостаси «Хора небосклонного», небесного сокола, воплощенного в солнце. Хор, сын Осириса, был и продолжал оставаться прототипом земного царя как юноши. Соответственно земной царь стал сыном Рэ. В то же время — все это достаточно запутано — юный Нефертем, который, как мы видели, дал жизнь Рэ, отождествлялся с царем Египта как первичным существом, а позже — с младенцем «Хором, сыном Исиды». Таким образом царь, будучи Нефертемом,

дал жизнь Рэ и в то же время был сыном Рэ; он был цветком лотоса Нефертемом и в то же время — юным солнцем Хором, возникшим из цветка лотоса. Это характерный пример запутанности египетской мифологии, но часть ее становится несколько более понятной, если мы примем во внимание, что «давание жизни» не обязательно должно быть равнозначным «рождению». На земле сын приносит жертвы своему умершему отцу, чтобы наделить его жизнью в потустороннем мире; равным образом и царь, будучи сыном Рэ, подносит своему отцу яства, которыми живет этот бог.

Старое представление о Хоре и его происхождении продолжало развиваться наряду с новым мифом о Рэ в соответствии с тем консерватизмом в египетском религиозном мышлении, который так способствовал его усложнению. Однако налицо было также и некоторое упрощение благодаря новой концепции, центром которой был Рэ. Сложные представления о небесном боге и земном царе как о Хоре, а также о божественном царе как одновременно о Хоре и Осирисе уже не были живыми, действенными элементами, хотя и сохранились в некоторых случаях.

Представления о верховном боге Рэ, земном царе и боге Осирисе возникли независимо друг от друга, и их самостоятельное развитие ясно прослеживается после 2300 г. до н. э. В эту эпоху централизованное политическое объединение, которое мы именуем Древним царством, распалось и уступило место децентрализованной форме управления повсеместно в Египте вплоть до 2000 г. до н. э., когда страна, вновь объединенная царями, приобрела характер, достаточно отличный от того, какой она имела в Древнем царстве.

Самого Рэ, по-видимому, включали в дальнейшую разработку мифологии лишь тогда, когда он представлял либо Атума, либо Харахти или появлялся в сражении солнца со змеем тьмы. В других случаях образ Рэ положил начало развитию, которое постепенно привело к разложению египетской мифологии, потому что, хотя главным центром почитания Рэ был Илиополь, Рэ проник в культы других богов из-за своей связи с представлениями о природе царской власти. Так, в эпоху Среднего царства (около 2000—1700 гг. до н. э.) местные божества, связанные с царским домом XII династии, ассимилировались с солнцем. Крокодил Собек (Сухос) из Фаюма, расположенного вблизи царской резиденции, стал Собек-Рэ, а Амун фиванский на юге, откуда вышел царский род, стал Амон-Рэ.

Хотя тенденция отождествлять местное божество с Рэ получила широкое распространение, только одно сочетание — Амон-Рэ — оказалось в высшей степени важным, ибо около 1600 г. до н. э. Фивы стали царской резиденцией и впоследствии — столицей Нового царства, египетской империи, которая включала Палестину, Сирию и Судан. Амон-Рэ был, таким образом, преемником Рэ в качестве бога вселенной — и небес, и империи. Но это не было следствием исключительно политических обстоятельств: самый характер Амон-Рэ привел к новой теологической концепции. Хотя Амун иногда изображался как баран, а иногда как гусь, он не был богом-фетишем древнейшей традиции. Впервые он появляется в Текстах пирамид как одно из изначальных божеств и около 2100 г. до н. э. как божество Фив, в том и другом случае мужское и женское одновременно. Мы остановимся на характере этой двойственности как отличительной черте изначальных божеств, говоря об Огдоаде. Его имя означает «скрытый», так что он идентифицировался с воздухом. В фиванской мифологии он приравнивается к соседнему богу, Мину Коптосскому, о характере которого как «Камуфиса», «Тельца своей матери», мы упоминали выше. Эта его черта и привела к ассимиляции его с Рэ, а то обстоятельство, что он считался невидимым, весьма способствовало формированию поздней, окончательной идеи вселенского бога.

Этой позднейшей концепции вселенского бога, «Амон-Рэ, царя богов», предшествовало множество вариаций. Они вызывались главным образом политическими переменами. Царь Эхнатон (около 1370 г. до н. э.) низверг господство Амон-Рэ и его жрецов в Фивах и отверг духовное главенство Илиополя. Он устроил себе резиденцию в Амарне в Среднем Египте и сделал ее центром своей собственной религии. Он признавал только солнечного бога Рэ (Рэ-Хараhti) и утверждал, что Рэ является исключительно в солнечном диске, который тогда назывался Атоном. Соответственно он отверг и всю мифологию. Эхнатон назвал себя просто сыном Рэ и Атона. Его последователи, однако, были склонны рассматривать его как бога и отождествляли его и с Рэ, и с Атоном. Таким образом старая концепция троичности ожила в идее объединения Рэ, Атона и царя. Развиваемая на строго рациональной основе в период служения богам только на словах, эта концепция Амарны обнаружила опасности, таившиеся в экзальтации и обожестьвлении живого индивидуума: самовластие и порабощенность. Идея троичности появилась снова в период религиозной и полити-

ческой реставрации, которая положила конец амарнскому эпизоду. Тогда три бога традиционных столиц Египта — Рэ-Харахти илиопольский, Амон-Рэ фиванский и Птах мемфисский, к которому мы вернемся позже, рассматривались как единое целое. Наконец, около 1000 г. до н. э. так называемое «Кредо верховного жреца Фив» демонстрирует духовную концепцию наивысшего порядка: Амон-Рэ рассматривается как божество, сущность которого скрыта, подобно сущности сияющего солнца, в котором он являет себя. Он первый возник сам и сотворил все, он царь небес, земли и, кроме того, владыка жизни и света, которого любят и боятся. В этом гимне (*Mythological Papiri Texts*, с. 13 и сл.) мифологические идеи используются как метафоры в манере, подобной той, в которой выражается концепция божества в пророческой литературе и псалмах Ветхого завета. В то же время все остальные боги также признавались, поскольку они были его собственными различными формами проявления. Строго говоря, он являлся богом богов. Вследствие исторической ситуации эта высокодуховная концепция божества не могла воздействовать на египетскую народную религию, в противоположность воздействию подобной концепции в Израиле. Напротив, в Египте она свидетельствовала об окончательном разделении жреческой теологии и народной религии.

Я описал в общих чертах путь, по которому шло развитие концепции вселенского бога, как следствие возвышения солнечного бога Рэ в середине III тысячелетия. Между тем концепция земного царя могла свободно развиваться в противоположном направлении, к ее секуляризации. В самом деле, «Наставление царю Мери-ка-Рэ», литературное произведение, созданное около 2100 г. до н. э., ясно показывает, что и сам царь, как и читатели этого популярного «Наставления», считался просто человеком, зависящим от воли бога. Однако это никоим образом не полная картина. То обстоятельство, что ранняя царская власть и ранняя мифология были фактически одним и тем же, было причиной того, что в Египте управление страной и религия оставались нераздельными на практике до 525 г. до н. э., а в теории — еще в течение тысячелетия. Согласно этой официальной доктрине царь оставался всегда богом Хором, так же как и сыном Рэ, и соответственно с этим выступал в церемониях; он тогда также именовался Рэ. Взгляд на царя как на сына Рэ активно способствовал новой мифологической переработке старой концепции о том, что царь был сыном Ату-

ма. Среднеегипетская сказка сообщает, что первыми царями V династии, которая установила господство Рэ, были в самом деле дети Рэ и жены жреца Рэ. Около 1500 г. до н. э. царица Хатшепсут подтверждала свое право управлять страной в качестве царя увековечением своего божественного рождения в рельефах на стенах ее храма в Дэйр-эль-Бахари в Фивах (Breasted. Ancient Records II, с. 75—86). Согласно этому изображению, которое, видимо, основывалось на более ранней традиции, Амон-Рэ посетил царицу Ахмосе под видом ее супруга, чтобы зачать нового царя и дать ребенку имя Хатшепсут; он приказал тогда Хнуму вылепить дитя на гончарном круге; Ахмосе дала ей жизнь; Хатхор, богиня-корова, вскормила ее и представила ее отцу Амону-Рэ, который нарек ее царем. С одной стороны, очевидно, что старая концепция, которую мы рассматривали выше, сочетается в этом теологическом повествовании с новыми взглядами. С другой стороны, очень похожие сцены встречались в настенных изображениях и надписях так называемых маммиси, т. е. «домов рождения», которые появляются в виде отдельных строений на территории больших храмов около 400 г. до н. э. Храмовый маммиси служил для отправления церемоний, связанных с рождением бога-ребенка, сына главного бога храма. В этих церемониях мифологический аспект божественного рождения царя, как он изображен в Дэйр-эль-Бахари, смешивался с мифом о рождении Хора Исидой в уединении зарослей Дельты. В конце концов оба представления, в сущности, были одним и тем же, поскольку оба их можно возвести различными путями к вопросу: как оказалось возможным, чтобы бог появился в виде человеческого существа?

Точно так же как со старым представлением о рождении бога, все еще сохранявшим силу в концепции о царе как сыне Рэ, обстояло дело и с представлением о его смерти. Знаменитый роман Синухе около 1950 г. до н. э. впервые выразил широко распространенное представление о смерти царя в следующих словах: «поднялся бог (т. е. царь) на небосклон свой, удалился он на небо, соединившись с солнечным диском (Атоном), причем божественная плоть (его) смешалась с (плотью) сотворившего его». Теологический ответ на этот вопрос не был столь простым. Он засвидетельствован настенными рельефами гробниц царей около 1500 и 1100 гг. до н. э., откуда нам стала известна также и «Книга небесной коровы», с которой мы начали наше изложение. Мне хотелось бы дать пред-

ставление об основной мифологической концепции, изложенной там, следующей цитатой из работы А. Пьянкова по этому трудному вопросу: «Умерший царь становится Осирисом в своей гробнице, где должен теперь начаться цикл трансформаций: мертвый бог будет рожден вновь. Осирис явится как новый Рэ, новый солнцегот. В царских гробницах это перевоплощение мертвого бога в новое солнце и в царя, отождествленного с ним, описывается в больших религиозных сочинениях, „Книге о том, что в преисподней“, „Книге Врат“ и „Книге Пещер“» (The Shrines, с. 23). Эти три книги представляют собой иллюстрированные описания путешествия солнца ночью через двенадцать помещений, каждое из которых представляет один час ночи. Солнцегот меняет свой вид, превращаясь из скарабея в мужчину с головой барана в начале путешествия и из мужчины с головой барана в скарабея в конце путешествия.

Осирис был третьим мифологическим персонажем, возникшим в результате дифференциации ранних представлений, вызванной возвышением Рэ. Осирис, как мы уже видели, был умершим царем, который перевоплотился во владыку небес. Теперь, когда Рэ был признан владыкой небес, на небесах более не было места для Осириса-царя. Его стремление выйти из своей гробницы и быть принятым Рэ в качестве равного ему или заместить Рэ на небе отчетливо видно в Текстах пирамид. Можно предположить, что именно это стремление и было причиной увековечения Текстов пирамид на стенах более поздних пирамид, в противоположность более ранним, не имеющим надписей: заклинания обладали постоянным магическим действием, с помощью которого можно было подчинить Рэ воле покойного царя. С теологической точки зрения это стремление Осириса является попыткой подтвердить ту мысль, что конкретный царь, который был Осирисом, станет затем божественным правителем в свете небес, а не во мраке пирамиды и преисподней. В результате представление об умершем царе оказалось отделенным от представления об Осирисе как особом божестве. Мы видели, что, согласно текстам в царских гробницах эпохи империи, умерший царь перевоплотился из своей осирисической сущности в новое солнце, Рэ. Бог Осирис, однако, остался навсегда правителем мертвых. Его положение описывается в знаменитом диалоге Атума и Осириса (ANET, с. 9): когда Осирис пожаловался на свою жизнь в темноте, его успокоили слова Атума о том, что только они двое, Атум и Осирис,

пребудут вечно, когда мир прекратит свое существование и возвратится в свое первобытное состояние — океан Нуну. Тогда Атум и Осирис примут облик змей и не будет ни богов, ни людей, чтобы увидеть их. Здесь, очевидно, соединились древние представления о змее изначальных времен и об изначальном существовании царя и Атума. Затем Атум говорит Осирису, что только на время и для его же блага он лишен света солнца, потому что его враг Сэт сражается со змеем тьмы (который теперь именуется Апофисом) в ладье Рэ; Сэт никогда не доберется до него, чтобы убить его вновь.

Другой аспект Осириса выкристаллизовался в результате его безуспешной борьбы за жизнь при свете дня. Осирис, будучи умершим царем, был правителем некрополя, который примыкал к пирамиде данного царя. Поэтому он был судьей, наказывавшим грабителей гробниц и возбранявшим доступ к своим «путям» тем умершим, которые были обвинены в преступлении и не были признаны праведными своими современниками. Идея о том, что праведность человека зависит от признания других людей, однако, претерпела изменение после падения социального порядка Древнего царства около 2300 г. до н. э. Индивидуальное сознание ответственности родилось из этого крушения, и с тех пор уже не признание современников доказывало праведность человека. Теперь индивидуум должен был приспособливаться к божественному порядку, который более не находил отражения в земном мире, и отвечать богу за свои деяния при жизни после смерти. Так, бог Осирис, бывший теперь царем в потустороннем мире сам по себе, а не умершим царем, стал судьей в загробном суде, которому подлежал каждый человек после смерти.

6. МИФОЛОГИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

Отложив на время рассмотрение загробного суда, представление о котором, как мы видели, возникло после 2300 г. до н. э. и который предназначался тогда равным образом и для царей, и для их подданных, укажем, что вряд ли существовали какие-либо мифологические концепции, возникшие из веры в продолжение жизни человека и после смерти. Однако влияние египетской мифологии на это верование и наоборот было весьма сильным. Наше знание египетской мифологии было бы чрезвы-

чайно ограниченным без гробничных текстов. Тесная взаимосвязь похоронных обрядов и мифологии объясняется тем обстоятельством, что целью человека после смерти представлялось обожествление. Эта идея также возникла после 2300 г. до н. э. Чтобы понять ее, нам необходимо сделать обзор представлений о загробной жизни, существовавших в предшествующие века.

Достойное удивления развитие гробниц и погребальных обрядов в Египте в течение III тысячелетия до н. э. — результат пространной разработки двух основных представлений. Первое — это вера в то, что умершие вели некое призрачное существование и могли быть враждебны по отношению к оставшимся в живых и, напротив, сами подвергаться различным опасностям. Второе представление, как мне кажется, — естественное человеческое побуждение снабдить покойного тем, что ему принадлежало, в чем он нуждался и что любил на земле, чтобы он мог радоваться этому и пользоваться этим так долго и таким образом, как только возможно. Разработка этих основных представлений, ни одно из которых не предполагало, что человеческий дух или душа бессмертны, берет начало в царской резиденции. Употребление камня для постройки гробниц, глубокие погребальные камеры с их припасами, учреждение постоянных жертвоприношений и магических обрядов, настенные изображения сцен повседневной жизни и похоронных церемоний, статуя или статуи покойных и другие обычаи, включая мумификацию, служили, быть может, единственной цели — умиротворить умерших и снабдить их на такое долгое время, как только возможно, тем, чем они пользовались в течение жизни. Поскольку эти погребальные обряды, дары и жертвы казались установленными навечно, постепенно развивалось представление о вечной жизни после смерти. Кроме того, гробница строилась в окрестностях пирамид. Пирамида была местом пребывания тела «великого бога», обожествленного и преобразованного царя, поэтому в гробничных надписях выражалось желание, чтобы покойный, бывший верным слугой своему царю в течение жизни, был милостиво принят вечным богом и получил разрешение «ходить по его божественным путям». Это тоже подразумевало вечную жизнь. Надежда на вечную жизнь, таким образом, возникла у тех, и только у тех, кто располагал средствами для ее обеспечения, и зависела от сохранения существующей структуры общества. Когда концепция царя как Хора и Осириса была заменена концепцией двух богов, Рэ и Осириса, идея будущей жизни с богом стала более смутной, по-

сколько наименование «великий бог» давалось теперь каждому из этих различных божественных персонажей. Катастрофический конец всей концепции, однако, наступил тогда, когда рухнул строй Древнего царства. Царственный сан утратил свое значение, гробницы развалились, не было средств поддерживать гробничный культ. Разочарование и скептицизм пронизывают литературные произведения того времени. Из них абсолютно ясно, что, согласно общераспространенным представлениям того времени, а также более поздним, на подобающее существование после смерти нельзя надеяться без надлежащего погребения.

Вера в то, что загробная жизнь зависит от погребения, продолжала существовать наряду с новой идеей вечной жизни: более раннее представление о покойном царе в его двух божественных формах — Хора и Осириса — было применено и к рядовому египтянину, чтобы придать ему вечный характер, присущий богам. Действительно, наиболее ясные указания на новую идею появляются около 2000 г. до н. э. Это обозначения, которые прибавлялись к имени человека после смерти: слово «Осирис» ставилось перед именем, а наименование Хора, когда тот был провозглашен царем по праву, «оправданный», следовало за именем: «Осирис имярек, оправданный» означало «покойный имярек», который хотел бы продолжать жить и как Осирис, и как Хор. Однако наиболее важное документальное свидетельство нового верования, так называемые Тексты саркофагов, появились раньше, около того времени, когда были высечены позднейшие Тексты пирамид.

Назначение Текстов саркофагов — даровать тем, кто написал их на своих саркофагах, возможность достичь более или менее удобной формы существования в потустороннем мире или — что более самонадеянно — обожествления для вечной жизни. Их содержание не является исключительно мифологическим. К отдельным заклинаниям часто имеются ремарки, сообщающие покойному, для какой магической цели их следует произносить; более того, некоторые заклинания подходят больше для живого, чем для умершего. Ремарки к заклинаниям показывают, что перспектива загробного существования представлялась египтянам в мрачном свете. Заклинания рекомендуются, например, для поддержания деятельности сердца и других органов; для доставления воздуха для дыхания; против хождения вниз головой и поедания экскрементов; для избежания новой смерти. Другие заклинания предназначались для

превращения покойного во всевозможные формы, например в божественного сокола, богиню Хатхор, крокодила, пламя или «в любого бога, в которого он хочет превратиться». Начало первого заклинания — в том порядке, в каком их принято предполагать теперь, — способно навести на мысль как о произвольной идентификации, о которой там идет речь, так и о смешении мифологических и погребальных представлений: «О Осирис имярек, ты Ру — лев, ты Рурути (божество, которое идентифицируется с парой львов, означающих Шу и Тефнут), ты Хор, отмщающий за своего отца, ты четыре бога — те духи, которые приносят воду и творят Нил, которые ликуют с бедренными костями их отцов (очевидно, в погребальной процессии, согласно устаревшему обычаю). О Осирис имярек, поднимись на твою левую сторону, поместись на твою правую сторону (в гробнице, чтобы восстать к новой жизни)». Естественно, отождествление с Осирисом, львом, Рурути, Шу и Тефнут, Хором и персонификациями четырех стран света дает простор для любого числа новых комбинаций мифологических представлений. Поэтому ясно, что Тексты саркофагов представляют собой обширную документацию египетской мифологии около 2000 г. до н. э. Однако только постепенно мы узнаем, какие представления являются древними и какие являются продуктом умозрительных спекуляций тех составителей, которые придали Текстам саркофагов ту форму, в какой они дошли до нас.

Здесь мы рассмотрим только две из этих желательных для умершего идентификаций, а именно с Рэ и Хором, поскольку они играют не просто случайную роль, а тесно связаны с желанной для умершего ролью царя, которая выражалась также в его идентификации с Осирисом. Они продолжают главные идеи, касающиеся царя, в том виде, в каком содержатся в Текстах пирамид, хотя с новыми аргументами. Покойный желал стать в небесах богом Рэ или соединиться с ним, поскольку в течение дня Рэ давал свет, которым покойный особенно стремился насладиться, тогда как в течение ночи он пребывал закрытым в своей гробнице. Более того, Рэ был идентичен древнему богу Атуму, и таким образом представления о первом живущем, божественном царе и о генеалогии богов со всеми вытекающими отсюда последствиями могли быть применены к покойному. Наконец, Рэ одержал победу над своим неприятелем, враждебным змеем тьмы, который тогда именовался Апофисом, в то время как Сэт, цареубийца, сражался с этим

змеем на стороне престарелого царя Рэ на носу солнечной ладьи.

То же желание поразить врагов — тех клеветников, которые могут преградить умершему доступ к наиболее приятным формам посмертного существования, — нашло выражение в широко распространенной идентификации покойного с молодым и мощным царем Хором, поскольку Хор был оправдан от наветов своего врага Сэта и признан истинным царем и богом на суде богов. Поэтому предполагалось, что покойный подвергнется той же судебной процедуре, во время которой бог Тот осуществит его оправдание. Такая идентификация оказала неожиданное влияние на миф. Мы уже видели, что покойный назывался «Осирис имярек». Это наименование использовалось в изложении судебного разбирательства, так же как и в других местах Текстов саркофагов. Следовательно, тексты иногда говорят вместо Хора об Осирисе как о противнике и победителе Сэта. Таким образом по ходу этого процесса эволюции Осирису было дано новое имя Веннофер, т. е. «он, который существует сызнова». Он именуется «царем Верхнего и Нижнего Египта, Осирисом Веннофером» в двух текстах в самом начале II тысячелетия до н. э. Представление о Веннофере, побеждающем и обновляющемся Осирисе, соответствовало тем представлениям, которые были запечатлены позже в надписях царских гробниц и приобрели особенную популярность в последнее тысячелетие до нашей эры. Прежде всего оно предполагало тождество Осириса с Хором, которое случайно оказывается соответствующим старому представлению о том, что царь одновременно и Хор, и Осирис. В таком случае не удивительно, что ученые всегда думали, что идея тяжбы Осириса с Сэтом была такой же подлинной, как идея тяжбы Хора с Сэтом. Однако следует подчеркнуть, что представление о собственной победе Осириса над врагом тем или иным путем не засвидетельствовано до Текстов саркофагов.

Другое следствие идентификации покойного одновременно и с Осирисом, и с Хором еще более поразительно. Мы уже рассматривали концепцию загробного суда, возглавляемого «великим богом», который в конце концов стал Осирисом. Когда это было внесено в заупокойные тексты, ответчик, т. е. покойный, обычно сам назывался «Осирис имярек». Таким образом, Осириса судил Осирис. При таких обстоятельствах судебная процедура в потустороннем мире стала довольно сложным представлением. Однако попробуем суммировать данные.

В Текстах саркофагов тяжба между Хором и Сэтом была идентичной той, в которой по старой концепции царского некрополя покойный выступал как ответчик против своих врагов, обвинителей и клеветников. Таким образом, с одной стороны, заклинания являлись магическим средством «оправдать человека против его врагов в некрополе» (С. Т. I. 19), с другой стороны, именно бог Геб, некогда судивший Хора и Сэта, председательствовал на суде, а не «великий бог». Однако в некоторых текстах «великий бог», Осирис, объединяется с Гебом в его роли главы суда. Поэтому та ситуация, что «Осирис имярек» был судим богом Осирисом, встречается впервые как раз в этих заклинаниях (С. Т. I. 32, 43). Мысль о том, что лучший способ опровергнуть обвинения — творить добро и избегать греха в течение жизни, выражена в «Наставлении царю Мери-ка-Рэ», относящемся к тому же времени. Мы напрасно искали бы это в Текстах саркофагов по той простой причине, что увещание избегать греха в течение жизни было бы запоздалым для умершего, которому предназначались эти тексты, и таким образом бесполезным.

Классическая концепция загробного суда возникла в проникнутом просветленным духом «Наставлении», а не в Текстах саркофагов. Она не была включена в собрание посмертных заклинаний, пока Тексты саркофагов не были заменены так называемой Книгой мертвых около 1600 г. до н. э. Книга мертвых отличается от Текстов саркофагов главным образом тем, что писалась на папирусных свитках, а не на саркофагах. О загробном суде идет речь в так называемой 125-й главе Книги мертвых. Эта глава состоит из двух частей — «Исповеди отрицания», которой мы здесь не будем касаться, и изображения суда, которое в лучших списках Книги мертвых стоит на первом месте. В конце концов только оправдание на суде открывало доступ в мир богов. Пространное описание этого суда (В. о. D., Ch. 30, В, согласно папирусу Ани) показывает, что суд состоял из Великой Эннеады богов и возглавлялся Осирисом, хотя сам он не совершал никаких действий. Бог мудрости с головой ибиса, Тот, был обвинителем. Он заставлял бога с головой шакала, Анубиса, взвешивать сердце покойного на чаше весов, причем оно должно было уравновешивать страусовое перо, символ Маат, «закона и справедливости». Кроме того, Тот заставлял «душу *ба*» покойного свидетельствовать о нем. Наконец, он объявлял свое заключение суду, строго основываясь на фактах и показаниях. Суд принимал доводы Тота

и выносил приговор, постановляя, что умерший оправдан: «Нет позволения, чтобы чудовище Аметет Пожирательница, овладело им; пусть дадут ему хлеб, кладущийся (букв. „выходящий“) перед Осирисом, земельный участок в одну десятину, находящийся в Полях Удовлетворения». Не исключено, что мифологическая концепция суда была повторением земной образцовой судебной процедуры, между тем как иллюстрация к главе 125 изображает основных участников суда: царя Осириса с его двором, умершего, пишущего Тота, взвешивающего сердце Анубиса, «душу ба» в виде птицы с человеческой головой и подобное химере чудовище, «Пожирательницу», ожидающую свою жертву, хотя и напрасно. И изображение, и «Исповедь отрицания», очевидно, использовались для того, чтобы добиться оправдания магическими средствами. Однако и тогда, как и за пятьсот лет до этого, мысль о загробном суде продолжала заботить мыслящих людей. Представление о том, что злые деяния повлекут за собой кару в потустороннем мире, хорошо засвидетельствовано лишь в последние века до нашей эры.

7. РАЗЛИЧНЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ

Почти каждый мифологический образ и почти каждая мифологическая ситуация, о которых я упоминал, встречаются не однажды и каждый раз в разных контекстах. Это происходит не случайно и не потому, что мне так хочется. В конце концов, египетская мифология, видимо, не отличается от прочих, поскольку, подобно им, оперирует ограниченным числом главных мифологических образов. Однако для Египта, кажется, характерно, что основные мифы могут быть легко возведены к главной концепции, родословной Хора. Знание двух ее компонентов — космогонии первых поколений и семейной истории четвертого и пятого — необходимо для понимания, я бы сказал, любого логически последовательного мифологического рассказа. В ходе рассмотрения некоторых из них, однако, необходимо будет привести еще ряд дополнительных фактов.

Концепция Ока верховного божества была упомянута в изложении истории о небесной корове в самом начале нашего очерка. Око встречается и как Око Хора, и как Око Рэ, хотя не только в этом виде: мы уже сталкивались с Оком Атума.

Роль Ока как будто такова, что его удаление от верховного божества означает беспорядок, в то время как его возвращение означает умиротворение и восстановление порядка. Кажется, представление об Оке было тесно связано с идеей царского достоинства, а не с космическими представлениями, хотя позже луна называлась Оком Хора, а солнце и луна вместе — Очами Рэ или Хора. Око отождествляется в Текстах пирамид с Уреем — змеей, которая извергала яд и пламя против своих врагов и изображение которой укреплялось на лбу царя в знак его царствования на небе и на земле. По-видимому, существовала и тесная связь между Оком и первозданной змеей. Око Хора было связано с историей Осириса, Хора и злобного Сэта в рассказе о борьбе Хора с Сэтом. Они сражались друг с другом до полного изнеможения, пока Сэт не вырвал глаз у Хора, а Хор не оторвал тестикулы Сэта. Этот Хор был царем, который, умерев, становился Осирисом и чей сын, Хор, тогда признавался царем. Этот молодой Хор побеждал Сэта, срывал Око Хора с головы Сэта, прикреплял его на свой лоб, в то же время возвращая его своему отцу, которому оно принадлежало и который уже тогда был Осирисом. Таким образом он уничтожал несправедливость, причиненную его отцу, и оживлял его. При этом соответственно Око Хора было сначала символом жертвоприношения, посредством которого Хор давал жизнь своему покойному отцу, а впоследствии — символом всех жертвоприношений богам. Око царя Рэ является и посланцем, совершенно так же как, согласно Текстам пирамид, Атум посылал свое Око искать своих детей Шу и Тефнут. Оно приводит в трепет врагов Рэ, так же как и тех, кто собрался на юге Египта, в пустыне, чтобы замыслить бунт против Рэ. Народная версия истории об Оке Хора была впервые обнаружена Германом Юнкером в виде упоминаний и намеков в надписях и рельефах некоторых храмов, относящихся к последним векам до нашей эры, и вскоре после этого была подтверждена находкой современного им длинного рассказа, который можно изложить вкратце следующим образом. Тефнут, которая была Оком и дочерью Рэ, по какой-то неведомой нам причине отделилась от отца. Она поселилась в нубийской пустыне в виде кроважадного льва. Рэ, тоскуя о ней, послал бабуина Тота, которому удалось уговорить ее вернуться в Египет. Там она появилась как Хатхор и была встречена с ликованием всеми египтянами, особенно в храмах Хатхор-Тефнут. Варианты этого мифа изображают Тефнут как кошку, богиню Бастет, которая

превращалась в льва, только если гневалась. Спор Тота с Тефнут, вызвавший такой взрыв гнева, составляет содержание более позднего рассказа; он послужил источником для создания различных басен. Изображение сцены спора кошки и бабуина дошло до нас приблизительно от 1300 г. до н. э. В действительности же основные элементы рассказа можно найти в религиозной литературе всех периодов, включая Тексты пирамид.

Око Рэ часто отождествляли с Маат. Очевидно, эту последнюю именовали «единственным Оком, госпожой Эннеады, госпожой вселенной» (С. Т. IV. 86). Маат — персонификация божественного и политического порядка, закона и индивидуальной праведности. Маат уже в раннюю эпоху изображалась в облике женщины, носящей на голове страусовое перо. Одновременно, в середине III тысячелетия, верховный судья носил титул «жрец Маат». Имея облик богини, она, с другой стороны, являлась персонификацией мирового, политического и социального порядка, вследствие чего не могла функционировать как мифологический персонаж. Однако она была связана с мифологией двояким образом. Выражение «который живет правдой (Маат)» применяется в Текстах пирамид к четырем «стражам в Верхнем Египте», которых мы отождествили с четырьмя странами света. Это иллюстрирует ту высказываемую и в других местах мысль, что Маат рассматривалась как изначальная сущность. Позднее о Рэ говорили, что «он живет правдой (Маат)». В этом выражении заключена идея реальной пищи, а именно жертвоприношений, совершавшихся в соответствии с общественным порядком Египта, который воплощался в Маат наряду с мировым порядком. Во-вторых, Маат была связана с мифологией своим именем «дочь Атума» или, чаще, «дочь Рэ». В плане обоих этих выражений — «живущий Маат» и «дочь Атума», которые не являлись прямо мифологическими, — она выступает в одном мифе (С. Т. II. 34—35): «Тогда Атум сказал Нуну (первичному океану): „Я плаваю в воде, очень усталый, потому что люди ленивы (в приношении жертв). Мой сын Геб (земля) может поднять мое сердце (удовольствовать меня). Он сделает мое сердце живым после того, как соберет вместе мои члены (являющиеся членами) того, кто очень устал“. (Очевидно, Атум пожелал умереть и быть погребенным.) Нуну сказал Атуму: „Обоная твою дочь Маат, поднеся ее к твоему носу (поцелуй ее), и твое сердце будет жить. Они не оставят тебя, твоя дочь Маат и твой сын Шу, чье имя — жизнь. Так ты будешь питаться твоей дочерью Ма-

ат, а твой сын Шу — тот, кто поднимает тебя“». Эту деятельность Шу можно понять, вспомнив, что Шу поднимает Рэ, как рассказывалось в мифе о небесной корове, который в настоящем диалоге несколько переработан. Мысль, что ребенок может дать жизнь своему отцу, высказывалась выше, а мотив — дочь доставляет удовольствие своему престарелому отцу — встречается и в истории о Хоре и Сэте. Слово «обонять» — обычное египетское выражение для «целовать». Здесь поцелуй сочетается с хорошо известным представлением, что жизнь дается дыханием, входящим в нос. И наконец, возвратимся к немифологическому аспекту Маат: она наиболее тесно связана с тремя фигурами: с Рэ, с земным царем и, согласно как самым ранним, так и более поздним сведениям, с Птахом; все трое именуются «господами Маат» с большим на то правом и постоянством, чем другие божества.

Птах упоминался выше как один из троицы, состоящей из Амона-Рэ, Рэ-Хараhti и Птаха, около 1300 г. до н. э. Его исключительная роль в египетской теологии объясняется тем обстоятельством, что он был богом резиденции царя в Мемфисе в III тысячелетии. Подобно Маат, он не представлял определенного мифологического образа. Он вполне мог быть придуман тем или иным путем в начале исторического периода как воплощение официального теологического учения. Подлинным местным божеством Мемфиса был бык Апис, и, кроме того, там почитался Та-тенен, «поднятая земля», который, возможно (хотя уверенности в этом нет), в теологическом плане мыслился как земной холм, появившийся в начале творения. Оба бога, бывших, очевидно, чужаками в Мемфисе, Птах и Та-тенен, упоминаются в одном документе, который представляет собой наиболее интересный среди имеющихся в Египте теологический трактат, — «Мемфисском теологическом трактате» (ANET, с. 4—6). Это плохо сохранившаяся надпись на монолите, воздвигнутом около 700 г. до н. э., которую царь Шабака приказал изготовить как копию старого, изъеденного червями папирусного свитка. То, что царь действительно повелел скопировать текст с древнего папируса, подтверждается некоторыми особенностями надписи. Датировка текста временем около 2500 г. до н. э. представляется возможной и в настоящее время является общепринятой.

Этот «Мемфисский теологический трактат» составлен в повествовательной форме, с диалогами и ремарками определенного рода, о чем мы будем говорить позже в связи с другим

документом. Его содержание является развитием концепции родословной Хора. Цель его — доказать, что Мемфис был резиденцией царя начиная с мифологических времен и что Птах — творец всего. Эти два воззрения излагаются одно за другим. Первое основано на элементах семейной истории царя Осириса. Возможно, связующим звеном между Илиополем и Мемфисом был Геб, представитель царского рода, который был землей, подобно Та-тенену, отождествлявшемуся с Птахом. Второе воззрение основано на представлении, что Атум породил Шу и Тефнут путем мастурбации, которая здесь возведена до уровня религиозной доктрины посредством интерполяции Птаха. Это исключительно трудный текст, который был предметом тщательного изучения таких известных ученых, как Брэстед, Эрман, Зете и Юнкер, но до сих пор таит в себе много проблем. Здесь я попытаюсь изложить его в общих чертах.

Первая часть, которая содержит указания на драматическое исполнение, является историческим трактатом. Вначале Хор и Сэт спорят. Потом Геб, глава Эннеады, назначает Сэта царем Верхнего Египта, а Хора — царем Нижнего Египта. Однако, узнав, что Хор — сын его старшего сына, Геб меняет свое решение и отдает всю страну Хору. Таким образом Хор становится тем, кто объединил Обе Земли в его имени Та-тенен, а Мемфис стал «Весами Египта», где Хор и Сэт примирились. Затем Осирис утонул и был вытащен на берег у Мемфиса Хором, Исидой и Нефтис. Он соединился с Та-тененом через погребение. Царский дворец был поставлен Гебом и Тотом, и Исида завершила примирение Хора и Сэта. Чтобы лучше проследить логику рассказа, следует напомнить, что Хор всегда был сыном Осириса и в то же время сам становился Осирисом после своей смерти. Мы должны, следовательно, предположить, что в начале рассказа Хор обозначал отца, а во второй части — сына. Мы уже проводили различие между Хором-отцом и Хором-сыном, когда рассматривали ту версию сражений из-за Ока, которую находим в Текстах пирамид.

Вторая часть «Мемфисского теологического трактата» вводится утверждением, что главные боги первичного начала происходят от Птаха. Это обосновывается посредством восьми ипостасей Птаха, из которых, однако, сохранились только четыре: Птах — одновременно мужской и женский первичный океан, отец и мать Атума; он — Нефертем, находящийся у носа Ра, чтобы давать ему дыхание; он — «сердце и язык Эннеады». Последнее выражение разъясняется в последующем тексте, ко-

торый Герман Юнкер определял как слияние двух трактатов. Один разрабатывает физиологическую и психологическую идею, что органы чувств человека сообщают свои ощущения сердцу, вместилищу разума, а язык повторяет мысли посредством творческого слова. Эта часть текста, касающаяся творческой силы сердца и языка, служит основанием второго трактата, мифологического по характеру и как будто указывающего, что Атум был поглощен Птахом, сердце которого — Хор, рот — Тот, а зубы и губы — Эннеада. Из его рта, состоящего из языка, зубов и губ, были извергнуты Шу и Тефнут. Посредством творческого слова Птаха были сотворены боги с их изображениями и храмами, жизнь и смерть, все искусства и ремесла и все функции человеческого организма.

Невозможно точно установить, какие черты этого текста первоначальны. Представление о том, что мышление и слово являются реальной и действенной сущностью, было, возможно, характерно для комплекса представлений о Птахе, но оно не уникально и имеет параллели в учении Сиа и Ху, которые соединились с Рэ. Подлинно мемфисские элементы, введенные в трактат, — Мемфис, Та-тенен и Птах. Стало обычным рассматривать это учение как полемику, направленную против Илиополя, с целью добиться доминирующей роли для Птаха и Мемфиса. Такой взгляд, однако, может быть оспорен, если принять во внимание наше рассуждение об отсутствии догматизма в египетской мифологии и нашу интерпретацию божественной генеалогии как родословной Хора. Мы можем легко представить себе, что эту мемфисскую версию генеалогии теологи Илиополя легко могли признать теологическим произведением, служащим местным и правительственным целям, хотя сами они вовсе не были обязаны принять его. Идентификация Хора и Осириса с Птахом-Та-тененом не могла повредить первому — уже имелись прецеденты идентификации провинциальных божеств с Хором, но такая идентификация имен, разумеется, была невозможна в резиденции Хора-царя. Помимо этого в какое место родословной можно было включить Птаха, если не в ее конец, кроме как в самое начало? Идентификация Птаха с первичным океаном Нуно и его женской параллелью, т. е. с отцом и матерью Атума, точно установлена в «Мемфисском теологическом трактате». Это вполне совместимо с хорошо известным илиопольским представлением о том, что Атум был рожден из океана, которое не упоминалось в родословной Хора по той вполне понятной причине, что Хор рас-

сма тривался как равный Атуму, а не Нуну. Далее роль Мемфиса как резиденции царя, однажды установленная, не могла, разумеется, оспариваться. И наконец, я не могу согласиться с мнением, что «Мемфисский теологический трактат» был полемическим, поскольку мы не имеем указаний на противоречия между Мемфисом и Илиополем в период около 2500 г. до н. э. или в какое-либо другое время в III тысячелетии до н. э. Хотя вопрос о том, мог или не мог мемфисский трактат быть предназначен для полемики, нельзя решить здесь, он важен для нашего понимания египетской мифологии. Весьма распространенное мнение о том, что мифологические концепции использовались в качестве политического оружия враждующими теологами в древнем Египте, не созвучно характеру египетской мифологии и теологии: такой прием не имел бы успеха. Это также, по-видимому, не подтверждается и фактами египетской истории. Напротив, влияние уже совершившегося политического события на мифологические концепции — совсем другое дело; это хорошо известно. «Мемфисский теологический трактат» можно понять как теологическое объяснение и оправдание того неоспоримого факта, что Мемфис был резиденцией царей. Он был приспособлен и к илиопольской концепции и вовсе не предназначался для борьбы.

Небо чаще, чем что-либо другое, фигурировало в нашем очерке доисторических религиозных представлений. Помимо этого мы рассматривали его образ в виде богини Нут и небесной коровы в исторический период. Другой рассказ о Нут, подобный истории о небесной корове, появляется около 1300 г. до н. э. в царских гробницах. Он сопровождается изображением Нут, тело которой поднято Шу так, что только кончики пальцев ее ног и рук касаются земли. Текст говорит о звездах: «Постоянно плавают эти звезды до пределов неба снаружи ее (богини неба Нут) ночью; воссиявают они и становятся видимыми. Постоянно плавают они внутри нее днем; не воссиявают и остаются невидимыми. Они входят вслед за богом этим (т. е. солнцем, Рэ) и выходят вслед за ним и плавают вслед за ним (по небу, покоящемуся) на опорах Шу... Они входят в уста ее в месте головы ее (т. е. там, где находится голова богини) на западе, и она поглощает их. И вот бранился Геб с Нут, ибо он разгневался на нее из-за поедания ею своих детей. Наречено имя ей „Свинья, пожирающая своих поросят“ из-за того, что поглощает она их. И вот отец ее Шу возвысил ее и поднял к своей голове и сказал: „Берегись Геба, пусть он не бранится

с нею из-за того, что она поглощает порождения свои. Она будет их рождать, они будут жить и будут выходить из зада ее на востоке ежедневно"» (перевод сделан по изданию: Н. Frankfort. The Cenotaph, с. 82 и сл.)

В других версиях этого рассказа Нут выступает и как женщина, и как гиппопотам. Эта же концепция представлена изображениями сви́ньи или гиппопотама, и те же ипостаси-Нут встречаются в гимнах. Некоторые из текстов, включающих приведенные цитаты, входят в астрономические трактаты. Древнейшие элементы мифа известны читателю этой главы как доисторическое представление о небесной короле, рождающей своего теленка, солнце, и, скорее всего, пожирающей быка вечером, чтобы снова родить теленка утром, а также как представление о Нут, Гебе и Шу. Поскольку идея пожирания Нут своих детей повторяется в мифе о Кроносе, пожирающем своих детей, сказанное следует дополнить рассказом, который излагается Плутархом (*De Iside et Osiride*, Ch. 12). Кронос (Геб) любил Рею (Нут), но из-за проклятия Гелиоса (Рэ) ей не было дано родить детей ни в один из дней года. Гермес (Тот), однако, создал пять дней, которые прибавил к 360 дням года. Тогда Нут в эти пять добавочных дней родила Осириса, Хароэриса («старший Хор»), Сэта (Тифон), Исиду и Нефтис. В самом деле, пять дней, которые прибавлялись ежегодно в египетском календаре к 12 месяцам по 30 дней каждый, носили имена этих пяти божеств.

Ермопольский миф об Отдоаде, «Восьмерке богов», имеет дело с первичным началом. Рассматривая доисторические представления о небесах, я упоминал восемь божеств-*хех*, которые примерно с 2000 г. до н. э. заменили четырех стражей небесных подпорок. Хех появляется уже как единичное божество в Текстах пирамид. Согласно Текстам саркофагов (IV. 86), он был, очевидно, вскормлен Маат, как те четыре стража в Текстах пирамид. *Хех* изображается стоящим на коленях с поднятыми вверх руками, подобно Шу, когда тот поднял руки, чтобы поддержать Нут.

Подобная коленопреклоненная фигура обозначает членов Отдоады, «Восьмерку божеств-*хех*», в качестве идеограммы в иероглифическом письме Текстов саркофагов. На изображении небесной коровы, помещенном на стр. 57, эта форма божеств-*хех* видна перед грудью коровы и между ее рогами, а поза их (они поддерживают ноги коровы) является необычной. Все эти данные подтверждают вывод, что *Хех*, поддерживающий не-

бо, был тождествен Шу и превратился в группу из четырех божеств по аналогии с четырьмя странами света. Во всяком случае, мы увидим ниже, как четверо стали восемью. Огдоада называлась «Восьмеркой божеств-*хех*, которых Шу выносил, родил, сотворил, составил и зачал» (С. Т. II. 19с-е). Следовательно, они были прямыми отпрысками Атума и Нуну (С. Т. II, 7d; 20a). Они «поднимают Нут под Рэ-Атума» (С. Т. II. 20a). Наиболее понятное их описание гласит: «О вы, восемь божеств-*хех* в миллионах (*хех*) миллионов, которые связали небо в своих руках, которые соединили небо и землю для Геба. Шу дал рождение вам как Хеху, Нуну, Тенму и Кеку. Он поручил вас Гебу и Нут, когда Шу был в *нехех*-вечности, а Тефнут была в *джет*-вечности» (С. Т. II. 27—28). Их четыре имени, согласно другим версиям, были сотворены Атумом в соответствии со словом Нуну (С. Т. II. 7е; 23—24) и встречаются в этих текстах снова и снова. Хех(у) — это нарицательное имя *хех*, может быть, в его значении «миллион», «безгранично большое число»; Нуну — изначальный океан; Тенму переводится как «заблудившиеся» или «блуждающие»; Кеку означает «тьма» или «темный». Число божеств-*хех*, восемь, которое, как кажется, не согласуется с четырьмя, числом их имен, должно быть объяснено следующим образом: первичные божества являются двойственными сущностями в отличие от Атума, Единого. Уже в Текстах пирамид пара Шу и Тефнут параллельна парам Нуну и Нунут (Наунет), Амун и Амунет (Амаунет) (Руг. 446/447). Соответственно и четыре имени божеств-*хех* в действительности обозначают восемь фигур — четырех мужчин и четырех женщин. В связи с этим мы должны вспомнить, что, согласно «Мемфисскому теологическому трактату», Птах был тождествен восьми первичным божествам, хотя и не Огдоаде божеств-*хех*. Кроме того, число восемь имеет особый смысл в связи с местом почитания Огдоады, которым был Ермополь в Среднем Египте. Этот город, или по крайней мере один из его кварталов, назывался Шмун (современный Эшмунейн), что означает просто «восемь». Очевидно, тем или иным путем название места и число божеств-*хех* в самом деле были взаимосвязаны.

Огдоада редко упоминалась в течение тысячелетия после Текстов саркофагов; однако один из вариантов ее приобрел довольно большое значение в позднюю эпоху, после 600 г. до н. э. В то время имя Тенму было заменено другими именами, главным образом именем Амун. Однако Амун был вели-

ким богом Фив, который к тому времени уже был царем богов Амон-Рэ в течение целого тысячелетия. Поэтому поздняя концепция Огдоады известна главным образом из надписей позднего периода в фиванских храмах. Огдоада тогда понималась как восемь первых живых существ, возникших на пламенном острове Первичного Начала, четыре пары, мужскими особями которых были лягушки, а женскими — змеи. Их имена в (греческом произношении) интерпретируются следующим образом: Нун и Наунет, первичный безграничный океан; Хух и Хаухет, олицетворяющие безграничность пространства; Кук и Каукет, олицетворяющие тьму; Амун и Амаунет, невидимое, воздух. Они рассматривались как элементы первобытного хаоса, из которого поднялось солнце. То, что вся эта концепция была создана на севере Египта, известно из фиванской версии мифа: Огдоада возникла в Фивах и потом была принесена волнами Нила вниз по течению в Ермополь, где эти восемь божеств совершили акт творения на пламенном острове; впоследствии они достигли Мемфиса, чтобы сотворить солнце своим словом — отклик «Мемфисского теологического трактата»; и наконец, они сотворили Атума в Илиополе. В то время как фактически все элементы мифа об Огдоаде могут быть прослежены до III тысячелетия, он появляется в новой форме в фиванской теологии в последнее тысячелетие до нашей эры.

8. МИФ ОБ ОСИРИСЕ, ИСИДЕ И ХОРЕ

Наконец мы должны приступить к рассмотрению мифа об Осирисе. Наиболее значительный из египетских мифов, он был популярен не только у египтян; даже в Европе он был известен более двух тысяч лет. В самом деле, история о добром царе, который был убит своим завистливым братом, о его верной вдове, которая скрыла своего сына от мира и воспитала его в уединении, и о мальчике, который в конце концов отомстил за своего отца и вновь обрел его царство, вызвала к чувствам людей, поскольку каждый готов был отождествлять себя самого и свои надежды с теми или другими элементами мифа. Популярность этого мифа в Европе объясняется иными причинами. Римские мистерии Исиды, на которых было основано представление об Осирисе в XVIII в., нашедшее отражение в «Волшебной флейте» Моцарта, изображали историю Исиды и

ее покойного супруга скорее в духовном, чем физическом аспекте. Осирис воспринимался как мифологический символ теми, кто стремился достичь этими обрядами того религиозного чувства, которого не могла дать своим последователям более рационалистическая религиозная концепция.

Насколько мы знаем, миф об Осирисе никогда не был записан египтянами в виде единого, связного рассказа. Греческие авторы первыми непосредственно изложили версии этой истории. Египетские документы часто ссылаются на нее в разного рода религиозных текстах и излагают ее эпизоды в виде обрядов и повествований. Я сначала попытаюсь передать эту историю в таком виде, в каком она упоминается в наиболее раннем из наших источников, в Текстах пирамид, а затем уже рассмотреть некоторые из важнейших египетских композиций, основанных на этом мифе. И наконец, гимн Осирису времен египетской империи сможет дать представление о том, как египетские теологи той эпохи понимали этот миф.

Мы уже видели, что источник мифа об Осирисе — родословная Хора. Эта родословная, очевидно, устанавливалась в процессе церемонии, подобной той, какую я предложил, чтобы проиллюстрировать обряд возведения на престол в древнейшую эпоху. Поэтому элементы мифа возникли из двух событий: смерти царя с его трансформацией в Осириса и возведения на престол его сына, которое означало обожествление его на земле как Хора. Очевидно, к этому не примешивалось никакого воспоминания о какой-либо исторической фигуре прошлого, и фольклор тоже едва ли играл здесь какую-либо роль. Кроме того, здесь следует упомянуть важное наблюдение Зигфрида Шотта: то обстоятельство, что мы впервые узнаем о мифе об Осирисе из похоронных ритуалов царя, не должно привести нас к заключению, что этот ритуал был в каком-то роде представлением мифа об Осирисе. Совершение погребальных обрядов было продиктовано действительной необходимостью церемониального погребения в пирамиде, подобавшего царю, и они вызывали те или иные мифологические ассоциации. Однако эти ассоциации хорошо укладывались в канву мифологического повествования. В то время как различные изменения в погребальных обрядах могли прибавлять новые детали к мифу, его основные события были установлены достаточно определенно в Текстах пирамид. У нас есть сведения, что миф об Осирисе уже тогда понимался как реальная действительность прошлого, несмотря на то обстоятельство, что он пере-

живался заново в каждой обрядовой церемонии. На наш взгляд, этому мифу было уже около шестисот лет к тому времени, когда Тексты пирамид были впервые высечены на камне, и ритуал претерпел за это время значительные изменения. Погребальные обряды совершались, разумеется, и в доисторическую эпоху. Таким образом, многие элементы погребальных церемоний в конце концов привели к созданию мифа в его окончательном виде.

Согласно Текстам пирамид, миф об Осирисе гласит следующее. Царь Осирис был убит своим братом Сэтом в Недит (или Гехести). Исида и Нефтис, сестры Осириса, искали тело, нашли его в Недит и оплакали его. Исида на время воскресила Осириса, так что смогла зачать от него ребенка. Затем она родила Хора, вскормила и воспитала его в Хеммисе (местность в Дельте). Еще будучи ребенком, Хор одолел змею. Когда он возмужал, Исида совершила над ним церемонию опоясывания, и он отправился «повидать» своего отца (Руг. 1214—1215). Очевидно, он нашел его. Затем в Илиополе состоялся суд во главе с Гебом. Сэт отрицал убийство Осириса; возможно, возник также и вопрос о том, является ли Хор истинным наследником Осириса; во всяком случае, Исида свидетельствовала в пользу своего сына, дав ему свою грудь. Хор был объявлен царем по решению суда.

Я упоминал выше, что с главным рассказом был слит добавочный, где речь шла об Оке: Сэт похитил Око Хора, который впоследствии стал Осирисом, когда они сражались в Илиополе, а молодой Хор, сын Осириса, отобрал его в поединке с Сэтом и возвратил его своему убитому отцу Осирису, чтобы оживить его. Согласно первому рассказу, царский престол, захваченный убийцей, был возвращен судом истинному наследнику. Согласно второму рассказу, знак царского достоинства, Око, был сначала отобран у его владельца и затем возвращен ему в результате сражения. Слияние этих двух рассказов было достигнуто путем введения в битву сына; кроме того, вторая битва смутно ассоциировалась с судебной процедурой, и Хор возвратил Око своему отцу в Гехести, том самом месте, где Осирис был убит, согласно первой истории. Очевидно, по неизвестным нам причинам было необходимо соединить идею Ока, которое было утрачено и затем возвращено, с той, что царь был Хором и Осирисом. Ввиду подобной взаимосвязи мы можем решиться сделать вывод, что идея поединка первоначально не была связана с утратой и возвратом Ока; очевидно, только преступ-

ность Сэта, проистекавшая из представления об убийстве Осириса, впервые натолкнула на мысль, что судьба Ока решалась в сражении с этим злым персонажем. В добавление к элементу изложенного здесь скомбинированного рассказа Тексты пирамид намекают еще на два мотива, пока не вошедшие в основной рассказ. Во-первых, утопление Осириса, которое связано с его космическим характером как растительности, произрастающей после нильского наводнения; это, как мы видели, играет роль в версии истории об Осирисе, изложенной в «Мемфисском теологическом трактате». Во-вторых, указания на расчленение тела покойного царя, который был Осирисом, — отзвук очень древнего погребального обычая, который уже не существовал в начале III тысячелетия; расчленение тела Осириса Сэтом — значительный элемент истории об Осирисе, главным образом в версиях греческого периода.

Папирусный свиток, написанный около 1970 г. до н. э., содержит описание ряда церемоний, которые происходили в связи с восшествием на трон царя Сесостриса I. Возможно, они представляют собой гораздо более древнюю традицию. Мне бы хотелось изложить их содержание на основе как первого издания Зете, так и новейшей интерпретации Дриотона, которая, однако, является предварительной. Папирус содержит весьма схематичный текст, состоящий из 46 частей, и 31 иллюстрацию. Они изображают последовательно отдельные сцены представления, которое мы назвали бы пантомимой. Действующие лица — царь и его дети, чиновные лица, мужчины и женщины. Сцены изображают заклание быка, приготовление и пожертвование хлебов, лодки, ветви деревьев, царские инсигнии, фигуру покойного царя и пр. Пантомима, по-видимому, сопровождается разыгрыванием сцен мифологического содержания, в которых актеры выступают с речами. Нижеследующий перевод основной части восемнадцатой сцены, иллюстрирующей поединком «мена» двух невооруженных людей, может дать представление об этом: «Действие: (представление) мена-поединка.— Это (означает, что) Хор сражается с Сэтом.— Геб (обращается к) Хору и Сэту. Речь (Геба): „Забудь (это)“.— Хор, Сэт, сражение.— Мена-поединок». Очевидно, и текст, и рисунок — только заметки для приведения в соответствие двух разных представлений. Пантомима идет в логической последовательности, хотя ее нельзя реконструировать целиком. Каждая сцена содержит словесный или образный намек, позволяющий выбрать соответствующую сцену мифологического представле-

ния. Мифологические сцены, следовательно, не идут в логической последовательности. Они не составляют цельной драмы или рассказа. Однако же, совершенно так же, как и в Текстах пирамид, мы должны попытаться воспользоваться мифологическими заметками как элементами для воссоздания лежащего в их основе повествования. Оно представляет собой миф об Осирисе: убийство Осириса, битва за Око и провозглашение Хора царем. В общем, как будто содержание должно быть следующим.

Сэт и его приспешники убили Осириса. Хор и его сыновья искали Осириса на земле и в небесах с помощью рыб и птиц. Хор нашел своего отца и оплакал его. Он обратился к Гебу в поисках правосудия и обещал своему покойному отцу отомстить за него. Дети Хора принесли тело Осириса. Затем они связали Сэта и положили на него, как на катафалк, тело Осириса. Затем Сэт со своими сторонниками и Хор со своими детьми сразились, и Геб первый вдохновлял их на битву. Око Хора было вырвано, и тестикулы Сэта были оторваны. Тот дал Око Хора и Хору, и Сэту. Око Хора убежало. Дети Хора поймали его и принесли назад Хору. В конце концов Тот вставил его Хору и исцелил его. Детали сражения и роль Ока остаются пока неясными, и следует отметить, что как о вмешательстве Тота, так и о бегстве Ока Хора упоминается и в Текстах пирамид, и здесь. Конец истории кажется более ясным. Геб приказал Тоту собрать всех богов, и они по очереди воздали почести своему господину, Хору. Очевидно, Геб объявил амнистию, и сторонники Сэта, так же как дети Хора, получили обратно головы, которые они потеряли во время битвы.

Абидос в Верхнем Египте, где были погребены царя двух первых династий, был центром поклонения Осирису. Там во время великого праздника разыгрывались действия, представляющие нахождение, погребение и возвращение к жизни Осириса. Об этом празднестве упоминается около 1850 г. до н. э. в автобиографических надписях тех людей, которым царь поручил участвовать в нем. В XVIII в. до н. э., очевидно в виде исключения, на этом представлении лично присутствовал царь Неферхотеп и даже как будто участвовал в нем в роли Хора (Breasted. *Ancient Records* I, с. 332—338). Остается открытым вопрос, устраивалось ли такое празднество ежегодно или же только по особым случаям. Нижеследующая реконструкция церемонии основана главным образом на надписях начальника сокровищницы Сесостриса III — Ихернофрета (ANET, с. 329—

330). Штандарты тех богов, которые охраняют Осириса в его святилище, приносятся из храма в «процессии Упвавета». Упвавет (букв. «тот, который находит, или уготовляет, пути») был божеством в виде собаки в Асьюте. Он выступал здесь как Хор, когда вышел на битву за своего отца. Браги Осириса повержены, и те, кто напал на Нешмет, ладью Осириса, рассеяны. Затем, вероятно на второй день праздника, идет «Великая процессия», которая несет Осириса, покойного бога, в храм и помещает в ладью Нешмет: в ней Осирис плывет по озеру. Согласно надписи Неферхотепа, именно здесь Хор «соединился» со своим отцом, т. е. нашел его и сотворил ему великое жертвоприношение. Погребальная процессия следует по озеру, а затем по земле и прибывает к гробнице Осириса в Пекере, древнем царском некрополе. Смерть Осириса отомщена в битве, происходившей на острове Недит. Триумфальная процессия доставила Осириса назад, в Абидос, в ладье, которая называлась великой. В Абидосе его препроводили в его святилище.

Особое внимание, уделяющееся в рассказах об этом празднике битвам, заставляет нас думать, что они действительно были разыграны и, следовательно, процессии сопровождались криками горя и ликования зрителей, совершенно так же как в соответствующих случаях в более позднее время. Характер этой церемонии коренным образом отличается от рассмотренных выше. Там мы видели царские церемонии, которые истолковывались ссылками на соответствующие мифы; здесь же содержанием представления был сам миф об Осирисе и Хоре, божествах, чья былая тождественность с царем оказалась уже практически забытой.

На первый взгляд не существовало прямой связи между этими различными типами представления. Однако предпринимаемая нами здесь попытка найти родство с абидосской церемонией может отчасти пролить свет на характер самого мифа.

От времени около 1500 г. до н. э. нам известен погребальный обряд, который выражал идентификацию покойного с тем, кого мы называем Осирис-зерно, т. е. влажной землей и зерном, заключенными в глиняную форму. Прорастание зерна означало осирическое возрождение. Этот обряд засвидетельствован в гробницах и царей, и их подданных. Он совершался в последний месяц сезона наводнения, когда вода начинала спадать. Именно в этот месяц пятнадцать веков спустя праздновалось воскрешение Осириса во всех сорока двух номах Египта.

Главным в этих церемониях было нахождение Осириса, как и в абидосских празднествах, но Осирис теперь представлялся как Осирис-зерно, и ликующий крик «мы нашли его, мы радуемся» громко звучал по всей стране, когда нильской водой смачивали землю и помещали ее с зерном в глиняную форму. После того как Осирис был «найден», новый Осирис-зерно препровождался в процессии в храм. Там он хранился в верхней камере того помещения, которое изображало гробницу Осириса и где находился его прошлогодний предшественник. Последнего готовили к погребению и помещали перед гробницей или на ветвях сикоморы — дерева, в которое воплотилась с древних времен Хатхор, следовательно Нут, или же его помещали в деревянную корову, символизирующую ту небесную корову, которой была Нут и, следовательно, Хатхор. Эти церемонии последнего периода как будто тесно связаны с погребальными обрядами Осириса-зерна, а не с абидосскими осирическими церемониями. Тождество этого Осириса — бога растительности, который умер и воскрес, с Осирисом — мифологическим персонажем было, по-видимому, только случайным. Однако между поздними осирическими церемониями и теми, которые разыгрывались в Абидосе, все же было некоторое родство. Диодор Сицилийский (*Bibliotheca Historica* I, 87, 2—3) сообщает, что, по некоторым сведениям, Анубис-собака был «„стражем тела“ среди тех, которые окружали Осириса и Исиду; однако другие полагают, что собаки указывали путь Исиде, когда она искала Осириса». Эти два утверждения согласуются с египетскими источниками. Анубис был вождем тех, кто охранял тело покойного Осириса, согласно Текстам пирамид, и вместе с детьми Хора он убивает врагов Осириса в соответствии с ритуалом позднего периода. Вся эта деятельность Анубиса дублируется Упваветом, который изображается в виде фигуры волка на штандарте в Абидосе, где, судя по рисункам и рассказу Ихернофрета, он был первым из стражей в святилище Осириса и шел впереди «процессии Упвавета», чтобы найти Осириса и убить его врагов. Поскольку Упвавет и Анубис были связаны друг с другом и иногда замещали друг друга, то обстоятельство, что они сходным образом служили Осирису, едва ли может быть случайным. Еще одно сходство между поздними осирическими мистериями и абидосскими церемониями заключается в том, что те и другие фактически ограничивались нахождением, погребением и оживлением этого бога. Конечно, часто предполагалось, что смерть Осириса также изобража-

лась в абидосских церемониях, хотя и не упоминалась в надписях как нечто тайное и неизреченное. Но едва ли это так. Церемония определенно начиналась с отправления Хора под видом Упваета, чтобы «сразиться [или „отмстить“] за» Осириса — выражение, которым всегда обозначали действия сына Хора в защиту своего покойного отца. Отправление Упваета копировало отправление Хора из Хеммиса. Просто поразительно, что церемониальное воспроизведение обширного мифа о Хоре ограничивалось только нахождением и воскрешением бога, так же как и в поздних мистериях. Таким образом, абидосские и поздние церемонии имеют существенное сходство, хотя последние, в которых фигурирует бог растительности, не могут быть возведены непосредственно к сценическому представлению мифа о боге, некогда бывшем покойным царем. Правда, это сходство могло быть и случайным. Абидос считался местом погребения Осириса, и, следовательно, вопрос о том, каким образом погиб Осирис, казался, по-видимому, менее значительным. В церемонии с Осирисом-зерном этот вопрос также не стоял. Однако следует принять во внимание и возможность существования исторических причин для этого соответствия. Возможно, церемония, в которой покойный отождествлялся с растительностью, восходит к более ранним, может быть даже доисторическим, временам. Кучи зерна в гробницах египтян в раннюю династическую эпоху Александр Шарфф предположительно объяснял как прототип Осириса-зерна. Это объяснение не без оснований оспаривалось и не может быть принято как вполне достоверное. Однако, несмотря на отсутствие положительных свидетельств, нельзя считать исключенным некоторое влияние сельскохозяйственных обрядов, каковым был ритуал Осириса-зерна, на осирические церемонии в Абидосе. Здесь, в свою очередь, встает вопрос о том, имело ли отождествление покойного царя с Осирисом в его генеалогии какой-либо прототип в народных верованиях. Эту проблему, не разрешимую при помощи имеющегося в нашем распоряжении материала, я ставлю перед читателем в качестве примера тех трудностей, с которыми приходится сталкиваться исследователям египетской мифологии.

В мифе об Осирисе и его семействе есть множество дополнительных особенностей, проливающих свет на популярность, какой он пользовался. Здесь можно упомянуть о политической окраске, которая придавалась сражениям между Хором и Сэтом. Враждебный характер Сэта, который управлял пустыней

вне Египта, и его сходство с азиатским богом бури в конце концов привели к отождествлению его с Апофисом, хотя, согласно Текстам саркофагов, именно он сражался с Апофисом. Гиксосы, завоевавшие Египет около 1700 г. до н. э., поклонялись ему более чем какому-либо другому египетскому божеству. Позже гиксосы, так же как и сеющие разрушение ассирийцы и персы, сделавшие Египет своей сатрапией, ретроспективно отождествлялись с Сэтом. Миф, увековеченный на стенах птолемеевского храма Хора в Эдфу в Верхнем Египте, характеризует Хора как победоносного царя, который, выступив в защиту своего отца Рэ, нанес поражение Сэту и его сторонникам в Египте и изгнал их в Азию; эта версия мифа, несомненно, была вызвана воспоминаниями о пережитых нашествиях на Египет. Характер Хора как бойца вылился в основном в образ Хароэриса, «великого, или старшего, Хора», рассматривавшегося как сын Рэ, в противоположность Харсие, «Хору, сыну Исиды», и Харпократу, «Хору-дитяти». Разница между Хором — сыном Рэ, и Хором — сыном Исиды, проявляется в том, что в древнюю эпоху, как мы видели, царь Хор мыслился как сын от плоти Атума и одновременно как сын Осириса и Исиды. Однако Хор-царь и Хароэрис четко различались уже в Текстах пирамид, как и другие формы Хора, включая Хараhti или Рэ-Хараhti.

Исида рассматривалась как особенно могущественная волшебница, поскольку она оживила своего супруга и защитила своего ребенка от всех опасностей пустыни. Она продолжает фигурировать в качестве таковой в заклинаниях христианского периода в Египте. Пространная история, которая рекомендуется как заклинание, чтобы «уничтожить яд — действительно успешно миллион раз», дошла до нас от 1300 г. до н. э. Там рассказывается, как она хитростью заставила бога Рэ открыть ей свое «имя», потому что, кроме этого имени, «не было ничего, чего бы она не знала на небесах и на земле». Она сотворила змею, которая укусила Рэ, когда тот совершал свою вечернюю прогулку. Не было никакого средства против этого яда, кроме магии Исиды, но Исида заявила, что ее магия бессильна, пока она не знает имени Рэ. Он пытался обмануть ее, называя ей те и другие из своих многочисленных имен, но яд продолжал жечь его «сильнее, чем пламя и огонь». В конце концов Рэ выдал ей свою тайну, и Исида исцелила его заклинанием, которое, между прочим, не открывает этого имени Рэ (ANET, с. 12—14). «Тот, имя которого неизвестно», встречает-

ся повсюду в египетской религиозной литературе уже с Текстов пирамид. Рассказ об Исиде указывает, что этот эпитет применялся к верховному богу лишь потому, что он не был подвластен магии, а не по какой-либо другой причине.

В повествовательной литературе, как правило, наблюдается строгое разделение мира богов и царя с одной стороны, и мира обычных людей — с другой. В «Сказке о двух братьях» (ANET, с. 23—25) боги создали жену для Баты, но в таком случае Бата был божественным существом, а не простым смертным. Эта сказка написана около 1300 г. до н. э., как и другие, о которых мы будем говорить. Это то, что можно назвать «полумифологическим рассказом». Имена обоих братьев — Бата и Агубис — имена божеств и так и отмечаются на письме, показывая, что и сами братья обладают божественной сущностью. Шакалоголовый бог Агубис и менее значительное божество Бата известны из других источников, но, в противоположность двум братьям из сказки, насколько мы знаем, не имеют никакого отношения друг к другу. Ни в характерах двух братьев, ни в их взаимоотношениях в сказке нет ничего похожего на то, что мы знаем о богах, имена которых они носят. Однако сказка содержит ряд эпизодов, явно перекликающихся с историей об Осирисе. Главная часть сказки, приключения Баты и его жены в Библосе и во дворце фараона, почти полностью совпадает с рассказом Плутарха о том, что случилось с Исидой, когда она искала Осириса в тех же самых местах (*De Iside et Osiride*, Ch. 15). При всем сходстве ситуации, однако, поведение жены Баты составляет полный контраст с поведением верной Исиды. Другая история такого рода, тоже о двух братьях-врагах, Правде и Кривде, явно перекликается с мифом об Осирисе. Кривда ослепляет Правду, а сын последнего борется с Кривдой на суде, чтобы отомстить за своего отца. И в этой сказке мать мальчика не напоминает Исиду.

Помимо этих литературных произведений, находящихся под непосредственным влиянием мифологических мотивов, существуют и другие, мифологические в прямом смысле слова. Мы уже встречались с некоторыми из них. История о волшебнице Исиде и потаенном имени Рэ — хороший пример; несмотря на то что она рекомендована в качестве заклинания, она, несомненно, сочинена с развлекательной целью. Наиболее изощренный и протранный образец такого рода литературы — история борьбы Хора и Сета за право царствования в Египте (ANET, с. 14—18). Она значительно расширяет наши знания

мифологических деталей, поскольку обстоятельно излагает эпизоды, на которые в других источниках мы встречаем только намеки. Более того, она проливает свет на вопрос о том, как возникли мифологические повествования. Все действующие лица этой истории — божественные существа, как этого и следует ожидать в египетском мифологическом тексте, но все они совершенно подобны людям, включая волшебницу Исиду.

Центром повествования является судебный процесс между неуклюжим, мужиковатым парнем Сэтом, выступающим в качестве брата Исиды, и умным ребенком Хором, которому помогает его изобретательная мать. Судебный процесс ведется, разумеется, из-за наследия Осириса — царской власти, которую Хор и Исида требуют по закону, а Сэт — по праву сильного. Суд — это Эннеада, древний Илиопольский суд, во главе с Шу, также называющимся Онурисом, «приведшим ту (т. е. Ока), которая была далеко». Тот, протоколист, описывается как хранитель Ока для Атума во время междоусобицы — Ока, бывшего, как мы видели, царской женой Уреем и короной, подобно Маат означавшим законность и порядок. Атум, также называвшийся Рэ, Рэ-Харахти, «Рэ-Харахти и Атум», «Владыка Всего» и т. п., был «Великим, Старейшим, который в Илиополе», и его согласие было необходимо для того, чтобы решение суда приобрело законную силу. Вся история происходит из-за того, что Атум — на стороне могущественного Сэта, в то время как суд выносит решение в пользу законного наследника, Хора. Рассказ начинается с решения суда, и оно же в конце концов счастливо завершает историю спора коронацией Хора в качестве царя Египта. Характерная черта концовки — появление Сэта, примирившегося со своей судьбой, как и в «Мемфисском теологическом трактате». Поскольку решение окончательно, он охотно ему подчиняется, и его назначают к Рэ-Харахти, чтобы Сэт пребывал при нем, подобно сыну, грозным бойцом в солнечной ладье. Рассказ насыщен событиями, то замедляющими, то ускоряющими ход судебного процесса. Атум надеется найти поддержку для Сэта у богини Нейт, «матери бога», которой Тот пишет письмо от имени Эннеады. В своем ответе Нейт угрожает, что заставит небо обрушиться, если Хор не будет сделан царем Египта. Она советует Владыке Всего возместить ущерб Сэту, удвоив его имущество и дав ему Анат и Астарту, своих (илиопольских) дочерей. В другой раз Рэ-Харахти попадает в такое положение, что не может отрицать прав Хора. Сердитый, как всегда, он бранит судей за

медлительность и приказывает им отдать корону Хору, но, когда они собираются сделать это, Сэт раздражается гневом и илиопольцы охотно признают его протест. В конце концов Тот, бог мудрости, советует суду узнать мнение Осириса, старого царя, находящегося в царстве мертвых, что не позволяет ему выполнять его прежние обязанности. Разумеется, Осирис поддерживает требование своего сына Хора и предопределяет окончательное решение.

Этот рассказ — пародия на медлительные судебные процедуры и волокиту, и он сдобрен насмешками над действующими лицами. Бабаи, несомненно незначительное божество, но, очевидно, член суда, оскорбляет Рэ-Харахти, заявляя: «Твое святилище пусто», хотя в действительности Рэ всегда почитался в открытом пространстве, а не внутри храма. Это наглое замечание, которое оскорбляет даже других богов, приводит Рэ в ярость. Он ложится на спину в своем шатре и дуется, подобно Ахиллу. Тогда входит его дочь Хатхор и являет его взору свою нагую красоту. Этот поступок заставляет его рассмеяться. Позже, однако, Рэ-Харахти сам демонстрирует свою наглость Осирису. Когда Осирис хвалится в своем письме, что сотворил ячмень и полбу, необходимые для жизни, Рэ отвечает ему: «Если бы ты никогда не существовал, если бы ты никогда не родился, ячмень и полба все равно бы существовали». Осирис, однако, сдерживает себя, хотя он как будто обижен своим изгнанием в царство мертвых. Он строго напоминает Рэ о своих призрачных «посланцах, которым не страшен никакой бог и никакая богиня», и указывает, что и люди, и боги в конце концов окажутся в его Подземном царстве согласно слову, которое произнес некогда Птах, сотворив небеса.

Вдобавок ко всему главная часть рассказа состоит из интермедий, которые изображают хитрую Исиду и тяжеловесного, мускулистого Сэта. Он хвалится своей силой. Исида оскорбляет его. Сэт отказывается присутствовать на суде, пока там находится Исида. Слушание дела переносится на остров, и перевозчику Анти запрещено перевозить туда какую-либо женщину. Исида обманывает его и побуждает Сэта невольно признать, что его притязания несправедливы. По предложению Сэта оба, он и Хор, начинают борьбу, для чего превращаются в гиппопотамов. После первой неудачной попытки Исиде удается поразить копыем Сэта-гиппопотама, но затем, движимая сестринской любовью, она освобождает его, и тотчас ее сын

Хор обезглавливает ее — эта подробность, однако, ни в коей мере не уменьшает доли ее участия в дальнейшем развитии событий. Хор прячется, но Сэт находит его и вырывает ему глаза, а Хатхор исцеляет Хора молоком газели. Затем Сэт пытается победить Хора, овладев им как женщиной, что должно сделать Хора презренным в глазах всех богов. Однако находчивый Хор сводит на нет результат посягательства Сэта, причем так, что тот об этом не знает, в то время как Исида остроумно оборачивает злой умысел Сэта против него самого: в присутствии всех богов золотой диск, несомненно порожденный Хором, появляется на голове Сэта. Сэт предлагает тогда состязание иного рода — на ладьях на Ниле, и снова Исида помогает Хору одержать победу. Он плывет вниз по Нилу к Нейт Саисской, чтобы побудить ее способствовать окончательному решению, которое, однако, как мы видели, в действительности было вызвано высказыванием Осириса в пользу Хора.

Все эти нелепые эпизоды имеют под собой мифологическую почву, или, выражаясь более осторожно, о большей части их деталей более или менее определенно говорится тут и там в мифологических текстах. Это заставляет нас задаться вопросом, насколько эти детали подлинно мифологические и насколько они обязаны своим существованием причудливому вымыслу рассказчиков. Мы должны помнить, что композиция Текстов саркофагов, по-видимому, в большей степени плод труда литераторов, чем теологов. Два из перечисленных выше эпизодов следует выделить здесь по причине их этиологического происхождения: перевозчик Анти наказывается отсечением «передней части своих ног»; бог Анти — «когтистый», сокол. Рассказ мог относиться к антропоморфическому образу бога, у которого пальцы ног заменены когтями, в соответствии с предположением, впервые выдвинутым Иоахимом Шпигелем. Этиологическая тенденция также очевидна и в обезглавливании Исиды. Она тогда является богам в виде безголовой статуи из кремня или обсидиана. Это вполне может иметь отношение к ее местному изображению. Однако ее обезглавливание упоминается также в других источниках того времени, и Плутарх сообщает (*De Iside et Osiride*, Ch. 19), что Хор обезглавил свою мать, потому что она освободила Сэта. Согласно Плутарху, ее голова была заменена коровьей, и, думается, этим объясняется появление Исиды в виде Хатхор с коровьей головой.

Происхождение, цель и композиция этой истории могут быть объяснены серьезно, в неюмористическом плане, и факт

остается фактом, что это — рассказ чисто мифологический и в отношении составляющих его элементов, и в целом. Несмотря на серьезность темы, однако, ни возвышенное положение богов, ни бедствия, которые они претерпевают, не принимались всерьез теми, кто наслаждался этой историей. Несомненно, это юмористическое произведение, созданное, быть может, целым поколением рассказчиков. Они и их аудитория отождествляли себя с персонажами этого рассказа, и то обстоятельство, что на самом деле это были боги Египта, не имело значения. Может быть, рассказ, подобный этому, был для них чем-то вроде воспоминания о юношеских шалостях человека, несомненно достойного, которые не могли нанести ущерба его авторитету. Рассматриваем ли мы эту историю как шутку или как кощунство, несомненно одно: тысячу лет и более после того, как этот рассказ о богах был записан, простой народ Египта продолжал относиться к этим самым богам с поклонением, одновременно и фанатичным и фетишистским, и учителя, и мудрецы благоговейно использовали египетскую мифологию таким образом, что она получила всемирное признание. Шутливая история о состязании Хора и Сэта не нанесла никакого вреда мифу об Осирисе и Исиде.

Мы завершим наш очерк большим гимном Осирису, который высечен на гробничном камне некоего Аменмосе около 1500 г. до н. э. В первой части гимна Осирис призывается как бог, почитаемый во всех храмах, персонификация Египта, которому Нуну приносит воду Нила, для которого дует благодетельный северный ветер, как правитель звездного неба и царь мертвых и живых. В гимне Осирис появляется как блистающий великолепием правитель, грозный только для своих врагов. Нет ни намека ни на зловещий аспект его потустороннего царства, ни на смерть бога, упомянутую в мифе, хотя сам миф излагается во второй, заключительной части гимна. Там воспеваются славное царствование Осириса, деяния Исиды и счастливое царствование Хора. Это парафраз мифа и в то же время прославление египетского царского сана, причем и Осирис, и Хор олицетворяют этот царский сан, вечность которого обеспечивается Исидой, «престолом»; автор, по-видимому, был хорошо осведомлен о древнем значении этих мифологических образов. Вот эта часть гимна, переведенная здесь с небольшими пропусками и предваренная начальной строкой:

Слава тебе, Осирис, владыка вечности, царь богов...
Великий,

первый из братьев своих, старший из Девятки богов,
установивший Маат (Правду) на Обоих Берегах (т. е. в Египте), поместивший сына (т. е. Хора) на престоле его отца, хвалимый отцом своим Гебом, любимый матерью своей Нут, великий силой, когда повергает он восставших на него, мощный мыщцей, когда убивает он врага своего... унаследовавший царство (т. е. царский сан) Геба над Обими Землями (т. е. над Египтом).

Когда он (т. е. Геб) увидел достоинства его, он отказал ему (по завещанию) управление землями, ибо успешны дела (его),

он (т. е. Геб) сотворил страну эту (т. е. Египет) в руке своей, воду ее, воздух ее, траву ее, скот ее всякий, все взлетающее и опускающееся (т. е. птиц), пресмыкающихся ее, дичь ее пустынную, причем (все это) по праву передано сыну Нут (т. е. Осирису), и Обе Земли удовлетворены этим.

Воссиявший на престоле отца своего подобно Солнцу (Рэ), когда восходит оно на небосклоне, чтобы осветить лик находящегося во тьме.

Он осветил затемненное перьями своими и наводнил Обе Земли (светом) подобно солнечному диску на рассвете.

Его белый (т. е. верхнеегипетский) венец пронзил небеса и окружен звездами.

Вождь всех богов, благостный повелениями, хвалимый Большой Девяткой богов и любимый Малой.

Сотворила защиту его сестра его (т. е. Исида), прогнавшая врагов,

обратившая вспять дела враждебных (ему) силой уст своих, превосходная языком своим, так что слова ее не могут не достичь цели,

сотворившая благостными приказания (свои), Исида достойная, защищающая брата своего (т. е. Осириса), искавшая его неустанно,

Обрыскивавшая страну эту (т. е. Египет) в виде (плачущей) коршуницы непрестанно, пока она не нашла его, сотворившая тень перьями своими, создавшая ветер крылами своими,

сотворившая ликование, упокоившая брата своего (букв. «сделавшая так, чтобы он причалил, пристал»),

Воскресившая (букв. «поднявшая слабость») Усталого сердцем (т. е. мертвого Осириса),

принявшая семя его, родившая наследника,
воспитавшая (дитя) в одиночестве, причем не было известно
место, в котором он находился,
введшая его, победнорукого, в Просторный Зал Геба (т. е.
суд),
причем Девятка богов возликовала, (крича):
«Добро пожаловать, сын Осириса, Хор стойкосердый, право-
гласный (т. е. признанный правым судом богов),
сын Исиды, наследник Осириса,
тот, для которого собрался Суд Праведный, Девятка богов
и сам Вседержитель (т. е. Солнце, Рə);
в котором (т. е. в суде) объединились Владыки Правды
(Маат) (т. е. судьи),
отворачивающиеся от беззакония, сидящие в Просторном За-
ле Геба,
чтобы не предать должность (законному) обладателю ее и цар-
ство — тому, кому его должно передать!»
Хор был найден правым.
Отдана ему должность отца его.
Вышел он (из Зала суда) носящим головную повязку по при-
казу Геба,
приняв управление Обоими Берегами, причем Белый (верхне-
египетский) венец утвержден на голове его.
Земля отдана ему в распоряжение (букв. «в потребу») его.
Небо и земля под началом его.
Переданы ему Лхэ, Пэ, Хамеу (три традиционные категории,
на которые, по представлениям древних египтян, дели-
лось население Египта),
Тимурис (т. е. Египет), Хау-небут (народы Анатолии), все
оберегаемое Солнцем под властью его, (равно как и)
северный ветер, река, половодье, деревья жизни (рас-
тения, питающие людей), растения всякие...
Все в праздничном настроении, сердца сладостны, груди пол-
ны ликования.
Каждый радостен, всякий прославляет его красоту.
О, как сладка любовь к нему у нас!
Благодность его овладела сердцами, и велика любовь к нему
в груди каждого, после того как они принесли жертвы
сыну Исиды.
Враг его пал из-за преступления своего, и сотворено злое
против злодея.
Творящего зло постигла кара.

Сын Иси́ды, отомстил он за отца своего, причем он освящен и имя его сделано благостным.
Да будет сладостным сердце твое, Веннофер, сын Иси́ды!
Он принял Белый венец, передана ему должность отца его в Просторном Зале Геба,
Причем Рэ говорил, Тот писал, а суд (т. е. судьи) был удовлетворен:
«Повелел (передать царство) тебе отец твой Геб, и было по-ступлено сообразно сказанному им».

9. ЗАКЛЮЧЕНИЕ С ДОБАВОЧНЫМИ ЗАМЕЧАНИЯМИ ОТНОСИТЕЛЬНО МИФА ОБ ОКЕ

Знакомясь с этим очерком древнеегипетской мифологии, читатель увидит, что мы имеем уникальную возможность определить время и обстоятельства возникновения самой важной части мифологии Египта — мифов о Хоре. Это время охватывает начало и середину III тысячелетия до н. э., начиная с самых ранних исторических документов и событий, вызванных установлением царской власти в Египте. Миф о Хоре был дополнен представлениями о родословной Хора, которая стала илиопольской космогонией, о Хоре и Сете, об Осирисе и Иси́де, об Оке Хора; он стал прототипом концепции Рэ, солнца, которое является царем небес. Этот миф коренится в первом известном представлении о верховном божестве, правителе вселенной, который являлся в виде троицы, состоящей из Хора-сокола, Хора — царя Египта и небесного Хора. Он возник в результате построенных, производившихся в ясной логической манере, базировавшихся на вере в универсальный и вечный характер царя Египта и обогащенных космогоническими идеями, сохранившимися с доисторических времен; он был сделан действенным посредством слияния с обрядами, которые устраивались для служения божественному царю и частично при его восшествии на престол и его погребении. Позже, хотя еще очень рано, миф о Хоре со всеми его ответвлениями выглядел как рассказ или группа рассказов о былых временах, хотя и представлялся как существующая реальность при истолковании обрядов. Это происхождение мифологии в Египте носит специфически египетские черты и не должно связываться с возникновением мифологии в других цивилизациях. Однако необходимо иметь в виду, что в Египте мифология возникла вслед-

ствии образования новой формы общества, структура которого выражалась в теологических терминах. Конечно, верно, что и некоторые доисторические мифологические понятия о небе и солнце, о земле и растительности были внесены в миф о Хоре и позже в миф о Рэ. Однако другие представления о космосе возникли как репродукция представлений о царствовании земного царя. Одной из этих более поздних космических концепций была концепция небесного царя Хора, который воплотился в солнце и звезду. Есть и еще некоторые концепции этого рода, и мы увидим, что к ним относится представление о том, что любое небесное тело — глаз бога.

Одной из целей нашего описания египетской мифологии было дать понять читателю, что, с одной стороны, значительная ее часть может быть объяснена, если мы отдадим себе отчет в том, что имело место длительное и постоянное изменение мифологических представлений: только документы III тысячелетия до н. э., до великого социального кризиса в Египте, могут быть использованы при попытке понять мифологию, существовавшую в период основания и первой кульминации египетского царства. С другой стороны, однако, поскольку исследование самого раннего периода продолжается, многое пока остается невыясненным. Хотя некоторые результаты, достигнутые в процессе такого исследования, изложены в этом очерке, я хочу подчеркнуть, что обрисованная здесь картина египетской мифологии, конечно, не является полной. Незавершенность нашей работы можно хорошо проиллюстрировать на примере самых недавних исследований мифа об Оке.

Мое представление о происхождении мифа об Оке (см. с. 91) и о его слиянии с мифом о Хоре, Сэте и Осирисе (см. с. 100 и сл.) отличается от общепринятого до сего времени. Согласно этому прежнему взгляду, концепция Ока Хора и Ока Рэ возникла из представления о солнце и луне, глазах небесного бога. Поскольку, в соответствии с моим пониманием небесного Хора, я не могу разделять этот взгляд, самое лучшее, мне кажется, перечислить факты, касающиеся Ока. Я чувствовал себя обязанным коснуться весьма загадочной концепции Ока в первой главе этой работы. Положение дел в этой области меня не удовлетворяло, и я решил исследовать, каким было представление об Оке в III тысячелетии до н. э., как только закончил данную работу. Результаты моего исследования будут опубликованы в двух статьях: «Beilaeufige Bemerkungen zum Mythos von Osiris und Horus» и «Das Sonnenauge in den

Pyramidentexten» («Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde» *). Я рад возможности добавить полученные результаты к этой работе. Фактические элементы мифа, как они изложены выше, можно будет легче понять после того, как они будут изложены здесь в надлежащей связи; кроме того, новые результаты должны будут пролить свет и на другие затронутые нами проблемы.

Понятие об Оке появилось впервые как понятие об Оке Хора. Это был третий глаз, в дополнение к двум глазам сокола или царя. Око было совершенно тождественно со змеей Уреем, изображение которой прикреплялось на лбу царя к короне или к головному платку. Понятия и об Урее, и об Оке как будто восходят к представлению о том, что божественная змея-*джет*, воплощение богов, и одновременно форма изначальной змеи была также атрибутом божественного царя: змея-*джет* была Уреем на лбу царя в реальной жизни, ибо в мифе о Хоре и Осирисе это был третий глаз Хора. Благодаря этому тождеству Ока Хора и Урея, Око Хора воспринималось как Урей. Пока царь был жив, Урей был, по выражению Текстов пирамид, магически «охраняем» царем. Когда, однако, царь умирал, эта ядовитая змея могла убежать, если ее не взять под стражу. Оставленная на свободе, она была страшной и враждебной; уйдя прочь, она могла оставить за собой в Египте смуту и хаос, и, следовательно, Маат, т. е. закон и порядок, могла покинуть страну. Ее нельзя было восстановить, пока Урей не возвратится назад на лоб царя, теперь уже премника покойного царя. Это главное представление о змее Урее появляется как представление об Оке Хора в мифе о Хоре, который стал Осирисом, когда его убил Сэт. Сэт, воплощение беспорядка и смуты, взял Око Хора, который стал теперь Осирисом, и закон и порядок не были восстановлены до тех пор, пока новый Хор на земле, сын Осириса, не завладел им снова. Тот тоже играет роль хранителя Ока Хора во время поединка Хора и Сэта. Мы можем теперь понять, что существование Сэта как врага Хора-Осириса и освобождение Ока от магической охраны царя были мифологическими событиями, которые изображались в церемониях только в период между смертью старого царя и провозглашением нового. Поэтому эти два одновременные понятия неизбежно должны были слиться. Более того, мы можем теперь понять обстоятельство, отме-

* См. № 86, 1961, с. 1—21, 75—86.— *Прим. пер.*

ченное мною, рассматривая рассказ о Сэте и Хоре, а именно, что Сэт умеет мириться с поражением; как только воцарился новый царь, Сэт уже не является более врагом Хора; он тогда выступает, скорее, в качестве его дополнения согласно своей первоначальной природе парного Хору бога. Когда Хор, став по праву царем, возвратил себе Око, он стал охранителем его и оно было помещено на его лбу, пока он сам не стал Осирисом; Око осталось на свободе и было захвачено Сэтом, а затем вновь вернулось на лоб нового земного Хора-царя. Однако Хор завладел Оком не только для себя. Как только он получал его, т. е. когда новый царь был провозглашен, до погребения своего отца, он отдавал его своему отцу Осирису, у которого оно было отнято, когда он был Хором, и даянием Ока, символа царского достоинства, Осирису Хор осуществлял воцарение своего отца, но уже не на земле: Осирис сливался воедино со своими предшественниками и теми, кто станет в будущем земными царями. Он трансформируется в вечную форму Хора, царя небес, воплощенного в небесное тело, солнце или, большей частью, согласно Текстам пирамид, утреннюю звезду. Здесь опять следует привести типичный пример запутанности египетской мифологии. Перевоплотившийся покойный царь становится небесным Хором, утренней звездой; утренняя звезда, следовательно, была божественным телом, змеей-*джет* перевоплощенного царя; поскольку змея-*джет*, которая была единой сущностью, хотя представляла божественную форму всякого бога, была тождественна Оку Хора, перевоплощенная форма Ока Хора была тоже утренней звездой; и Хор, и Око Хора в их вечных аспектах были утренней звездой.

Подобно Хору, его мифологическая параллель, Атум, также имел свое царское Око, и, когда Рэ стал царем небес, появились также Урей Рэ и Око Рэ. Только Око Рэ идентифицируется с небесным телом в некоторых изречениях Текстов пирамид. Мы обычно понимаем это как отождествление Ока Рэ с солнцем, но тщательная интерпретация этих текстов безошибочно показала, что Око Рэ было утренней звездой. Следовательно, утренняя звезда, согласно Текстам пирамид, была одновременно Осирисом после его перевоплощения, небесным Хором, вечным аспектом Ока Хора и Оком Рэ. Однако вне Текстов пирамид, концентрирующихся вокруг трансформации покойного царя, утренняя звезда не играла никакой роли в мифологии. Потому кажется вполне вероятным, что представление об Оке Хора и Оке Рэ как о небесном теле вызвало другое

представление, которое отражено в более поздних текстах, а именно, что оба главных небесных тела, солнце и луна, были глазами Рэ или Хора. Тогда в некоторых случаях луна называлась Оком Хора, потому что как Око Хора было похищено и вновь обретено, так луна исчезает и появляется каждый месяц. Око Рэ, однако, никогда, по-видимому, не было солнцем; оно стало мифологическим персонажем, отождествляясь с Маат, дочь Рэ, которая подобно Оку Атума, была направлена своим отцом как посланец, когда возникли смуты и мятежи; и мир не был восстановлен, пока она не вернулась туда, где ей надлежало быть,— в Египет и к небесному царю.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Издания и переводы текстов

- Матъе М. Э. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956.
 ANET («Ancient Near Eastern Texts». Ed. by James B. Pritchard. 2 ed. Princeton, 1955); египетские тексты переведены Дж. Вильсоном.
 Breasted James H. Ancient Records of Egypt, vol. I—IV. New York, 1906.
 Budge Wallis E. A. The Book of the Dead. London, 1898 (английский перевод с введением).
 Budge Wallis E. A. The Book of the Dead: The Papyrus of Ani. London, 1895.
 Erman Adolf. The Literature of the Ancient Egyptians. Transl. by Ailward M. Blackman. London, 1927 («Гимн Осирису» — на с. 140—145).
 Frankfort Henri. The Cenotaph of Seti I at Abydos.—«Mémorial of the Egypt Exploration Society», 39. London, 1933.
 Mercer Samuel A. B. The Pyramid Texts in Translation and Commentary, vol. I—IV. New York, 1952.
 Mythological Papyri Texts. Transl. with Introduction by Alexander Piankoff. Ed. with a Chapter on the Symbolism of the Papyri by N. Rambova. New York, 1957 (Bollingen Series, XL, vol. 3).
 Sethe Kurt. Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen.—«Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens», Bd. 10. Leipzig, 1928 (текст, описывающий коронацию Сесостриса I,— на с. 81 и сл.).
 The Shrines of Tut-ankh-Amon. Texts Translated with Introduction by Alexander Piankoff. Ed. by N. Rambova. New York, 1955 (Bollingen Series, XL, vol. 2).
 Раздел «Древнеегипетская литература» в кн.: «Поэзия и проза древнего Востока». М., 1973 (Библиотека всемирной литературы).—*Прим. пер.*
 Сокращения Руг., С. Т. и В. о. D. относятся к изданиям Текстов пирамид, Текстов саркофагов и Книги мертвых.

Справочники и исследования

- М. Э. М а т в е. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956.
- Anthes Rudolph. Egyptian Theology in the Third Millennium B. C.—*«Journal of Near Eastern Studies»*, 1959, vol. 18, c. 170—212.
- Bonnet Hans. Reallexicon der aegyptischen Religionsgeschichte. Berlin, 1952.
- Drioton Etienne. Le papyrus dramatique du Ramesséum.—*«Annuaire du Collège de France»*, 59 année, 1959, c. 373—383.
- Drioton Etienne et Vandier Jacques. L’Egypte. Paris, 1952. c. 107—128.
- Frankfort Henri. Kingship and the Gods. Chicago, 1948.
- Frankfort Henri et al. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Chicago, 1946 (переиздана под названием «Before Philosophy» в серии «Pelican Book», 1951).
- Cressmann Hugo. Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräusen und Umzügen.—*«Der Alte Orient»*, Bd 23, H. 3. Leipzig, 1923.
- Kees Hermann. Der Goetterglaube im alten Aegypten, 2. Auf. Berlin, 1956.
- Piankoff Alexander. The Theology in Ancient Egypt.—*«Antiquity and Survival»*, 1956, № 6, c. 488—500.
- Schott Siegfried. Mythen in den Pyramidentexten.—Mercer A. B. The Pyramid Texts, vol. IV, c. 106—123.

МИФОЛОГИЯ ШУМЕРА И АККАДА

Дошедшие до нас мифы шумеров и аккадцев касаются прежде всего сотворения и устройства мира, рождения богов, их злых и добрых страстей, их ссор и интриг, их благословений и проклятий, их созидательных и разрушительных деяний. Лишь изредка обращаются шумеро-аккадские мифы к борьбе за власть между богами, но даже и тогда эта борьба не представляется обычно в виде ожесточенного и кровопролитного конфликта. С точки зрения их интеллектуального содержания шумеро-аккадские мифы обнаруживают довольно зрелый и изощренный взгляд на богов и их божественные деяния, за этими мифами можно опознать серьезные теологические и космогонические размышления.

ШУМЕР

До настоящего времени не обнаружено ни одного шумерского мифа, который бы непосредственно и определенно был посвящен сотворению мира. То немногое, что известно о шумерских космогонических идеях, построено на умозаключениях и выводах из кратких замечаний, разбросанных там и сям в письменных памятниках. Но мы располагаем значительным количеством мифов, посвященных устройству мира и его культурным процессам, сотворению человека и основанию цивилизации. Божества, участвующие в этих мифах, сравнительно немногочисленны: бог воздуха Энлиль, бог воды Энки, богиня-мать Нинхурсаг (известна также под именами Нинмах и Нинту), бог южного ветра Нинурта, бог луны Нанна-Син, бог кочевников Марту и главным образом богиня Инанна, особенно во взаимоотношениях с ее неудачливым супругом Думузи.

Энлиль был наиболее важным божеством шумерского пантеона, «отцом богов», «царем неба и земли», «царем всех стран». Согласно мифу «Энлиль и сотворение мотыги», он был богом, который отделил небо от земли, взрастил из земли «семя полей», произвел на свет «все полезное», изобрел для возделывания земли и для строительных работ мотыгу и даровал ее «черноголовым» (т. е. шумерам или, возможно, человечеству в целом). Энлиль, как гласит миф «Лето и Зима», был богом, который сотворил все деревья и злаки, установил изобилие и процветание в «Стране» и назначил Зиму «земледельцем богов», ведающим животворной водой и всем, что произрастает на земле. Боги — даже и наиболее важные среди них — усердно стараются получить благословение Энлиля. Один из мифов повествует о том, как бог воды Энки, после того как он воздвиг свой морской дом в Эриду*, посетил Энлиля в Ниппуре, дабы обрести его одобрение и благословение. Когда бог луны Нанна-Син, бог-покровитель Ура, захотел обеспечить благополучие и процветание своей области, он отправился в Ниппур на корабле, нагруженном дарами, и обрел таким способом щедрое благословение Энлиля.

Но хотя Энлиль и глава шумерского пантеона, его власть никоим образом не является неограниченной и абсолютной. В одном из более «человечных» и изящных шумерских мифов говорится об изгнании Энлиля в Подземное царство и рассказывается следующее.

Когда люди еще не были сотворены и город Ниппур был населен одними только богами, «его юношей» был Энлиль, «его юной девой» была богиня Нинлиль и «его старухой» была мать Нинлиль богиня Нунбаршегуну. Однажды эта последняя, решив, очевидно, устроить брак Нинлиль и Энлиля, так наставляла свою дочь**:

«В чистом потоке, женщина, вымойся в чистом потоке***,
Нинлиль, ступай вдоль берега Нунбирду,

* Эриду — один из древнейших городов и культовых центров Шумера. В древности находился на берегу моря (лагуны). — *Прим. пер.*

** По более обоснованному толкованию, мать предостерегает Нинлиль от прогулки, предвещая ей несчастье в случае ослушания. Нинлиль, однако, нарушает запрет и навлекает на себя беду. Перед нами широко распространенный фольклорный мотив. — *Прим. пер.*

*** О системе тонов, долгот и ударений в шумерском языке известно пока очень мало, вследствие чего и ритмическая структура шумерского стиха неясна. В русском переводе принят условный ритм, более или менее близкий к ритму и размеру аккадской поэзии (см. ниже).

Огненноокий, владыка, огненноокий,
Великая гора, отец Энлиль, огненноокий, тебя увидит
Пастырь... судящий судьбы, огненноокий, тебя увидит,
Тотчас тебя обнимет (?), тебя поцелует».
Нинлиль радостно следует наставлениям своей матери:

В чистом потоке, вымылась женщина в чистом потоке,
Нинлиль идет вдоль берега Нунбирду,
Огненноокий, владыка, огненноокий,
Великая гора, отец Энлиль, огненноокий,
Пастырь... судящий судьбы, огненноокий, ее увидел.
Владыка о любви (?) * говорит ей, она не согласна,
Энлиль о любви (?) говорит ей, она не согласна;
«Мое лоно мало, не знает соитъя,
Мои губы малы, поцелуев не знают...»

Тогда Энлиль призывает своего визиря Нуску и рассказывает ему о своей страсти к прекрасной Нинлиль. Нуску приводит ладью, и Энлиль во время плаванья по реке силой овладевает Нинлиль, и она зачинает бога луны Сина. Боги приходят в ужас от этого безнравственного поступка и, хотя Энлиль — их царь, хватают его и изгоняют в Подземное царство. Соответствующее место поэмы, одно из немногих, проливающих некоторый косвенный свет на организацию пантеона и его функционирование, гласит:

Энлиль прогуливается в Киуре **,
Когда Энлиль прогуливается в Киуре,
Великие боги, их пятьдесят,
Боги судеб, семеро их,
Хватают Энлиля в Киуре, (говоря):
«Энлиль, грешник, из города изыди,
Нунамнир ***, грешник, из города изыди!»

Следует, кроме того, отметить, что шумерский язык в целом изучен еще далеко не достаточно, а шумерские мифологические тексты принадлежат к числу наиболее трудных. В целом ряде случаев возможны несколько различных вариантов перевода, да и сами тексты имеют варианты. Мы вынуждены следовать переводу, сделанному автором этого раздела, отмечая, однако, наиболее существенные варианты. Вопросы-тельные знаки в переводе принадлежат С. Н. Крамеру. — *Прим. пер.*

* В подлиннике употреблен, по-видимому, более натуралистический термин. — *Прим. пер.*

** Киур — личное святилище Энлиля.

*** Эпитет Энлиля.

Итак, Энлиль в соответствии с судьбой, начертанной ему богами, отправляется в шумерскую преисподнюю. Но Нинлиль, которая теперь носит ребенка, отказывается остаться в городе и следует за Энлилем в его вынужденное путешествие в Подземное царство. Это беспокоит Энлиля, ибо его дитя Син, которому была предназначена власть над крупнейшим из светил, луной, будет вынужден обитать в темной и мрачной преисподней вместо небес. Дабы избежать этого, он, видимо, придумывает довольно сложный план. На своем пути из Ниппура в преисподнюю Энлиль встречает трех индивидуумов (несомненно, младшие божества): привратника у городских ворот Ниппура, «человека реки Подземного царства» и перевозчика, шумерского Харона, который перевозит мертвых в преисподнюю. Энлиль поочередно принимает облик каждого из них — первый известный пример божественных метаморфоз — и zaczyna с Нинлиль трех богов Подземного царства. Эти боги предназначены стать выкупом за их старшего брата Сина, который таким образом получает возможность вознестись на небеса.

Один из более содержательных и подробных шумерских мифов посвящен тому, как Энки, шумерский бог воды, а также и бог мудрости, установил порядок во вселенной*. Миф начинается хвалебным гимном, адресованным Энки. Этот гимн превозносит Энки в качестве бога, который надзирает за всем сущим и от которого зависит плодородие полей, садов и стад. За гимном следует вложенная в уста Энки песнь самовосхваления, посвященная главным образом его взаимоотношениям с главными божествами пантеона — Аном, Энлилем и Нинту — и с менее значительными богами, называемыми общим именем Ауннаки. После короткого раздела из пяти строк, повествующего о том, как Ауннаки воздают почести Энки, этот последний «во второй раз» начинает песнь самовосхваления. Прежде всего, он превозносит власть своего слова и повеления, обеспечивающую землю процветанием и изобилием. Далее Энки описывает великолепие Абзу — своего храма. Песнь заканчивается рассказом о путешествии Энки в ладье *макурру*, именуемой «козел Абзу», по лагуне Персидского залива. После этого путешествия страны Маган, Дильмун и Мелухха** посы-

* Этот текст (именуемый «Энки и мировой порядок») очень труден для понимания. Предлагаемая здесь интерпретация его отдельных мест — не единственно возможная. — *Прим. пер.*

** Сомали (?), Бахрейн и Индия. — *Прим. пер.*

лают в Ниппур тяжело нагруженные ладьи с богатыми дарами для Энлиля. Затем Ануннаки вновь воздают почести Энки, особенно в его качестве бога, который составляет *ме* — божественные законы, управляющие вселенной, и следит за их действием.

Затем поэт дает описание различных обрядов и ритуалов, исполняемых некоторыми наиболее важными жрецами и мудрецами Шумера в Абзу — храме Энки. После этого мы вновь обнаруживаем Энки на его корабле, занятым «предназначением судеб». Начав, как и следовало ожидать, с самого Шумера, он сначала превозносит Шумера как избранную, священную страну с «возвышенными» и «неприкосновенными» *ме*, страну, которую боги сделали своей обителью, потом благословляет ее овец и крупный скот, ее храмы и святилища. Затем Энки обращает свой взор к Уру, превозносит его в возвышенных, метафорических выражениях и благословляет его процветанием и превосходством. От Ура он переходит к Мелуххе и щедро благословляет ее деревьями и тростником, рогатым скотом и птицами, золотом, оловом и бронзой. Далее он таким же образом одаряет различными полезными вещами Дильмун, Элам, Мархаси и Марту*.

Теперь Энки, определив судьбы и участь различных стран, составлявших, в представлении шумеров, весь обитаемый мир, осуществляет целую серию актов, долженствующих обеспечить плодородие земли. Обратившись прежде всего к ее физическим качествам, он для начала наполняет реку Тигр свежей, сверкающей, животворной водой — в конкретно-метафорическом воображении нашего поэта Энки предстает как ярый бык, соединяющийся с рекой, которая представлена в виде дикой коровы. Затем, дабы обеспечить надлежащее функционирование Тигра и Евфрата, он назначает для надзора за ними бога Энбилулу, «надзирателя каналов». Далее Энки «называет по имени»** болота и тростниковые заросли, наделяет их рыбой и тростником и назначает бога, «любящего рыбу» (его имя прочесть не удастся), для надзора за ними. Потом он обращается к морю, возводит здесь свое святилище и назначает для над-

* Элам и Мархаси — области на юго-западе Ирана. Марту — степные кочевники. — *Прим. пер.*

** По шумерским представлениям, то, что «не имеет имени», не существует. «Назвать по имени», «дать имя» — значит вызвать к жизни. — *Прим. пер.*

зора богиню Нанше, «Владычицу Сирары» *. Наконец, Энки «называет по имени» животворный дождь, заставляет его падать на землю и назначает для надзора бога бури Ишкура.

Далее Энки переходит к удовлетворению культурных нужд земли. Он заботится о плуге, ярме и бороне и назначает Энкимду, земледельца бога Энлиля, для присмотра за ними. Далее он «называет по имени» пахотную землю, производит на свет ее злаки и плоды и передает все это под ответственность богини зерна Ашнан. Энки заботится о мотыге и форме для изготовления кирпичей, назначив для надзора за ними бога кирпичей Куллу. Он закладывает фундамент, выравнивает кирпичи, строит «дом» и назначает для надзора бога Мушдамму, «великого строителя Энлиля».

После крестьянского хозяйства, поля и дома Энки уделяет внимание горным странам, покрывает их земной растительностью, умножает их скот и передает их в ведение Сумукана, «царя гор». Затем он возводит стойла и загоны, оделяет скот наилучшим жиром и молоком и назначает для надзора бога пастухов Думузи. Энки проводит «границы» (видимо, городов и государств), устанавливает межевые камни и назначает бога солнца Уту «для надзора за всей вселенной». Наконец, Энки заботится о «том, что является делом женщин», в особенности о прядении и ткачестве, и передает их под надзор богини одежды Утту.

В этом месте миф делает несколько неожиданный поворот, когда поэт выводит на сцену честолюбивую и энергичную богиню Инанну, которая полагает, что ею пренебрегли и оставили без всякой власти и прерогатив. Она горько жалуется, что сестра Энлиля Аруру (иначе Нинту) и ее собственные сестры, богини Нинисинна, Нинмуг, Нидаба и Нанше, — все получили соответствующую власть и знаки своего достоинства, но она, Инанна, осталась в пренебрежении и обойдена вниманием. Похоже, что Энки вынужден защищаться от этих жалоб, и он пытается умиротворить Инанну, напомнив ей, что она уже обладает множеством прерогатив и знаков достоинства — «посохом, жезлом и заботой пастырства», ответами оракула по поводу войны и битвы, изготовлением одеяний, властью уничтожать «неуничтожимое» и губить «непогубимое». Он также дает Инанне свое особое благословение. После ответа Энки

* Сирара — храм в Лагаше. — *Прим. пер.*

Инанне поэма завершается четырьмя строками, содержащими гимн Энки.

Другой миф об Энки содержит запутанный и пока еще до известной степени темный рассказ, касающийся райской страны Дильмун, которую, вероятно, надлежит отождествлять с древней Индией*. В очень кратком изложении сюжет этого шумерского мифа о рае, повествующего, однако, о богах, а не о людях, таков.

Дильмун — «чистая», «непорочная» и «светлая» страна, «страна живых», не знающая ни болезней, ни смерти. Однако ей недостает пресной воды, столь необходимой для животной и растительной жизни. Поэтому великий бог воды Энки приказывает богу солнца Уту наполнить Дильмун пресной водой, добытой из земли. Дильмун таким образом превращается в божественный сад с плодоносными полями и лугами.

В этом рае богов богиня Нинхурсаг, великая мать шумерских богов (по происхождению, вероятно, Мать-Земля), возвращает восемь растений. Ей удается вызвать их к жизни лишь после сложного процесса, в котором участвуют три поколения богов, зачатых богом воды и рожденных, как неоднократно подчеркивает наша поэма, без малейшей боли или родовых мук. Но, вероятно, из-за того, что Энки желает попробовать эти растения, его посланец, двуликий бог Изимуд, срывает их одно за другим и передает своему господину Энки, который и съедает их по одному, после чего разгневанная Нинхурсаг изрекает ему смертельное проклятие. Очевидно, с целью подчеркнуть, что она не передумает и не смягчится, Нинхурсаг исчезает из собрания богов.

Здоровье Энки начинает ухудшаться, восемь его органов поражены болезнью. Видя, что Энки быстро слабеет, боги в знак траура сидят в пыли. Энлиль, бог воздуха, царь шумерских богов, кажется, не способен справиться с возникшей ситуацией, и тогда к богам обращается с речью лиса. Она говорит Энлилю, что, если ее должным образом вознаградят, она, лиса, берется возвратить Нинхурсаг назад. И действительно, лисе удастся каким-то образом (соответствующее место в табличке, к несчастью, разбито) добиться возвращения богини-матери и излечения умирающего бога воды. Нинхурсаг усаживает его у своего лона и, спросив о том, какие восемь органов его тела

* Это отождествление ныне устарело. См. прим. к стр. 125.— *Прим. пер.*

причиняют ему страдания, производит на свет восемь соответствующих божеств-исцелителей, и Энки таким образом возвращается к жизни.

Хотя наш миф говорит скорее о божественном, чем о человеческом рае, он содержит многочисленные параллели с библейским повествованием о рае. Прежде всего, имеются некоторые основания полагать, что само представление о рае, божественном саде — шумерского происхождения. Шумерский рай находится, согласно нашей поэме, в Дильмуне. Именно в этом самом Дильмуне располагали позже вавилоняне семитский народ, покоривший шумеров*, свою «страну живых» и обитель бессмертных. И это указывает, что и библейский рай, который описывается как сад, расположенный на востоке, в Эдеме, и дающий из своих источников начало четырем «мировым рекам», включая Тигр и Евфрат, мог первоначально быть тождественным Дильмуну, райской стране шумеров.

И то место нашей поэмы, которое описывает орошение Дильмуна пресной водой, осуществленное богом солнца, напоминает Библию: «Но пар (?) поднимался из земли и орошал все лицо земли» (Быт. 2, 6). Рождение богинь без боли и родовых мук освещает происхождение наложенного на Еву проклятия: впредь ее участь — в муках рожать детей своих. Наконец, достаточно очевидно, что поедание богом Энки восьми растений и проклятие, наложенное на него за этот проступок, напоминают о плоде древа познания добра и зла, съеденном Адамом и Евой, и проклятию, наложенном на каждого из них за это грешное деяние.

Но, вероятно, наиболее интересным результатом нашего сравнительного анализа шумерской поэмы является объяснение одного из наиболее озадачивающих мотивов библейского повествования о рае — знаменитого описания сотворения Евы, «матери всего живого», из ребра Адама. Почему же из ребра? Почему еврейский повествователь счел наиболее подходящим выбрать именно ребро, а не какую-либо другую часть тела для сотворения женщины, чье имя Ева, согласно библейскому указанию, означает примерно «дающая жизнь»? Ответ на этот вопрос становится вполне ясным, если предположить существование шумерского литературного первоисточника, подобного нашей поэме о Дильмуне и лежащего в основе библейского по-

* Современная наука считает, что произошло не покорение, а постепенное слияние двух различных этносов.— *Прим. пер.*

вестования о рае. Ибо в нашей шумерской поэме одним из заболевших членов Энки является ребро. Шумерское же слово, означающее «ребро», звучало *ти*. Богиня, созданная для исцеления ребра Энки, именовалась по-шумерски Нин-ти — «госпожа ребра». Но то же самое шумерское слово *ти* означает «животворить», «давать жизнь» *. Следовательно, имя Нин-ти может также означать «госпожа, дающая жизнь». Поэтому в шумерской литературе на основе игры слов «госпожа ребра» стала отождествляться с «госпожой, дающей жизнь». Именно этот литературный каламбур (один из самых древних) был перенесен в библейское повествование и увековечен в нем, хотя здесь, конечно, он утратил основание, ибо еврейские слова, означающие «ребро» и «дающая жизнь», вовсе не похожи друг на друга.

Существует также миф об Энки и Нинхурсаг, рассказывающий о сотворении человека «из глины, что над бездной». Повествование начинается с рассказа о тех затруднениях, которые испытывали боги в добывании себе пищи, особенно, как и следовало ожидать, после появления на свет женских божеств. Боги жалуются на свою участь, но Энки, бог воды, который в качестве шумерского бога мудрости должен был бы прийти им на помощь, почивает в глубине вод и не может их услышать. По этой причине его мать, Первоначальное море, «мать, породившая всех богов», сообщает Энки о жалобах богов, говоря:

«О мой сын, поднимись с ложа... мудрое сделай,
Сотвори богам слуг, да порождают себе подобных (?)».

Энки обдумывает задачу, призывает на помощь «целый сонм» добрых и благородных «творцов» и говорит своей матери Намму, Первоначальному морю:

«О мать, создание, что ты назвала, существует,
Придай ему образ (?) богов;
Смешай сердце глины, что над бездной,
Добрые и благородные творцы сгустят глину,
Ты же, ты сотвори члены;
Нинмах ** потрудится больше тебя,

* В шумерском языке было очень много односложных слов, и по этой причине он был богат омонимами. — *Прим. пер.*

** Нинмах — богиня Мать-Земля.

Богини (рождения) помогут тебе в работе;
О мать, начертай его судьбу,
Нинмах придаст ему форму (?) богов,
Это — человек...»

Теперь поэма от сотворения человека, как такового, обращается к сотворению некоторых несовершенных человеческих типов с очевидной целью объяснить существование этих отклоняющихся от нормы творений. Поэма рассказывает о пире, устроенном Энки для богов, несомненно дабы отпраздновать сотворение человека. На этом празднестве Энки и Нинмах выпивают много вина и становятся чересчур деятельными. Нинмах берет немного глины, что над бездной, и создает шесть разновидностей людей, отклоняющихся от нормы, а Энки начерчивает их судьбу и дает им хлеба для еды.

Когда Нинмах сотворила эти шесть типов людей, Энки решает и сам заняться творением. Способ, каким он это делает, неясен, но, как бы там ни было, созданное существо оказывается неудавшимся. Теперь Энки озабочен тем, чтобы Нинмах помогла этому несчастному созданию, и потому обращается к ней так:

«Тому, кого руки твои сотворили, я начертал судьбу,
Дал ему хлеб для еды;
Начертай судьбу тому, кого руки мои сотворили,
Дай ему хлеб для еды».

Нинмах пытается помочь существу, но все напрасно. Нинмах говорит с ним, но оно не может ответить. Она дает ему хлеб для еды, но оно не тянется за ним. Оно не может ни сидеть, ни стоять, ни согнуть колени. После долгой, но пока еще непонятной беседы между Энки и Нинмах богиня проклинает Энки за это больное, бессильное существо, сотворенное им, и Энки, кажется, воспринимает проклятие как должное.

Существует миф о Нинурте, боге ураганного южного ветра, содержащий мотив об убийстве дракона. После краткого гимна богу действие поэмы начинается со слов, обращенных к Нинурте Шаруром, его божественным оружием*. По некоей неуказанной в тексте причине Шарур стремится уничтожить Аса-

* Оружие богов, по шумерским представлениям, тоже было богом, хотя и низшего ранга. Шарур — булава (?) Нинурты, воинственного и грозного бога. — *Прим. пер.*

га, демона болезней, обитающего в Ку́ре, т. е. в Подземном царстве. В речи, которая наполнена фразами, восхваляющими героические качества и деяния Нинурты, Шарур побуждает бога напасть на чудовище и уничтожить его. Нинурта намеревается сделать то, о чем его просят. Но при первой попытке противник как будто оказывается ему не по силам, и он «мчится прочь, как птица». Шарур вновь обращает к Нинурте слова, придающие тому уверенность и мужество. Теперь Нинурта яростно обрушивается на Асага со всем оружием, находящимся в его распоряжении, и уничтожает демона.

Но после уничтожения Асага Шумер постигает большая беда. Первоначальные воды Ку́ра поднялись на поверхность, и в результате их буйства пресная вода не достигает полей и садов*. Боги Шумера, которые «носили его мотыгу и корзину», т. е. отвечали за орошение Шумера и подготовку земли к возделыванию, пришли в отчаяние. Тигр более не поднимался, в его русле не было «хорошей» воды.

Был сильный голод, ничто не росло,
В речках нельзя было вымыть руки,
Воды больше не поднимались,
Поля больше не орошались,
Не прорывались больше каналы,
Во всей стране ничто не росло,
Одни сорняки лишь произрастали.
Тогда Владыка обратил свой высокий дух на это,
Нинурта, сын Энлиля, сотворил великое.

Он взгромоздил над Ку́ром груды камней и возвел перед Шумером как бы большую стену. Эти камни сдерживали «могучие воды», и в результате воды Ку́ра не могли более подниматься на поверхность земли. Что же касается тех вод, которые уже залили страну, то Нинурта собрал их и отвел в Тигр. Переполненный Тигр мог теперь орошать поля. Вот как говорит об этом поэт:

Что было рассеяно, он собрал,
То, что из Ку́ра было рассеяно,

* По шумерским представлениям, земля плавает в соленом океане. Подземные воды в Месопотамии действительно соленые и постоянно угрожают засолением почвы, принимавшим иногда катастрофические масштабы. В древности не умели бороться с засолением, и многие земли древнего орошения в Ираке ныне представляют собой пустыню.— *Прим. пер.*

Он отвел и сбросил в Тигр,
Высокие воды пролил тот на поля.
Смотри, теперь все, что есть на земле,
Радуетя Нинурте, царю страны.
Поля обильно дают зерно,
Виноградник и сад приносят плоды,
Собрана жатва в житницы и копны,
Владыка траур изгнал из страны,
Возвеселил он души богов.

Прослышавшая о великих и героических деяниях своего сына, его мать Нинмах была охвачена любовью к нему и таким беспокойством, что не могла уснуть в своей опочивальне. Поэтому она обращается издали к Нинурте с мольбой о разрешении посетить его и взглянуть на него. Нинурта смотрит на нее «взглядом жизни», говоря:

«Госпожа, раз ты хочешь явиться в Кур,
Нинмах, если ради меня ты войдешь во враждебный край,
Если ты не боишься ужаса битвы, коим я окружен,
Пусть же холм, что насыпал я, герой,
Впредь зовется Хурсаг*, а ты будь царицей его».

Затем Нинурта благословляет Хурсаг, дабы гора могла производить все виды лекарственных трав, вино и мед, различные деревья, золото, серебро и бронзу, крупный и мелкий скот и всех «четвероногих тварей». После этого благословения Нинурта обращается к камням, проклиная те, которые были его врагами в битве с демоном Асагом, и благословляя те, которые были его друзьями.

Немало шумерских мифов группируется вокруг честолюбивой, энергичной и требовательной богини любви Инанны — аккадской Иштар — и ее супруга, бога-пастуха Думузи — библейского Таммуза. Две версии мифа рассказывают о сватовстве Думузи к богине. Согласно одной из них, он состязается из-за ее любви с богом-земледельцем Энкимду и добывается успеха лишь после долгого и ожесточенного спора и угроз прибегнуть к силе. Согласно другой версии, Думузи, видимо,

* Хурсаг (шумер.) — «покрытая лесом гора». Таким образом, богиня Нинмах («Великая госпожа») получает второе имя — Нинхурсаг («госпожа покрытой лесом горы»). — *Прим. пер.*

был немедленно и с готовностью принят Инанной в качестве возлюбленного и супруга. Но он и не воображал, что этот брак с Инанной приведет его к гибели и что его в буквальном смысле слова утащат в ад. Об этом рассказывается в одном из наиболее хорошо сохранившихся шумерских мифов, именуемом «Сошествие Инанны в Подземное царство». Этот миф был опубликован и исследовался трижды в течение последних двадцати пяти лет, но его надо рассматривать снова в свете нескольких неизвестных до сих пор табличек и фрагментов. Миф рассказывает следующее.

Инанна, «царица небес», честолубивая богиня любви и войны, ставшая женой сватавшегося к ней пастуха Думузи, решает спуститься в Подземное царство, дабы сделаться его владычицей и таким образом, вероятно, воскресить мертвых. Для этого она собирает надлежащие божественные законы и, украсив себя царскими одеждами и драгоценностями, готова вступить в «страну без возврата».

Царицей Подземного царства является ее старшая сестра и злейший враг Эрешкигаль, шумерская богиня смерти и мрака. Не без оснований опасаясь, как бы сестра в своем царстве не предала ее смерти, Инанна наставляет своего визиря Ниншубура*, который всегда готов к ее услугам; если через три дня она не возвратится, он должен начать оплакивать ее гибель в собрании всех богов. Затем он должен пойти в Ниппур, город Энлиля, главного бога шумерского пантеона, и умолять его спасти ее и не дать ей быть умерщвленной в Подземном царстве. Если Энлиль откажется, Ниншубур должен идти в Ур, город бога луны Нанны, и повторить свои мольбы. Если Нанна тоже откажется, он должен пойти в Эриду, город бога мудрости Энки, который «знает пищу жизни», «знает воду жизни» и, несомненно, придет ей на помощь.

Затем Инанна спускается в Подземное царство и приближается к лазуритовому храму Эрешкигаль. У ворот ее встречает главный привратник, который желает знать, кто она такая и зачем пришла. Инанна выдумывает ложную причину для своего визита, и привратник согласно указаниям своей госпожи проводит ее через семь ворот Подземного царства. При проходе через каждые из этих ворот с нее, несмотря на ее протесты, снимают по частям одежды и украшения. Наконец ее проводят через последние ворота и, совершенно обнаженную, ставят

* Ниншубур — скорее, женское божество.— *Прим. пер.*

на колени перед Эрешкигаль и Ануннаками, семью ужасными судьями Подземного царства. Они бросают на Инанну свои смертоносные взгляды, и Инанна превращается в труп, который затем подвешивают на колышек, вбитый в стену.

Прошло три дня и три ночи. На четвертый день Ниншубур, видя, что его госпожа не возвращается, начинает свой обход богов, как она ему велела. И Энлиль, и Нанна, как и предполагала богиня, отказывают в помощи. Но Энки придумывает план возвращения ее к жизни. Энки создает два бесполох существа, *кургарру* и *калатурру*, ввергает им «пищу жизни» и «воду жизни» и велит отправиться в Подземное царство, где Эрешкигаль, «мать-родильница» лежит в муках «из-за своих детей», ничем не прикрытая, и непрерывно стелает: «О мои внутренности, о мое тело!» Они же, *кургарру* и *калатурру*, должны сочувственно вторить ее крику и добавлять: «От моих внутренностей к твоим внутренностям, от моего тела к твоему телу*». Им тогда предложат в качестве подарков воду рек и зерно полей**, но, предупреждает Энки, они не должны их принимать. Вместо этого они должны сказать: «Дай нам тело, висящее на гвозде», а затем посыпать его «пищей жизни» и окропить «водой жизни», которые он им дал, и воскресить тем самым Инанну. *Кургарру* и *калатурру* точно исполняют указания Энки, и Инанна возвращается к жизни.

Но, хотя Инанна снова жива, ее беды далеко еще не кончились, ибо существует нерушимый закон «Страны без возврата»: тот, кто вошел в ее ворота, не может возвратиться в наземный мир, если только не представит себе замену. Действие этого закона распространяется и на Инанну. Ей и в самом деле дозволено подняться на землю, но только в сопровождении толпы безжалостных демонов, которые должны вернуть ее в преисподнюю, если она не сможет представить другое божество, которое займет ее место. Окруженная этими отвратительными стражами, Инанна прежде всего посещает два шумерских города — Умму и Бад-тибиру. Боги-покровители этих городов, Шара и Латарак, при виде этих посланцев Подземного царства приходят в ужас, облачаются в рубище и ползают перед Инанной в пыли. Инанна, видимо, удовлетворена их сми-

* Т. е. высказывать пожелание, чтобы здоровье перешло от них к Эрешкигаль. — *Прим. пер.*

** Имеются в виду реки и поля Подземного царства. Вкусивший этой пищи попадает во власть Эрешкигаль. — *Прим. пер.*

рением, и, когда демоны грозят утащить их в Подземное царство, она сдерживает демонов и тем спасает жизнь двум богам.

Продолжая свое путешествие, Инанна и демоны прибывают в Куллаб, район шумерского города-государства Урук. Царем этого города является бог-пастух Думузи, который, вместо того чтобы оплакивать сошествие своей супруги в Подземное царство, где она подверглась мучениям и смерти, «надел прекрасные одежды, воссел на высоком троне», т. е. праздновал и радовался. Разгневанная Инанна окидывает его «взглядом смерти» и передает в руки ревностных и беспощадных демонов, дабы те унесли его в Подземное царство. Думузи бледнеет от ужаса и плачет. Он воздевает руки к небесам и взывает к богу солнца Уту, который является братом Инанны и, следовательно, свояком Думузи. Думузи просит Уту помочь ему избегнуть когтей демонов, превратив его руки в руки змеи и ноги — в ноги змеи.

Но здесь, как раз на середине молитвы Думузи, имеющиеся у нас таблички с текстом мифа обломаны, и читатель остается в неведении относительно дальнейшего хода событий. Теперь, однако, нам известен печальный конец этой истории. Несмотря на трехкратное вмешательство Уту, Думузи уносят в Подземное царство в качестве возмещения за Инанну, его разгневанную и озлобленную супругу. Мы знаем об этом из почти неизвестной до сих пор поэмы, которая, собственно, не является частью «Сошествия Инанны в Подземное царство» и в которой говорится о превращении Думузи не в змею, а в газель. Это новое сочинение было обнаружено на двадцати восьми табличках и фрагментах, датированных с 1750 г. до н. э. Его полный текст был собран и предварительно переведен лишь недавно, хотя некоторые из его отрывков были опубликованы десятилетия назад. Действительно, первые отрывки этого мифа были опубликованы молодым шумерологом Гуго Радау еще в 1915 г., но они содержали только последние строки поэмы, вследствие чего ее смысл оставался непонятным. В 1930 г. французский ученый Анри де Жёнуйяк опубликовал еще два отрывка, содержащих пятьдесят пять начальных строк поэмы. Но так как вся средняя часть поэмы оставалась неизвестной, не было возможности установить, что отрывки, опубликованные Радау и Жёнуйяком, принадлежат к одной и той же поэме. Около 1953 г. стали доступны еще шесть опубликованных и неопубликованных отрывков, и сотрудник Восточного института, один из ведущих шумерологов мира, Торкильд Якобсен, был первым,

Мои овцы землю скребут, подогнув ноги,
Маслобойка опрокинута, молоко не налито,
Чаша опрокинута, Думузи нет среди живых, отдан став
на волю ветра)*.

Гештинанну глубоко взволновал сон, приснившийся ее брату:

«О брат мой, недобр сон, что ты мне поведал**!

Думузи, недобр сон, что ты мне поведал!

Тростники вздымались вокруг тебя, тростники

прорастали вокруг тебя —

Злодеи восстанут, чтоб напасть на тебя,

Одинокий камыш над тобой склонился —

Мать, что тебя родила, головою поникнет,

Из двойных камышей один от тебя забрали —

Я и ты — один из нас будет забран...»

Так истолковывает Гештинанна, деталь за деталью, мрачное и зловещее сновидение своего брата и заканчивает предупреждением, что *галла*, демоны Подземного царства, приближаются к нему и что он должен немедленно скрыться.

Думузи соглашается с этим и просит свою сестру не выдавать его убежище демонам:

«Сестра, я скроюсь в траве, не выдай мое убежище!

Я скроюсь средь мелких растений, не выдай мое убежище!

Я скроюсь средь крупных растений, не выдай мое убежище!

Я скроюсь в каналах Араллу, не выдай мое убежище!»

* Этот отрывок переводился различными исследователями по-разному, однако перевод С. Н. Крамера в целом представляется наиболее логичным, но нуждается в некоторых уточнениях. Так, пятую строку следует, очевидно, переводить: «Вода была вылита на священные („чистые“) угли (моего очага)». В следующей строке речь, видимо, идет не о подставке маслобойки, а о ее крышке. Наконец, чтение строк 10—11 ныне уточнено, и их следует переводить: «Коршун (?) ягненка схватил в овчарне, сокол поймал ласточку на тростниковом плетне». О какой именно птице идет речь в 10-й строке, неясно: имеется в виду некая крупная хищная птица, считавшаяся зловещей. Таким образом, Думузи видит во сне картину полного разорения своего пастушеского стана (его очаг погашен, его инвентарь разбросан и осквернен, овцы и козы больны и т. п.), прилет зловещих птиц и свою собственную смерть... Гештинанне остается только сообщить ему «подробности». — *Прим. пер.*

** Предложены и другие переводы: «...мне это ясно!», «...о, если бы не говорил мне этого!» и т. п. Второй из указанных вариантов, видимо, более правдив. — *Прим. пер.*

Гештинанна отвечает ему:

«Если я выдам твое убежище, да растерзают меня твои псы,
Черные псы, твои псы „пастушества“,
Дикае * псы, твои псы „владычества“, да растерзают
меня твои псы».

Итак, демоны *галла*, жестокие существа, которые

Не едят пицци, не знают питья,
Муки, что посыпана, не вкушают,
Не пьют возлиянной воды,
Не принимают даров приятных **,
Супруг не обнимают с лаской,
Детей любезных не целуют...

являются и начинают искать Думузи, но не могут его найти. Они хватают его сестру Гештинанну и пытаются подкупить ее, чтобы узнать его убежище, но Гештинанна остается верной своему слову. Однако Думузи возвращается в город, вероятно, из страха, что демоны убьют его сестру. Здесь *галла* хватают его ***, подвергают жестокому избиению, крепко связывают по рукам и ногам и собираются утащить в Подземное царство. Тогда Думузи обращается к Уту, богу солнца, брату его жены, Инанны, покровительницы города Урука, с мольбой превратить его в газель, дабы он мог убежать от демонов и унести свою «душу» в некое место (пока еще не идентифицированное), или, как говорит сам Думузи:

«Уту, ты брат моей жены, я муж твоей сестры,
Я тот, кто приносит пищу в Эанну ****,
Брачные дары в Урук приносил я,
Я целовал святые уста,
Ласкал святое лоно Инанны —
Преврати мои руки в руки газели,
Преврати мои ноги в ноги газели,
Да избегну я моих демонов *галла*,
Да унесу свою душу в ...»

* Лучше перевести «благородные», «прекрасные». — *Прим. пер.*

** Т. е. их нельзя умиловить никакими жертвоприношениями. — *Прим. пер.*

*** Согласно уточненному чтению текста, убежище Думузи выдал некий его «друг», подкупленный демонами. — *Прим. пер.*

**** Храм Инанны.

Бог солнца внял мольбе Думузи. Как говорит поэт:

«Уту принял как дар его слезы,
Как милосердец явил милосердье,
Превратил его руки в руки газели,
Превратил его ноги в ноги газели,
Он избег своих демонов *галла*,
Унес свою душу в ...»

Все было напрасно. Преследователи вновь хватают его и вновь подвергают избиению и пыткам. Поэтому Думузи вновь обращается к богу солнца Уту с мольбой превратить его в газель. Но на этот раз он намерен унести свою душу в дом богини, известной как «Белили, мудрая старая госпожа». Уту исполняет его просьбу, и Думузи является в дом Белили, взывая:

«Белили, я не просто человек, я — муж богини,
Возлиянной воды дозволь испить мне,
Посыпанной муки дозволь поестъ мне».

Но, едва только она позволила ему вкусить пищи и питья, в третий раз появляются демоны и опять бьют и мучат Думузи. Уту вновь превращает его в газель, и Думузи бежит в пастушеский стан своей сестры Гештинанны. Но все тщетно, пять демонов *галла* входят в стан, бьют Думузи по щеке гвоздем и палками, и Думузи умирает. Процетируем печальные строки, завершающие поэму:

Первый *галла* вошел в стан,
По щеке ударяет Думузи острым (?) гвоздем (?),
Второй *галла* вошел в стан,
По щеке ударяет Думузи пастушеским посохом,
Третий входит в пастушеский стан,
У маслбойки священной подставка (?) исчезла,
Четвертый входит в пастушеский стан,
Священная чаша с гвоздя упала,
Пятый входит в пастушеский стан,
Маслбойка опрокинута, молоко не налито,
Чаша опрокинута, Думузи нет средь живых,
отдан стан на волю ветра*.

* Вторую строку лучше перевести: «Он поджигает засов (ворот)», а четвертую: «Он поджигает пастушеский посох». См. также примечание к стр. 139.— *Прим. пер.*

Так Думузи, жертва любви и ненависти Инанны, приходит к трагическому концу*. Но не все мифы об Инанне имеют отношение к Думузи. Один из них, например, повествует о том, как с помощью хитрости богиня овладевает божественными законами *ме*, которые управляют человечеством и всеми его установлениями. Этот миф представляет значительный этнографический интерес. Поскольку его автор счел желательным дать в связи с повествованием полный перечень *ме*, он разделит цивилизацию, как он ее себе представлял, на более чем сотню культурных черт и комплексов, относящихся к политическим, религиозным и общественным установлениям человека, искусству и ремеслам, музыке и музыкальным инструментам, а также к многообразным интеллектуальным, эмоциональным и политическим аспектам человеческого поведения. В кратком очерке содержание этого мифа выглядит так.

Инанна, царица небес, богиня-покровительница Урука, желает увеличить благополучие и процветание своего города, сделать его центром шумерской цивилизации и тем возвысить свое имя и славу. Поэтому она решает отправиться в Эриду, древнюю и почитаемую обитель шумерской культуры, где в своей водной бездне, Абзу, живет Энки, Владыка премудрости, «который ведает самое сердце богов», ибо Энки подведомственны все божественные установления, которые лежат в основе цивилизации. И если она сможет, честным путем или с помощью обмана, овладеть ими и принести их в свой город Урук, его и ее слава поистине превзойдут все. Когда она приближается к Абзу, Энки, несомненно подпавший под обаяние Инанны, зовет своего вестника Изимуда и обращается к нему так:

«Приди, мой вестник, слушай мои повеленья,
Слово тебе скажу, прими мое слово.
Дева, совсем одна, направляется в Абзу,
Инанна, совсем одна, направляется в Абзу,
Деву введи в Абзу Эриду,

* Как показали дальнейшие исследования самого С. Н. Крамера, история на этом не заканчивается. Гештинанна, богиня растительности, пожертвовала собой для хотя бы частичного спасения своего брата: было решено, что она каждые полгода будет занимать его место в Подземном царстве. Таким образом, они поочередно проводят по половине года на земле и по половине года — в преисподней. Этот миф, очевидно, связан с сезонностью сельскохозяйственных работ и с целым рядом мифов о смерти и воскресении. — *Прим. пер.*

Есть ей дай ячменную лепешку с маслом,
Возлей прохладной воды, освежающей сердце,
Дай ей пива испить из „львиного лика“ *
На священном столе, столе Неба,
Скажи Инанне слова привета».

Изимуд исполнил поручение своего господина, и Инанна с Энки усаживаются пировать. После того как их сердца возвеселились под влиянием напитков, Энки воскликнул:

«Клянусь могуществом, клянусь моим могуществом,
Чистой Инанне, моей дочери, я подарю божественные законы».

После этого он передает Инанне, целыми группами, более ста божественных законов, которые, согласно нашему автору, определяют основные черты цивилизации, как он ее понимал. Инанна с великой радостью принимает дары, предложенные ей опьяневшим Энки. Забрав их, она нагружает ими Небесную Ладью и поспешно отбывает из Урука со своим бесценным грузом. Но когда испарились последствия пира, Энки обнаружил, что *ме* исчезли из хранилища. Энки обращается к Изимуду, который и объясняет ему, что он, Энки, сам подарил их своей дочери Инанне. Обеспокоенный Энки горько сожалеет о своей щедрости и решает любой ценой помешать Небесной Ладье достигнуть Урука. Для этого он отправляет своего вестника Изимуда в сопровождении морских чудовищ с заданием настичь Инанну и ее ладью на первой из семи остановок между Эриду и Уруком. Здесь морские чудовища должны отнять у Инанны Небесную Ладью. Самой Инанне, однако, должно быть дозволено продолжать свой путь в Урук пешком.

Изимуд действует согласно приказу. Он перехватывает Инанну и Небесную Ладью и сообщает богине, что Энки передумал и что, хотя сама она и вольна продолжать свой путь в Урук, ему придется забрать у нее ладью и ее драгоценный груз и возратить все в Эриду. Тогда Инанна грубо бранит Энки за нарушение слова и клятвы, обращается за помощью к своему советнику богу Ниншубуру, и тот спасает ее и ладью от Изимуда и морских чудовищ. Энки стоит на своем: вновь и вновь посылает он Изимуда, сопровождаемого различными морскими чудовищами, захватить Небесную Ладью. Но Ниншубур

* Очевидно, ритуальная чаша в виде львиной головы.— *Прим. пер.*

всякий раз приходит на помощь своей госпоже. В конце концов Инанна и ее ладья, целые и невредимые, прибывают в Урук, где среди торжества и ликования восхищенных обитателей города выгружают по одному божественные *ме*.

Существует миф об Инанне, в котором важную роль играет смертный человек. Содержание этого мифа таково.

Жил некогда садовник по имени Шукаллитуда, все усилия и усердные труды которого приводили его к одним лишь неудачам. Хотя он тщательно орошал свои борозды и грядки, растения увядали. Яростные ветры хлестали его по лицу «пылью гор». Все, о чем он усердно заботился, превращалось в пустошь. Поэтому он обратил свой взор к востоку и к западу, к звездным небесам, изучил приметы, постиг божественные законы. Благодаря своей вновь приобретенной мудрости, он посадил в саду дерево *сарбату* (пока еще не ясно, что это было за дерево), чья широкая тень простиралась от восхода до заката. В результате этого древнего агрономического эксперимента сад Шукаллитуды пышно расцвел всеми видами растений.

Однажды, продолжает наш миф, богиня Инанна, обошедшая небо и землю, прилегла, чтобы дать отдых усталому телу, недалеко от сада Шукаллитуды. Он же, подглядывавший за ней с опушки своего сада, воспользовался ее крайней усталостью и овладел богиней. Когда настало утро и взошло солнце, Инанна в ужасе огляделась и решила во что бы то ни стало разыскать смертного, который столь позорно обесчестил ее. С этой целью она насылает на Шумер три бедствия. Прежде всего, она заполняет кровью все водные источники страны, так что все пальмовые рощи и виноградники пропитываются кровью. Во-вторых, она насылает на страну разрушительные ветры и бури. Сущность третьего бедствия неясна, так как описывающие его строки сильно повреждены. Но, несмотря на все три бедствия, Инанна не в состоянии обнаружить своего оскорбителя, ибо после каждого бедствия Шукаллитуда отправляется в дом своего отца и извещает его об угрожающей ему, Шукаллитуде, опасности. Отец советует сыну направить свои стопы к братьям, к «народу черноголовых», т. е. к народу Шумера, и держаться поближе к городским центрам. Шукаллитуда следует его совету, и в результате Инанна не может его найти.

После третьей неудачи Инанна с горечью убеждается, что она не в силах отомстить за нанесенное ей оскорбление. Поэтому она решает отправиться в Эриду, в дом бога Энки, шумер-

ского бога мудрости, и попросить у него совета и помощи. К сожалению, на этом месте табличка, на которой записан миф, обломана, и конец рассказа остается пока неизвестным.

Если не считать упоминаний о человечестве в целом, смертные играют в шумерской мифологии незначительную роль. Существует кроме только что описанного мифа об Инанне и Шуккаллитуде еще лишь один миф, касающийся смертного человека. Это — широко известный рассказ о потопе, столь важный для сравнительного исследования Библии. К сожалению, до сих пор была обнаружена лишь одна табличка с текстом этого мифа и эта табличка сохранилась лишь на одну треть. Начало мифа отломано, и первые доступные пониманию строки повествуют о сотворении человека, растительности и животных, о небесном происхождении царской власти, об основании и наименовании пяти допотопных городов, которые были переданы пяти божествам-покровителям. Мы узнаем далее, что многие божества были огорчены и опечалены решением богов устроить потоп и уничтожить человечество. Зиусудра, шумерский двойник библейского Ноя, вводится затем в рассказ в качестве благочестивого, богобоязненного царя, который постоянно обращается к божественным видениям и откровениям. Расположившись у стены, он слышит голос божества, вероятно Энки, извещающий его, что собрание богов приняло решение наслать на землю потоп и «истребить семя человечества».

Миф, видимо, должен был продолжаться в виде подробных наставлений Зиусудре построить огромный корабль и тем спастись от гибели. Но все это отсутствует из-за довольно большого повреждения таблички. Когда же текст возобновляется, мы обнаруживаем, что потоп уже пришел на землю во всей своей ярости и бушует семь дней и семь ночей. После этого появляется бог солнца Уту, освещая и согревая землю, и Зиусудра простирается перед ним и преподносит ему в жертву быков и овец. Последние сохранившиеся строки мифа описывают обожествление Зиусудры: после того как он простерся перед Аном и Энлилем, ему была дана «жизнь, как богу», и он был перенесен в Дильмун, божественную райскую страну, «место, где восходит солнце».

Наконец, существует шумерский миф, который, хотя и посвящен одним только богам, предоставляет нам некоторую любопытную информацию о семитических кочевых народах, известных как марту. Действие этого повествования происходит в Нинабе, «городе городов, стране благородства», — пока еще не

установленном пункте Месопотамии. Его божеством-покровителем является как будто Марту, бог кочевых семитов, обитавших к западу и юго-западу от Шумера. Время, когда происходили события мифа, описано в загадочных, противоречивых и темных фразах:

Нинаб был, Актаба не было.

Священная корона была, священной тиары не было...

Повествование начинается с того, что бог Марту решает жениться. Он просит свою мать найти ему жену, но мать советует ему пойти и отыскать жену согласно его собственному желанию. Однажды, продолжает повествование, в Нинабе был устроен великий праздник, и на него пришел со своей женой и дочерью Нумушда, бог-покровитель Казаллу, города-государства, расположенного на северо-востоке Шумера. Во время празднества Марту совершает некое героическое деяние, обрадовавшее сердце Нумушды. В награду он предлагает Марту серебро и лазурит. Но Марту отказывается: руку дочери Нумушды — вот что требует он в качестве награды. Нумушда радостно дает свое согласие, его дочь — тоже, хотя ее подруги и пытаются отговорить ее от брака с Марту, говоря:

«Он живет в патрах, под дождем, и ветром,
Ест невареное мясо,
Не имеет дома, пока он жив,
Ни могилы, когда умрет».

АККАД

Мифы аккадцев, т. е. вавилонян и ассирийцев, довольно сильно отклоняются от своих шумерских прототипов. Но по крайней мере два из них — «Сошествие Иштар в Подземное царство» и рассказ о «Потопе» — почти идентичны известным шумерским оригиналам. Однако даже и те мифы, для которых пока что не обнаружено никаких шумерских соответствий, содержат мифологические темы и мотивы, отражающие шумерские источники, не говоря уже о том факте, что большинство упоминаемых богов составляют часть шумерского пантеона. Из этого, однако, не следует, что аккадские поэты рабски подражали своим шумерским предшественникам. Они вводили множество инноваций и изменений как в темы, так и в сюжеты мифов. Но в целом аккадские писатели не могли избежать глубокого и всепроникающего влияния шумерского наследия.

Наиболее известными из аккадских мифов является поэма о сотворении мира, именуемая обычно «Энума элиш» — по двум ее начальным словам, означающим «когда вверху». В действительности поэма была создана не столько для того, чтобы поведать историю творения, сколько для прославления вавилонского бога Мардука. Но именно для этой цели она повествует о творческих деяниях Мардука и является, таким образом, основным источником аккадских космогонических представлений. Так, поэма рассказывает нам, что в начале времен, когда еще «вверху неназванным небо, внизу земля безымянной были»*, существовали только первоначальные океаны Тиамат и Апсу (шумерское Абзу). Затем, в некое неопределенное время, были рождены несколько поколений богов, и одним из этих богов был Эа**, шумерский Энки, бог мудрости. Однако эти боги раздражали Апсу и Тиамат своей непрестанной суетой и шумом, и Апсу решил покончить с ними, хотя его жена Тиамат уговаривала его смириться. К счастью для богов, Эа сумел убить Апсу при помощи магических заклинаний. Затем Эа соорудил на мертвом Апсу свою собственную обитель, и здесь его жена породила Мардука, героического и импозантного бога. Скоро Мардуку представился случай на деле доказать свою доблесть и спасти богов от Тиамат, вознамерившейся отомстить за смерть своего мужа Апсу при помощи нескольких богов-перебежчиков и целого войска злобных чудовищ. После этой победы Мардук сотворил небо и землю из гигантского тела Тиамат, разрубив его надвое. Потом он сотворил обиталища богов, начертал небесные созвездия, воздвиг ворота, через которые могло всходить и заходить солнце, и заставил сиять луну. Затем, дабы избавить богов от физического труда, Мардук с помощью своего отца Эа сотворил людей из крови Кингу, мятежного бога, который был предводителем враждебных войск Тиамат. После этого благодарные боги воздвигли Эсагилу, храм Мардука в Вавилоне, устроили радостный пир и провозгласили пятьдесят имен Мардука, передающих ему власть практически всех главных богов аккадского пантеона.

Существуют, в дополнение к версии «Энума элиш», многие другие, гораздо более краткие рассказы о сотворении мира, которые в многочисленных деталях отличаются и друг от дру-

* Т. е. не существовали. О значении имен см. примечание к стр. 126.— *Прим. пер.*

** Новейшее чтение имени этого бога — Хайа.— *Прим. пер.*

га, и от «Энума элиш». Так, имеется один рассказ, использовавшийся в качестве пролога к заклинанию для очищения вавилонского храма. Он говорит, что вначале не было ничего: ни камыша, ни дерева, ни дома, ни храма, ни города, ни живых существ, и что «все страны были сплошным морем». Затем были сотворены боги и построен Вавилон. После этого Мардук устроил на поверхности вод сооружение из тростника и при помощи своей матери богини Аруру (шумерская Нинмах, она же Нинту, она же Нинхурсаг) сотворил людей. После человека Мардук создал степных зверей, реки Тигр и Евфрат, траву, камыши и тростники, зеленую поросль полей, земли, болота и чащи, корову и теленка, овцу и ягненка. И таким образом возникла твердая земля, и из кирпичей, сделанных в формах, были сооружены такие города, как Нишпур и Урук с их храмами и домами.

Согласно другому краткому рассказу, предназначавшемуся для чтения в связи с ритуалом по перестройке храма, небеса были сотворены богом Ану (шумерский бог неба Ан), в то время как Эа (шумерский Энки) сотворил твердую землю и все находящееся на ней. Он «отщипнул глину» от Апсу, своего морского жилища, и сотворил Куллу, бога кирпичей. Он сотворил тростниковые болота и леса, горы и моря, а одновременно и богов, ведающих такими ремеслами, как плотницкое дело, работа по металлу, резьба и камнетесная работа. Для того чтобы построенные храмы были обеспечены регулярными жертвоприношениями, он сотворил богов, надзирающих за зерном, скотом и вином, равно как и божественного повара, кравчего и верховного жреца. Наконец, для поддержания храмов и исполнения работ, которые богам иначе пришлось бы выполнять самим, они сотворили людей и царей.

Известен фрагментарный миф о творении, использовавшийся в качестве заклинания при родах. Из него сохранился лишь отрывок, повествующий о сотворении человека. Согласно этой версии, боги обратились к Мами, она же Аруру, богине-матери, известной также под шумерскими именами Нинту, Нинхурсаг и Нинмах, с просьбой сотворить человека «для несения ига» богов. Мами просит совета у Энки, и тот рекомендует ей сотворить человека в качестве существа отчасти божественного, смешав глину с кровью и плотью божества, убитого богами.

Существует также поэма о творении, посвященная прежде всего именно сотворению человека. Эта версия начинается с

сообщения, что после того, как «небо было отделено от земли» и земле была придана форма, а Тигр и Евфрат, вместе с их дамбами и каналами, были «устроены» и получили надлежащее направление, боги воссели в своем возвышенном святилище и Эллиль, царь богов, спросил:

«Теперь, когда судьбы мира указаны*,
Канал и дамба благоустроены,
Тверды берега Евфрата и Тигра,
Что же еще предстоит нам сделать?
Что же еще захотим сотворить мы?
О Ануннаки, великие боги,
Что же еще предстоит нам сделать?
Что же еще захотим сотворить мы?»

Тогда Ануннаки убеждают Эллиля, что богам надлежит сотворить человека из крови двух Ламга (богов-ремесленников), которых они убьют для этой цели. Участью человека, продолжают боги, на веки веков будет служение богам — возделывание и орошение полей и сооружение для них храмов и святилищ. В соответствии с этим были сотворены двое смертных по имени Уллегарра и Заллегарра (шумерские слова, значение которых еще не ясно), и эта пара была благословлена обильным плодородием и пышным изобилием, дабы они могли «дневно и ночью» славить богов.

Насколько свободно аккадские поэты видоизменяли ходячие космогонические представления в соответствии с потребностями момента, хорошо показывает версия мифа о сотворении мира, использовавшаяся как заклинание против зубной боли, причиной которой, по представлениям аккадских медиков, был червь-кровосос, гнездящийся в деснах. Вот как излагает ее автор, который был одновременно поэтом, жрецом и врачом:

После того как Ану сотворил небо,
Небо сотворило землю,

* Для аккадского языка характерен тонический стих, основанный на счете ударных слогов. При этом в счет идут только логические ударения, прочие же, как и безударные слоги, не учитываются. Окончания строк, как правило, женские, т. е. безударные. Обычно в стихе содержатся четыре ударения, разделенных цезурой на два полустишия. Встречаются также стихи с пятью ударениями и цезурой, с тремя ударениями без цезуры и, наконец, с шестью ударениями и одной или двумя цезурами. В предлагаемом переводе сделана попытка передать эту ритмическую структуру.— *Прим. пер.*

Земля сотворила реки,
Реки сотворили каналы,
Каналы сотворили болото,
Болото червяка сотворило.
Червяк явился к Шамашу *, плача,
Слезы его текут перед Эа:
«Что вы мне для еды дадите,
Что вы мне для питья дадите?»
«Я дам тебе смоквы и абрикосы».
«Что мне смоквы и абрикосы?
Подними меня и дай мне жить
В середине зубов и десен,
Кровь из зуба сосать я буду,
Выгрызу из десны его корни».

Текст заканчивается указанием дантисту-заклинателю «ввести иглу и захватить его (червя) ногу», т. е., вероятно, извлечь больной нерв, и совершить дополнительный ритуал, включающий в себя смешивание «второсортного пива» и масла.

Среди некосмогонических мифов имеется один, повествующий об убиении порожденного морем огромного чудовища Лаббу, принесшего людям и их городам разорение и опустошение.

Другой миф посвящен уничтожению чудовищной птицы Зу, которая в своей необузданной жажде власти похитила из-под самого носа Эллия «Таблички судеб» и узурпировала таким образом верховную власть богов. Сюжетный мотив этих двух повествований сходен; различные боги, получившие приказание выйти на битву с чудовищем, из жалкого страха уклоняются от этой чести, несмотря на обещанную награду; затем другое, доблестное божество — вероятно, Мардук или Нинурта — изъявляет согласие, убивает чудовище и получает надлежащую награду.

Один миф касается Подземного царства и рассказывает, как бог Нергал, первоначально небесный бог, становится царем преисподней, где до этого верховная власть принадлежала богине Эрешкигаль. Повествование начинается с того, что боги приглашают Эрешкигаль послать своего представителя на

* Шамаш — бог солнца (шумерский Уту). — *Прим. пер.*

устроенный ими пир, ибо сама богиня не может покинуть свое царство. Эрешкигаль принимает приглашение и посылает на пир Намтара, т. е. Рок, демона смерти. Намтар прибывает на небеса, где его любезно принимают и оказывают ему надлежащие почести все боги, кроме Нергала, который оскорбляет Намтара тем, что остается сидеть, в то время как все боги встают, чтобы приветствовать его. Желая отомстить за это оскорбление, Эрешкигаль требует, чтобы Нергал был выдан Подземному царству, где она предаст его смерти. Однако по просьбе Нергала бог Эа оказывает ему помощь, дав Нергалу четырнадцать демонов, которые должны сопровождать его в Подземное царство и вместе с ним противостоять Эрешкигаль. По прибытии в преисподнюю Нергал ставит четырнадцать демонов на страже у ее четырнадцати ворот, в то время как сам он, впущенный привратником Подземного царства во дворец, устремляется к Эрешкигаль, за волосы стаскивает ее с трона и хочет отсечь ей голову. Но Эрешкигаль жалобно молит его не убивать ее, а вместо этого стать ее мужем и принять власть над преисподней. Тогда Нергал целует ее, оттирает ее слезы и соглашается стать владыкой и царем Подземного царства вместе с Эрешкигаль в качестве его супруги и царицы.

Существуют три мифологических сочинения, в которых главную роль играют смертные. В одном из них действующим лицом является мудрец из Эриду по имени Адапа, который мог бы обеспечить вечную жизнь себе самому и всему человечеству, если бы не последовал неразумному совету Эа, бога, обычно описываемого как лучший друг людей. Миф начинается с описания Адапы как «мудрого сына Эриду», «мудрейшего», «вождя среди людей», «искусного и премудрого», «безупречного и с чистыми руками»*, который ежедневно снабжает пищей и питьем Эриду, город Эа. Однажды, когда Адапа выплыл в Персидский залив, чтобы наловить рыбы для святилища Эа, Южный Ветер поднял своим дыханием шторм и утопил его лодку. Разгневанный Адапа изрек проклятие Южному Ветру и тем сломал его крылья. Южный Ветер не дул на землю семь дней, и тогда бог неба Ану спросил, в чем дело, и его визирь Илабрат рассказал ему о происшедшем. Вне себя от гнева, Ану поднялся со своего трона и закричал: «Пусть приведут его (Адапу) сюда!»

* Имеется в виду ритуальная чистота.— *Прим. пер.*

Здесь вступает в повествование Эа и, кажется, нечаянно лишает Адапу и человечество наиболее желанного для них дара — дара бессмертия, ибо он дает Адапе такой совет: по дороге на небо и во дворец Ану Адапа должен носить свои волосы распущенными и нечесаными и быть одетым в траур. Это возбудит любопытство в двух небесных привратниках, Таммузе и Гишзиде, двух божествах, живших некогда на земле. Когда же они спросят его, почему он в трауре, Адапа должен заискивающе ответить, что он оплакивает «двух богов, которые исчезли с земли». Когда же они спросят его: «Кто эти два бога, которые исчезли с земли?», он должен ответить: «Это — Таммуз и Гишзида». Восхищенные этим льстивым ответом, они вступятся за Адапу перед гневным Ану.

Пока все хорошо. Но затем Эа добавляет еще один совет, который преднамеренно или нет, оказывается трагическим для Адапы и человечества. Этот совет в устах Эа звучит так: «Когда ты предстанешь перед Ану, тебе предложат пищу смерти — не ешь ее. Тебе предложат воду смерти — не пей ее». Но когда Адапа, облаченный в траур, прибывает на небеса, и Таммуз, и Гишзида, узнав вымышленную причину его траура, вступаются за него перед Ану, последний предлагает Адапе не пищу и воду смерти, но пищу и воду жизни. К несчастью, Адапа, строго следуя совету Эа, отвергает их и тем самым теряет счастливую возможность обеспечить себе и всему человечеству бессмертие. Ану отправляет его обратно на землю, где люди по-прежнему остаются жертвами болезней, хотя их можно до известной степени унять с помощью Нинкаррак, богини лекарств и врачевания.

Другим смертным, играющим главную роль в аккадском мифе, является Этана, считавшийся могущественным правителем династии города Киша, первым со времени возрождения человечества после легендарного потопа. Этана тоже поднимался на небеса, но не для того, чтобы, как в случае с Адапой, держать перед богами ответ за совершенный им проступок. Жгучим желанием Этаны было раздобыть «траву рождения», ибо, хотя он был благочестивым, богобоязненным царем, ревностно и неутомимо отправлявшим культ богов, на нем лежало проклятие бездетности и у него не было никого, кто продолжил бы его имя и род. Согласно мифу, Этану вознес на небо орел, спасенный им из ловушки, в которую его поймала змея, чью дружбу он предал и чьих детенышей сожрал. Если судить по многочисленным печатам, изображающим смертного, воз-

носящегося к небу на крыльях орла, миф об Этане был весьма популярен среди резчиков печатей*.

Третий аккадский миф, в котором значительную роль играет смертный, посвящен мудрецу по имени Атрахасис и его многократным усилиям спасти человечество от уничтожения его богами, разгневанными бесконечными грехами и злодействами людей. К несчастью, сохранились лишь немногие фрагментарные отрывки этого сочинения, первоначально состоявшего из 1245 строк. Из этих отрывков мы узнаем, что боги, обеспокоенные и удрученные «человеческим шумом», насылали на человечество голод, бедствия, мор и болезни, так что люди были низведены до людоедства и самоистребления. Но Атрахасис вновь и вновь взывает о заступничестве к богу Эа, и тем или иным способом человечество оказывается спасенным — лишь для того, чтобы вновь увеличиться в числе и стать буйным и шумным. Согласно этому мифу, одним из истребительных бедствий, посланных богами, является потоп, и в этом случае человечество спасается тем, что Атрахасис по совету Эа строит себе гигантский корабль и погружает на него свою жену, семью, ремесленников, зерно, все свое имущество, равно как и степных животных, «всех, кто ест траву». Все это звучит просто как новая версия хорошо известных и весьма сходных шумерского, аккадского и библейского повествований о потопе, в которых, однако, героя зовут не Атрахасис, а Зиусудра, Утнапиштим и Ной.

Существует, наконец, миф, посвященный бедствиям и несчастьям, постигшим человечество, особенно аккадцев, хотя миф этот и завершается ноткой надежды. Но в этом случае спасителем человечества является не смертный, а бог. Этот миф, мало доступный для неспециалистов, будет здесь разобран более детально, ибо он примечателен во многих отношениях: его стиль и манера чрезвычайно поэтичны; некоторые из его идей и выражений, возможно, перекликаются с Библией; он завершается необычным эпилогом, до известной степени освещающим условия и обычаи литературного творчества в древности**.

* Конец мифа до недавнего времени не был известен. Считалось, что Этана упал на землю, не достигнув неба. Однако недавно найдена табличка, содержащая конец поэмы: Этана благополучно достиг неба, получил возделенную «траву рождения» и вернулся на землю.— *Прим. пер.*

** В настоящее время издан почти полный текст этого мифа, позволяющий уточнить целый ряд подробностей.— *Прим. пер.*

Основными действующими лицами мифа являются бог чумы Эрра и его советник и постоянный спутник бог огня Ишум. После описания Эрры как «ужасного истребителя», который «опустошает равнину» и находит в этом радость и наслаждение, повествование рассказывает о лениво покоящемся Эрре, размышляющем о том, какое бы жестокое и разрушительное деяние ему теперь совершить. Тогда-то Сибби, его странное и непонятное оружие «о семи телах», чье «дыхание — смерть», кто внушает страх и ужас всему живому*, гневно обращается к медлительному Эрре:

«Восстань и шествуй вперед, о Эрра,
Как бледный старик, сидишь ты в городе,
Как хнычущий младенец, сидишь ты в доме,
Как те, кто не скачет в степи, едим мы женскую пищу,
Как те, кто не может сражаться, страшимся мы боя.

Восстань, герой, ступай на равнину,
Повергни ниц человека и зверя,
Боги услышат — и убоятся,
Цари услышат — и устроятся,
Услышат демоны — и ужаснутся,
Могучий услышит — и затрепещет,
Горы услышат — и сотрясуются,
Море услышит — и содрогнется.

Слушай, Эрра, изрек я слово,
Добрый лук натянут, заострены стрелы,
Меч обнажен для убийства».

После этого Эрра обращается к своему визирю и советнику, своему «светочу» Ишуму и говорит:

«Открой ворота, в путь я отправляюсь,
Сибби, герой несравненный, пойдет со мной рядом,
Ты ж, мой советник, пойдешь за нами».

Ишум в тревоге выслушал эти слова: ему жаль людей, и он говорит Эрре:

* См. примечание к стр. 131. В действительности, однако, это имя следует читать Сибитти, т. е. «семеро». Речь идет о Семерке младших божеств — спутников Эрры. — *Прим. пер.*

жрут их обитателей и убьют все живые существа, и никто не сможет обратить их вспять. Эрра заверяет Мардука, что в его отсутствие он, Эрра, позаботится обо всем и присмотрит за тем, чтобы ни небесные боги, ни подземные демоны не причинили вреда земле и ее обитателям. Но как только Мардук покидает Вавилон, Эрра призывает Ишума и говорит:

«Открой ворота, в путь я отправлюсь,
День наступил, настало время,
Я скажу — и солнце лучи уронит,
Дня лицо я покрою мраком,
Рожденный в дождливый день будет в засуху
похоронен,
Ушедший по влажной тропе вернется по пыльной
дороге.

Царю богов я скажу: „Оставайся в доме,
Твои повеленья исполню я честно,
Когда взмолятся черноголовые *, молитвы отвергни“.
Поселенья людей в холмы обращу я,
Города опустошу, превращу в руины,
Горы снесу, их стада уничтожу,
Моря всколыхну, истреблю их богатства,
Искореню растенья, сокрушу могучих,
Ниспровергну людей, погублю все живое».

Ишум преисполнен жалости к людям, обреченным на гибель. Поэтому он умоляет Эрру отказаться от злых замыслов. Но все напрасно. Прежде всего Эрра уничтожает Вавилон и его обитателей, равно как и его стены и предместья. Обратив Вавилон в руины, он обращается к Уруку, «городу иеродул, блудниц и священных блудниц, чьим супругом и господином является богиня Иштар»; город «евнухов и содомитов, увеселителей Эанны, чью мужественность Иштар обратила на страх людям в женственность». Обратив Урук в руины, Эрра все еще не находит мира и покоя, говоря в своем сердце:

«Я умножу убийство и мщение,
Сына убью,— пусть отец хоронит,
Отца убью,— пусть лежит без могилы,
Кто построил дом, о нем помышляя:

* Т. е. аккадцы.

„В покое своем отдыхать я буду,
В день судьбы моей я в нем успокоюсь *“ —
Того я убью, разрушу гробницу
И руины ее отдам другому».

Но Ишум, глубоко взволнованный учиненными Эррой убийствами и разрушениями, вновь умоляет его и пытается его умирить такими словами:

«Эрра! Правого предал ты смерти,
И неправого предал ты смерти,
Того, кто грешен, предал ты смерти,
Того, кто безгрешен, предал ты смерти,
Приносившего жертвы предал ты смерти,
Царских слуг и придворных предал ты смерти;
Старейшин в собрании предал ты смерти,
Девушек юных предал ты смерти,
Но не хочешь покоя, говоря в своем сердце:
„Сокрушу сильных, низвергну слабых,
Убью полководца, обращу вспять войско,
Разрушу башни и парапеты,
Из города выведу благополучье,
Я выдерну мачту — корабль погибнет,
Сломаю причал — не пристанет к земле он,
Разорву канат, сдеру с него знамя,
Иссушу я груди — умрет младенец,
Иссушу родники — иссякнут реки,
Низвергну планеты, собью звезды с дороги,
Вырву корни деревьев — плодов не будет,
Подрою фундаменты — рухнут стены,
В жилища царей и богов я вступлю — никто
не удержит“».

Однако обращение Ишума, кажется, немного успокаивает Эрру, и он наконец оставляет некоторую надежду если и не для всего человечества, то по крайней мере для аккадцев:

Услыхал его Эрра, как бальзам его слово,
И так промолвил могучий Эрра:

* Аккадцы хоронили умерших членов семьи во внутреннем дворике своего дома.— *Прим. пер.*

«Приморец * на приморца, субарей ** на субарея,
Ассириец на ассирийца, эламит *** на эламита,
Кассит **** на кассита, сутий ***** на сутия,
Гутий ***** на гутия, лулубей ***** на лулубея,
Страна на страну, город на город,
Дом нападет на дом и брат на брата,
Все они будут истреблять друг друга,
Тогда воспрянут аккадцы и всех завоюют».

Таким образом, Эрра обретает покой и мир и возвещает богам, что, хотя он сначала и вправду прогневался на людей за их грехи и намеревался полностью истребить их, советы и просьбы Ишума заставили его изменить свои планы. Теперь он будет заботиться о том, чтобы аккадцы одолевали и покоряли своих врагов и уносили в Вавилон богатую добычу, чтобы стране сопутствовал успех и в мире, и в войне и чтобы Вавилон вновь правил всем миром. Вот как говорит об этом радостному Ишуму сам Эрра:

«Люди страны в числе увеличатся,
Великий и малый к ней будут стремиться,
Слабый аккадец в плен возьмет могучего сутия,
Один семерых, как овец, погонит,
Города их (т. е. сутиев) рухнут, рассыплются горы,
Их тяжкую дань в Вавилон вы возьмете,

* Т. е. житель Приморья — самой южной, заболоченной части Месопотамии, непосредственно примыкавшей к лагуне Персидского залива.— *Прим. пер.*

** Субарей (хурриты) — обитатели Северной Месопотамии.— *Прим. пер.*

*** Эламиты — обитатели Элама, древнего государства, располагавшегося на юго-западе нынешнего Ирана.— *Прим. пер.*

**** Касситы — кочевой народ, вторгшийся в XVI в. до н. э. в Месопотамию и уничтоживший царство потомков Хаммурапи; на его месте кочевники основали собственную, касситскую династию.— *Прим. пер.*

***** Сутии (амореи) — кочевые семитские племена, вторгшиеся в Месопотамию около начала II тысячелетия до н. э. и разрушившие царство III династии Ура; на его развалинах они основали ряд собственных династий, в том числе ту, из которой вышел Хаммурапи.— *Прим. пер.*

***** Гутии — горные племена, своим вторжением в Месопотамию уничтожившие царство Аккада.— *Прим. пер.*

***** Лулубей — горные племена, обитавшие к востоку от Месопотамии.— *Прим. пер.*

Гневных богов успокоите вы и вернете в храмы,
Скот и зерно в стране умножатся,
Заброшенные поля будут вновь возделаны,
Правители подать в Вавилон доставят,
Святыни Экура, что были в небреженье,—
Как солнце утром воссияют их башни,
Евфрат и Тигр переполнят воды,
И вечно Вавилон будет странами править».

Поэма завершается эпилогом, проливающим свет на психологию как самого автора мифа, так и слушателей, для которых этот миф был предназначен. Первая часть эпилога гласит:

Во славу Эрры да звучит эта песнь бесчисленные годы,
Как прогневался Эрра и решил страну уничтожить,
Повергнуть в прах людей и животных,
Как советник Ишум его успокоил — и спаслись остатки,—
Кабти-илани-Мардуку, составителю этой таблицы,
Ишум явил в ночном сновиденье,
Встав поутру, не забыл он ни строчки,
Не прибавил ни строчки*.

Насколько можно судить по этому заявлению, которое вряд ли соответствует действительности, древний автор считал важным объявить своим будущим слушателям, что он не сам создал эту поэму, но лишь воспроизвел то, что бог «явил» ему в сновидении. Не лишено вероятности, что это притязание вызывало у слушателей известные сомнения, но вполне возможно также, что даже сам автор был убежден в его справедливости. Во всяком случае, наш автор весьма озабочен тем, чтобы его песня пережила века, и для этой цели он завершает свой эпилог такими строками:

Эрра услышал и песню одобрил,
Ишума песнь ему приятна,
Боги почтили ее, а Эрра промолвил:
Кто почитит эту песню — его храм изобилие наполнит,
Кто забудет ее — обонять благовоний не будет**,
Царь, превознесший имя мое, будет править миром,

* По более вероятному чтению, это — речь самого Эрры, который и «явил» сновидение Кабти-илани-Мардуку.— *Прим. пер.*

** Эта и предыдущая строки относятся к богам.— *Прим. пер.*

Князь, возгласивший славу мою, врага одолеет,
 Певец, воспевший ее, от меча не погибнет,
 Царю и владыке его слово будет угодно,
 Писца, что ее заучил, в полон не угонят,
 Собранию ученых, где чтут мое имя, я дам премудрость,
 К дому, хранящему эту табличку, в день гнева Эрры и Сибби
 Меч не приблизится, судьба его — мир и обилье.
 Все страны услышат и почтут мою силу,
 Бесь обитаемый мир превознесет мое имя.

БИБЛИОГРАФИЯ

(работы, помеченные звездочкой, приведены переводчиком)

- Jacobsen Th.—In: *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Ed. H. Frankfort). University of Chicago Press, 1946.
- Kramer S. N. *Sumerian Mythology*.—«Memoirs of the American Philosophical Society», № XXI. Philadelphia, 1944.
- Kramer S. N. *Sumerian Myths and Epic Tales*.—«Ancient Near Eastern Texts» (Ed. J. Pritchard). Princeton, 1957.
- * Kramer S. N. *The Sacred Marriage Rite*. London, 1969.
- * *Les Religions du Proche-Orient asiatique* (R. Labat). Paris, 1970 (см. переводы мифологических текстов).
- Speiser E. A. *Akkadian Myths and Epics*.—«Ancient Near Eastern Texts» (Ed. J. Pritchard). Princeton, 1957.
- * Крамер С. Н. *История начинается в Шумере* (пер. с англ.). М., 1965.
- * *Литература Шумера и Вавилонии*.—«Поэзия и проза древнего Востока». М., 1973 (Библиотека всемирной литературы).
- * *Хрестоматия по истории Древнего Востока*. М., 1963.
- * *Эпос о Гильгамеше* («О все выдавшем»). Перевод с аккадского И. М. Дьяконова. М.—Л., 1961.

ХЕТТСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Говоря о хеттской мифологии, следует учитывать, что Хеттское царство в ту пору, когда оно распространилось на всю территорию Анатолии, а также на части Сирии и Северной Месопотамии, вобрало в себя области, различные как по культурному, так и по этническому и лингвистическому характеру. Вскоре после того как в 1915 г. научились понимать хеттский язык, выяснилось, что клинописные таблички, обнаруженные в хеттской столице *, помимо хеттских текстов содержали также тексты на ряде других языков. Кроме шумерского и аккадского, традиционных языков, изучавшихся в писцовых школах, здесь было выявлено несколько местных языков. По мере увеличения количества известных науке текстов стало очевидно, что на всех этих языках существовали мифологические сказания. Чтобы лучше понять мифы древней Анатолии, следует начать с краткого обзора отдельных языков, который даст нам возможность соотнести конкретные мифы с определенными компонентами хеттской цивилизации.

Наиболее древними жителями центральной части Анатолийского плоскогорья, язык которых нам известен, являются хатты. Их язык не принадлежит ни к одной из изученных лингвистических групп, а стоит, скорее, особняком, имея трудноуловимую, хотя и вероятную связь с некоторыми языками Кавказа **. Хетты называли этот язык *хаттили*, то есть язык страны

* Клинописные архивы хеттских царей XIII в. до н. э. были впервые обнаружены в 1906 г. в Богазкёе, впоследствии переименованном в Богазкале, в 150 км к востоку от Анкары. На месте Богазкёя во II тысячелетии до н. э. находилась столица Хеттского царства — Хаттуса.— *Прим. пер.*

** Речь идет об абхазо-адыгских языках.— *Прим. пер.*

Хатти. Восприняв название этой страны для своего царства, хетты по-прежнему именовали язык его древних обитателей *хаттили*, а свой собственный индоевропейский язык в отличие от него стали называть *несили*, по имени города Неса, который был центром их первого поселения. Из-за того, что в наше время термин «хеттский» был использован для официального неситского языка, для *хаттили* пришлось придумать новый термин, а именно «хаттский».

Таким образом, мы называем хаттским неиндоевропейский язык *хаттили*, а хеттским или иногда для большей ясности неситским — индоевропейский язык *несили*. Последний был официальным языком Хеттского царства, а следовательно, и языком, на котором предпочтительно создавались литературные произведения.

Кроме хеттского в Анатолии существовали еще два индоевропейских языка — лувийский и палайский. На палайском языке говорили на севере (по наиболее правдоподобной локализации — на территории античной Пафлагонии, к северо-западу от страны Хатти); как и хеттский, он наложился на хаттский субстрат. На лувийском же языке говорили на юге: весьма возможно, на юго-западе и, несомненно, на Киликийской равнине. Можно предполагать, что лувийцы тоже наслоились на население, говорившее на другом языке, но этот субстрат остается неизвестным. Язык, на котором писали так называемыми хеттскими иероглифами, — не что иное, как лувийский диалект. Однако в иероглифических надписях пока не удалось обнаружить мифологический материал — они большей частью носят посвятельный характер, так что мы можем спокойно исключить лувийский язык иероглифических надписей из сферы нашего внимания.

Наконец, мы должны еще остановиться на неиндоевропейском хурритском языке Северной Месопотамии и Северной Сирии. Хурритский элемент составлял важную часть хеттской культуры, в особенности в период Нового хеттского царства (XIV и XIII вв. до н. э.), когда правящая династия (по всей вероятности) и многие писцы (несомненно) были хурритского происхождения. Киццуватна, область на юго-востоке Анатолии, включавшая Киликийскую равнину, была, по-видимому, той хеттской территорией, где хурритские писцовые школы достигли наибольшего расцвета. А так как в Киликии, как уже указывалось, говорили также и по-лувийски, то в интересующем нас районе мы застаем довольно значительное языковое сме-

шение, засвидетельствованное хурритскими заимствованиями в лувийском и лувийскими заимствованиями в хеттских текстах, содержащих хурритские мифы.

Ниже мы попытаемся отождествить, насколько удастся, отдельные мифы с конкретными этнолингвистическими группами, хаттской, неситской (хеттской), палайской, лувийской и хурритской. Приступая к решению этой задачи, мы не можем не заметить, что литературная форма, в которой передавались мифологические сказания, могла быть различной: только мифы иноземного происхождения были написаны как настоящие литературные произведения, — их можно называть эпосами, — между тем как мифы местные, анатолийские, обрели письменную форму в составе текстов ритуального характера. Под мифами иноземного происхождения мы в данном случае подразумеваем по преимуществу хурритские, но также вавилонские (заимствованные через посредство хурритского языка) и ханаанейские; относительно последних можно предполагать, что путь их заимствования шел из Сирии через Киликию в хеттскую столицу. Местным, анатолийским, считается материал, сохранившийся на хаттском, палайском и лувийском языках, а также те хеттские мифы, центральной фигурой которых являются местные, главным образом хаттские, божества*.

* Для понимания передачи имен богов, географических названий и т. п. на русский язык нужно сказать несколько слов о хеттской письменности (подробнее см.: И. Фридрих. Дешифровка забытых письменностей и языков. М., 1961). Хетты писали на глиняных плитках, обычно называемых табличками, пользуясь северносирийской разновидностью вавилонской клинописи. Письменность эта словесно-слоговая; она состоит из логограмм, или словесных знаков, и знаков для слогов. Логограммы — знаки письменности, обозначающие слово, но не передающие его звучание, поэтому они транслитерируются условно; соответственно если то или иное имя собственное всюду пишется логограммой и нигде не зафиксировано в слоговом написании, то мы не знаем, как оно звучит. Знаки вавилонской клинописи дают возможность различать глухие и звонкие согласные, в хеттском же языке это различие не проводится, поэтому, например, знаки *na* и *ba* одинаково читаются *на*, знаки *ta* и *da* читаются *та* и т. д. Вавилонские знаки *ša* и *za* по-хеттски соответственно читаются *са* и *ца*. Так как нам неизвестно, как произносились в хеттском имена, заимствованные из аккадского, хурритского и других языков, то, следуя автору настоящего очерка, Г. Г. Гютербоку, мы при передаче на русский сохраняем чтение, известные по письменным памятникам этих языков, т. е. пишем, например, Тешуб, Иззуми, Убеллури, Ташмишу, Ирширри, река Аранзах (Тигр), гора Хаззи и т. д., а не Тесуп, Иццумми, Ушеллури, Тасмису, Ирширри, Арандах, Хацци и т. д., как следовало бы делать исходя из хеттских чтений соответствующих знаков. — *Прим. пер.*

На хаттском языке помимо кратких и пока почти непонятных намеков сохранился один мифологический рассказ — «Луна, которая упала с неба»¹. Хотя эта сказка содержится в двуязычном тексте, в котором хаттский оригинал сопровождается хеттским переводом, ее содержание весьма неясно. Нам удастся лишь установить, что луна упала с неба и что несколько богов, в том числе бог бури, увидели это и каждый из них посылал за ней гонцов. Из текста ритуала, предшествующего этой сказке и следующего за ней, мы узнаем, что она рассказывалась, «когда гремел бог бури», и что бог бури со своими помощниками, облаками, громами и дождями, получал жертвоприношения; таким образом, сказка, по всей вероятности, рассказывалась к вящей славе бога бури, очевидно игравшего в ней главенствующую роль.

Гораздо важнее миф о «боге, который исчез». Версии этого мифа, дошедшие в относительно хорошей сохранности, написаны по-хеттски, но место действия и действующие лица ясно свидетельствуют о хаттском субстрате.

В многочисленных версиях этого мифа в роли исчезнувшего бога выступают различные божества, но и те версии, в которых речь идет об одном и том же божестве, довольно сильно различаются в деталях. Такое отсутствие стабильности текста, несомненно, является следствием его нелитературного назначения: все сохранившиеся версии представляют собой записи, связанные с описанием ритуальных действий. Естественное предположение, что этот ритуал, подобно мифам об «умирающем божестве» у других народов², может быть увязан со сменой времен года, не подтверждается. Выясняется, что ритуал предназначен для того, чтобы примирить исчезнувшего бога с царицей или с каким-то другим лицом, а также для того, чтобы обеспечить благополучие и, быть может, и потомство как этому лицу, так и его чадам и домочадцам. Ниже мы увидим, что в хеттских сказках божество, вопреки существующим аналогиям, не умирает, а скрывается в тайном убежище.

В версии рассматриваемого мифа, которая известна лучше других, исчезающим божеством является Телипину, поэтому соответственные тексты обычно называют мифом о Телипину (Телипин, Телепину, Телепинус — варианты того же имени при его передаче на современные нам языки). Имя это хаттское. Телипину — сын великого бога бури, и ему самому также свойствен ряд черт этого божества³. Существует также вер-

сия, в которой исчезнувшее божество прямо названо богом бури. Так как эта версия никогда не переводилась полностью и к тому же содержит эпизод, не включенный в ту версию, где центральным лицом является Телипину, то будет уместным привести ее перевод⁴ (квадратные скобки здесь и ниже указывают на восстановление несохранившихся мест, квадратные скобки с многоточием — на лакуну, круглые скобки — на добавления, сделанные переводчиком для того, чтобы текст был понятен, вопросительный знак в скобках означает предположительный характер перевода или восстановления).

Начало рассказа, где описывается гнев божества, а также, вероятно, и причины, вызвавшие этот гнев, столь сильно повреждено, что понять его нельзя. В другой версии мифа о божестве бури⁵ говорится, что бог «разгневался на (царицу) Асмуникаль» и в неистовстве своем «он надел свой правый башмак на левую ногу и [...] прочь». За этим непосредственно дается описание последствий ухода бога бури. С этого места наша основная версия мифа о божестве бури (с учетом некоторых восстановлений, сделанных по мифу о Телипину) может быть прослежена более или менее целиком*:

Туман охватил окна, дым охватил дом.
В очаге поленья «были угнетены» (едва тлели),
на постаменте боги «были угнетены»,
в овчарне овцы «были угнетены»,
в коровнике коровы «были угнетены»:
Овца отвергла своего ягненка, корова отвергла
своего теленка.

..... (пропуск полутора или двух поврежденных строк, не имеющих соответствия в версии о Телипину)

Ячмень и эммер больше не росли,
скот, крупный и мелкий, и люди
не зачинали потомства
и даже те, что уже зачали, не рожали.
Горы оскудели, деревья высохли,
(так что) побеги отсохли.
[Великий бог сол]нца устроил пир и пригласил
тысячу богов.

* Русский перевод хеттских текстов дается здесь и ниже по оригиналу с учетом перевода на английский язык, сделанного Г. Г. Гютербоком в данном очерке.— *Прим. пер.*

Они ели, но не могли утолить свой голод,
они пили, но не могли утолить свою жажду.

[Отец бога бури сказ]ал [богам]:

«Мой сын [отсутствует; он пришел в ярость],
[и перестал] расти (?),
и унес прочь все хорошее!»

Великие боги и малые боги направились на поиски бога бури.
Бог солнца послал быстрого Орла, (говоря):

«Отправляйся, обыщи высокие горы,
обыщи глубокие долины,
обыщи синие(?) волны(?)!»

Орел отправился, но не нашел его.

Орел быстро принес известия богу солнца:

«Высокие горы я обыскал,
глубокие долины я обыскал,
синие(?) волны(?) я обыскал,
но я не нашел его, бога бури Небесного!»

Отец бога бури пошел к его (т. е. бога бури) деду и сказал ему:

«Кто виноват, что семя погибло и что все высохло?»

Дед сказал:

«Никто (другой) не виноват, а ты один(?) виноват!»

Отец бога бури ответил:

«Я ничем не виноват!»

Но дед сказал:

«Это я выясню,
и (если выясню, что ты виноват) я убью тебя!

Теперь иди ищи бога бури!»

Отец бога бури пошел к Ханнаханне (одной из) Гулс *
(т. е. к Богине-Матери).

Ханнаханна, принадлежащая к Гулсам, сказала
отцу бога бури:

«Зачем ты пришел?»

Отец бога бури сказал:

«Бог бури разъярился,
(так что) все высохло и семя (?) погибло.

И вот мой отец сказал мне:

„Это твоя вина!

* Чтение «Гулсы» спорно, так как, может быть, gul-še-eš не целиком фонетическое написание, а включает логограмму GUL, т. е. словесный знак, обозначающий группу божеств судьбы и смерти. См. прим. к с. 165.— *Прим. пер.*

Я выясню дело и убью тебя!“

Как же мне теперь быть? Что случилось?»

Ханнаханна ответила:

«Не бойся!

Если это твоя вина, я ее поправлю,
а если это не твоя вина, я (также) ее поправлю.

Иди разыщи бога бури,
(пока) его дед еще не услышал (о случившемся)!»

Отец бога бури сказал:

«Куда мне идти искать?»

Ханнаханна ответила:

«Я передам его тебе (т. е. в твои руки).

Иди принеси (мне) [Пчелу]!

Я сама научу ее,
и она разыщет [бога бури]».

Отец бога бури сказал [Ханнахан] не:

«Великие боги и малые боги искали его

и не нашли его;

и теперь Пчела должна отправиться искать его?

Ее крылья слабы, и она сама слаба:

Пусть они [...]!»

Ханнаханна ответила:

«[...] не [...]».

Продолжение этой версии утрачено, а от восстановления текста по другим версиям лучше воздержаться, так как между разными версиями существуют расхождения в деталях. Однако можно думать, что слова Ханнаханны, которые обычно непосредственно примыкают к приведенному нами тексту, рассеивают сомнения, высказанные отцом бога бури, относительно пригодности Пчелы для исполнения поручения. Тем временем Пчелу приводят к Ханнаханне, которая велит ей отправиться на поиски. Существует небольшой фрагмент, о котором нельзя с определенностью сказать, что он принадлежит именно к рассматриваемой версии, но в нем содержатся разговор о поисках бога бури⁶ и описание самих поисков, причем упоминается «роща города Лихцины», т. е. то самое место, которое служило убежищем богу бури и где его обнаружила Пчела.

В общих чертах эти события в мифе о Телипину изложены так.

Следуя наставлениям Ханнаханны, Пчела повсюду ищет

бога, пока не находит его спящим в роще города Лихцины (отметим, что этот город, хотя он упоминается в обеих версиях нашего мифа в качестве убежища как Телипину, так и бога бури, в ритуальных текстах выступает исключительно как культовый центр последнего). Пчела жалит бога, и он пробуждается еще более разгневанным; он навлекает разрушение и уничтожение на людей и скот и на всю страну. Боги в ужасе прибегают к магическим действиям.

В приведенной нами версии мифа о боге бури та часть текста, где обо всем этом должна идти речь, утрачена. От второго столбца таблички сохранились разрозненные фрагменты, не имеющие параллелей в других версиях и не содержащие чего-либо общего с изложенной выше частью мифа о Телипину; трудно сказать, что здесь: другой миф или какие-то дополнительные подробности. Слова мольбы о возвращении и ритуал, имеющий целью вернуть исчезнувшее божество, во всех версиях следуют одному образцу, а различиями в деталях можно пренебречь⁷. За ритуалом следует рассказ о возвращении божества:

Бог бури вернулся в свой дом и стал заботиться
о своей стране.

Туман(?) покинул окно, дым покинул дом.

[На постаменте боги] воспряли,

в очаге поленья воспряли,

[в овчарне] овцы воспряли,

в загоне коровы воспряли,

[мать] вела [своего ребенка],

овца вела [своего ягненка],

корова [вела своего теленка],

[бог бури] вел [царя и царицу]

и принял на себя заботу об их жизни

и благополучии [до конца дней].

Как сказано выше, в образе исчезнувшего бога совмещены различные божества, среди них выделяются Телипину и бог бури, и так получилось, что именно о них говорится в наиболее хорошо сохранившихся текстах. Аналогичные мифы, связанные с другими божествами, из-за плохой сохранности и по причине трудностей филологического характера менее понятны. Это относится, в частности, к рассказу об исчезновении бога солнца и охвативших природу «неподвижности» и «оцепенении»⁸. Сохранилось несколько фрагментов текстов, похо-

жих по содержанию на миф о Телипину, но центральные фигуры в них носят имена Анцили и Цукки, которые не вписываются в какой-либо известный нам лингвистический фон⁹. В другом мифе этого круга, имеющем существенные отличия в конкретных подробностях, упоминается Пчела, посланная на поиски богини Инары, названной здесь дочерью бога бури¹⁰. Мотив ярости божества, но без описания факта исчезновения и его последствий обнаружен в текстах, где идет речь о боге бури города Куливисна¹¹ и о Богине-Матери Ханнаханне¹². Ритуалы для умиротворения названных божеств очень похожи на ритуалы, связанные с мифами о Телипину и боге бури, и даже иногда идентичны им. Либо соответственные тексты никогда не содержали мифологической части, либо она не дошла до нас — этот вопрос остается открытым.

Как бы то ни было, в упомянутых выше текстах мифологический рассказ тесно связан с ритуалом. Сами тексты были как бы пособиями, которыми надлежало руководствоваться, когда возникала надобность в исполнении описанных в них магических обрядов. Итак, рассматриваемые мифы относятся к обширной группе магических ритуальных текстов, включающих более или менее пространные мифологические рассказы, как, например, текст ритуала от паралича, содержащий историю о том, как природа была «связана», как известия об этом дошли до Камрушепы, богини колдовства, и как она «развязала» все, что было «связано»¹³. В ритуале по поводу возведения нового дворца в числе многих других мифологических вкраплений имеется следующее¹⁴:

Когда царь входит в дом (новый дворец), Трон зовет Орла: «Приди! Я пошлю тебя к морю, а когда ты отправишься (туда), посмотри в зеленом лесу, кто (там) сидит!»

Орел отвечает: «Я смотрел! Истустая и Папая, первоначальные богини Подземного царства, сидят там согнувшись».

Трон говорит: «А что они делают?» Орел отвечает: «(Одна) держит веретено, (две) другие держат наполненные зеркала. И они прядут годы царя. И годам нет ни предела, ни счета!»

Обожествленный Трон предстает как хаттская богиня. Истустая и Папая — тоже хаттские божества, упоминаемые в других текстах совместно с прочими божествами Подземного царства, из которых главным является богиня солнца Земная. Здесь нам удастся проникнуть в анатолийские представления о Подземном царстве. Это прежде всего богини, прядущие нить

жизни, подобно Паркам. Приведенную аналогию не следует, однако, принимать за свидетельство индоевропейского происхождения, так как богини здесь хаттские. Между прочим, «наполненные зеркала» пытались объяснить как плоские миски, наполненные водой и дающие отражение. Весь отрывок представляет собой типичный прием включения в ритуал короткой мифологической сказки: несомненно, она рассказывается с целью обеспечить долгую жизнь хозяину нового дворца; здесь, как и в других ритуалах, магическая сила придается сказке, как таковой.

Вернувшись к мифу об исчезнувшем божестве, мы видим, что выступающий в этой роли (в числе других богов) Телипину имеет явно хаттское имя; Инара тоже связана с хаттскими мифологическими представлениями, тогда как «бог бури» и «бог солнца» являются общими великими божествами, чьи имена пишутся словесными знаками. Эти божества существовали также в хаттском контексте, где их имена известны соответственно как Тару и Эстан. Нет оснований сомневаться, что и в наших сказках речь идет именно о хаттских божествах Тару и Эстане, хотя язык этих сказок хеттский. Последнее обстоятельство лишь свидетельствует о том, что носители индоевропейского хеттского языка восприняли совместно с божествами своих предшественников также и их мифы.

Среди индоевропейских языков Малой Азии есть еще один, наслоившийся на хаттский субстрат,— это палайский. Один из немногих известных пока палайских текстов содержит мифологическую сказку, за которой следует своего рода гимн¹⁵. Хотя мы еще очень плохо понимаем этот язык, все же можно догадаться, что в сказке содержится мотив пира, на котором боги «едят, но не могут утолить свой голод, пьют, но не могут утолить свою жажду». Здесь также упоминается город Лихцина. Гимническая часть текста содержит имя бога Цапарвы, главного божества палайцев, который, скорее всего, является, как уже говорилось, богом бури. Названные черты свидетельствуют о связи с мифом об исчезнувшем божестве, но в остальном, насколько можно судить, сюжет развивается иначе¹⁶. Поэтому мы не можем утверждать, что именно Цапарва является исчезнувшим божеством палайского мифа. Тем не менее существенным является сам факт присутствия в палайском некоторых мотивов, характерных для хеттских сказок на эту тему. Если не весь сюжет, то по крайней мере эти общие мотивы восходят к общему хаттскому субстрату.

Почти все без исключения лувийские тексты являются магическими или же представляют собой более или менее короткие заклинания, вкрапленные в ритуальные тексты. В одном из таких текстов встречается также и мифологический рассказ¹⁷. Хотя понять в нем удастся лишь немного, похоже, что речь идет о пиршестве, устраиваемом богом солнца, но в совершенно другой ситуации: пир тесно связан с причиной болезни, от которой ритуал должен принести исцеление.

До сих пор мы касались мифологических сказок, записанных в связи с магическими ритуалами. Но существуют также и сказки, связанные с культом. Из их числа лучше других известен миф о сражении между богом бури и Драконом; слово «иллуянка», которое до сих пор считали именем собственным чудовища, оказалось на самом деле именем нарицательным и значит «дракон», «змей».

В тексте ясно говорится, что сказки сказывались на празднике «пурулли», устраивавшемся в честь бога бури и представлявшем собой одну из основных ежегодных культовых церемоний¹⁸.

Так говорит Келла, [жрец] бога бури (города) Нерика:
«(Вот) слова (праздника) *пурулли* бога бури Небесного:
Когда они говорят так:

„Пусть страна благоденствует и процветает
и пусть она будет хранима!“

И если затем она благоденствует и процветает,
тогда они празднуют праздник *пурулли*».

Сюжет сказки, первую версию которой мы приводим ниже, хорошо известен, и нет нужды приводить его здесь полностью. Вначале бог бури побежден Драконом и просит других богов о помощи. Богиня Инара откликается на его просьбу: она устраивает пир и, обещав смертному мужчине свою любовь, добивается его согласия помочь богу бури. Когда Дракон напивается допьяна напитками, которыми потчевала его Инара, смертный помощник бога бури связывает его, а бог тем временем возвращается и убивает Дракона. Затем в сказке рассказывается о судьбе смертного, которому досталась любовь богини. Ему было велено не выглядывать в окно, но он, конечно, нарушает этот запрет, как только богиня удаляется; теперь он стремится к своей семье, но когда выражает желание вернуться домой, то оказывается каким-то образом на-

казанным. Здесь текст обломан, но есть основания предполагать, что смертный был убит.

К сожалению, та часть текста, которая непосредственно при-
мыкает к концу приводимой версии, повреждена и пониманию
не поддается. Здесь упоминаются царь и «первый пурулли».
Дальше, в следующей графе текста читаем:

«Гора Цалияну первая из всех!
Когда она наделила Нерик дождями,
посланец принес из Нерика жертвенный хлеб.
Гора Цалияну просила о дожде:
он приносит [.....] ей хлеб».

Продолжение снова отбито. Как ни туманен этот отрывок,
он каким-то образом соединяет сказку с важным культовым
городом Нериком (жрец которого во введении назван как ав-
тор текста), а также упоминает дающую дождь обожествлен-
ную гору Цалияну, находящуюся вблизи этого города.

Дальше к тексту примыкает вторая версия битвы Дракона.
Здесь также Дракон сперва побеждает бога бури. Он отнимает
у него сердце и глаза. После этого бог бури женится на смерт-
ной девушке, дочери бедняка, и у них рождается сын. Когда
он вырастает, то решает жениться на дочери Дракона. Отец
наказывает сыну при входе в дом невесты попросить отнятые
некогда сердце и глаза (за этой просьбой стоит, очевидно, ре-
альный хаттский обычай, в соответствии с которым состоя-
тельный отец может получить мужа для своей дочери, уплатив
молодому человеку так называемую цену невесты; таким об-
разом приобретает смысл имеющееся в сказке упоминание о
том, что мать юноши была бедна).

Просьба удовлетворена, бог бури обретает свой первона-
чальный вид и может снова вступить в бой, который, как ска-
зано в тексте, происходит «снова у моря» (и первое сражение
как будто тоже было у моря; текст поврежден). Но, женившись
на дочери Дракона, сын бога бури принял на себя обязатель-
ство быть верным своему тестю, поэтому он становится на его
сторону, а своего отца просит быть беспощадным к сыну.
В результате «бог бури убивает обоих, Дракона и собствен-
ного сына».

В конце этой второй, более усложненной версии опять-таки
имеется лакуна, а за ней следует очень трудный текст, лишь
одна деталь которого представляет для нас непосредственный
интерес: Цалияну, ранее выступавшая в тексте как гора, здесь

оказывается женой Цасхапуны (горы выступают то как женские божества, то как мужские). Уже было высказано предположение, что Цасхапуна — хеттское имя бога бури; это и поныне кажется мне вполне возможным: в конце концов весьма правдоподобно, что это имя было одним из нескольких имен данного божества, существовавшим наряду с другими. Судя по форме, оно хаттское. Наш текст называет Цасхапуну «величайшим из богов», эпитет этот, несомненно, больше подходит богу бури, чем какому-либо другому божеству.

Мы видели, что миф о битве Дракона связан с городом Нериком. О том же свидетельствуют как должность, занимаемая автором (точнее, сказителем) мифа, так и упоминание горы Цалияну в отрывке текста, следующем за первой версией мифа. Однако бог бури города Нерика как таковой в тексте не упоминается, тем не менее этот молодой бог бури, сын великого бога бури, был предметом важного культа, в состав которого входил ритуал, имевший целью вернуть в Нерик молодого бога бури, отправившегося в другие города¹⁹. Не исключено, что это — мифологическая трактовка того хорошо известного исторического факта, что Нерик был временно отнят у хеттов северным народом каска, а впоследствии отвоеван хеттами обратно. Текст, однако, мотивирует отсутствие божества его гневом — объяснение весьма распространенное. Бога, где бы он ни был, призывают вернуться в Нерик. Один отрывок (об. таблички, стк. 11—12) имеет мифологический оттенок; здесь речь идет о реке Марассанте (река Галис античного мира, совр. Кызыл-Ирмак в Турции).

Ты, о Марассанта, близка сердцу бога бури города Нерика.

Раньше Марассанта текла неправильно,
но бог бури повернул ее и заставил течь к(?) солнцу
и (тем самым) заставил ее течь вблизи Нерика.

Бог бури сказал реке Марассанте:

«Если кто-нибудь разъярит бога бури (города) Нерика
(и) он уйдет прочь из Нерика, а также со (своего) ложа(?),
тогда ты, о Марассанта, не дай ему уйти

к другой реке (или)

к другому источнику!»

Бог бури Небесный сказал реке Марассанте:

«Да будет (это) зарок для тебя:
не меняй своего течения!»

Марассанта не изменила своего течения!

Вы, о боги, сделали это!

Теперь пусть река Наккилиата позовет бога

бури города Нерика!

Из-под моря (и) [волн],

из-под русел девяти рек пусть она вернет его обратно!

Остальные части этого текста, чрезвычайно трудно поддающегося пониманию, представляют собой молитвенные призывы к богу бури города Нерика, содержащие в числе прочих просьб мольбу «дать дождь с неба» (об., стк. 60). Но переведенный только что отрывок особенно интересен, так как являет собой редкий образец хеттского этиологического мифа: бог бури Небесный самолично изменил русло величайшей реки центральной Малой Азии ради того, чтобы она текла вблизи города, являющегося центром культа его сына.

Рассказанное нами выше не исчерпывает всех мифов Центральной Анатолии, однако этого достаточно, чтобы составить о них общее представление. Обращаясь теперь к мифам иноземного происхождения, мы не можем не отметить, что хеттам был известен вавилонский эпос о Гильгамеше. Находка фрагмента аккадской версии этого эпоса в Богазкёе свидетельствует о том, что она изучалась в здешних писцовых школах. Кроме того, найдены также фрагменты хурритской и хеттской версий эпоса о Гильгамеше, причем последние показывают, что хетты приспособили эпос к сфере своих собственных интересов, произведя сокращения за счет тех частей, которые касаются Урука, шумерского города, где родился герой эпоса²⁰. Следует подчеркнуть, что хурритские фрагменты самим фактом своего существования дают основания полагать, что хетты познакомились с данным эпосом через хурритов; как мы увидим ниже, это касается целого ряда вавилонских мифологических представлений.

Как отмечалось вначале, существует целая эпическая литература на хеттском языке, в которой речь идет о хурритских и ханаанейских божествах или о героях, носящих хурритские имена. В противоположность анатолийским мифам, неразрывно связанным с ритуалами, эти сказки иностранного происхождения представляют собой подлинные литературные произведения, часто называемые песнями, т. е. эпосами. Мы вынуждены здесь ограничиться кратким упоминанием лишь некоторых из них. Это, во-первых, эпос о герое Гурпанзахе. Имя героя хурритское; оно является производным от Аранзах,

хурритского наименования реки Тигр, и сама эта река в персонифицированном виде играет определенную роль в повествовании. Однако место действия эпоса — Аккад, знаменитый североавилонский город, так что и в данном случае, хотя соответственный аккадский прототип пока не найден, перед нами еще одно свидетельство проникновения к хеттам вавилонского сюжета через хурритов.

Затем следует эпос об охотнике Кешши; от этого произведения сохранились фрагменты как хеттской, так и хурритской версий; известно также, что его аккадская версия входила в состав учебного материала писцовой школы, существовавшей в древнем Египте, на месте современного городища Телль-Амарна. Далее, в-третьих, назовем рассказ об Аппу и двух его сыновьях, Дурном и Истинном*; в-четвертых,— миф о боге солнца и корове, в котором рассказывается, как корова родила человеческое дитя и это дитя впоследствии было найдено рыбаком (возможно, данный фрагмент относится к тому же произведению, что и предыдущий, третий в нашем перечне фрагмент, так как в конце рассказа об Аппу появляется корова и бог солнца предсказывает, что с ней должно произойти в дальнейшем). Наконец, в-пятых, имеется миф о змее Хедамму, ненасытном чудовище, укрощенном женской прелестью богини Иштар²¹.

Мы располагаем всего лишь двумя хеттскими версиями ханаанейских и сирийских мифов: одна касается бога Элкунирсы (это имя — 'El qōnē 'āgāš — означает «Эл, создатель Земли») и его жены Ашерту (Ашеры)²². В одном из сохранившихся фрагментов говорится, что бог, чье имя написано словесным знаком**, соответствующим имени бога бури, но который в данном контексте скорее должен быть Ба'ал Хададом***, посещает своего отца Элкунирсу, в то время как тот стоит лагерем вблизи Евфрата, и говорит ему, что, когда он пришел к нему в дом, Ашера домогалась его, но он отверг ее предложения. Эл велит сыну вернуться обратно и пригрозить ей. Во

* В начале этой сказки говорится, что Аппу дал своему первенцу имя «Дурной», потому что боги сперва избрали по отношению к нему, Аппу, дурной путь и долго не давали ему детей; второй же сын получил имя «Истинный», потому что теперь боги встали на истинный путь.— *Прим. пер.*

** Словесный знак обозначает слово, не передавая его звучания, и потому транслитерируется условно.— *Прим. пер.*

*** См. статью «Мифология Ханаана».— *Прим. ред.*

втором фрагменте богиня Иштар, имя которой опять-таки употреблено вместо западносемитского Астарта, или Анат, под видом птицы подслушивает в спальне разговор Эла и Аперы и пересказывает услышанное своему брату, богу бури (Хададу).

Другой сирийский миф на хеттском языке рассказывает о приключении горы Пишаиши. Гора эта, очевидно, должна находиться в Сирии, так как в договорах среди имен богов, перечисленных в качестве свидетелей, она упоминается вместе с другими, также обожествленными горами Сирии, Ливаном и Гермосом. В нашем фрагменте гора Пишаиша похищает богиню Иштар (гора здесь — мужское божество), которая грозит Пишаише карой и просит о пощаде²³.

Однако из всех хеттских эпосов, отражающих хурритские мифы, лучше всего сохранились и наиболее интересны по содержанию те, в которых речь идет о боге Кумарби, «Отце богов». Пока мы располагаем двумя или, может быть, тремя произведениями такого рода. Название первого из них утрачено, но так как речь в нем преимущественно идет о порядке, в котором сменяли друг друга боги, царствовавшие на небе, то это произведение получило название «О царствовании на небесах»²⁴. Первая часть этого эпоса сохранилась в единственном, очень сильно поврежденном экземпляре; из других списков мы располагаем лишь одним маленьким фрагментом. Принадлежность еще одного фрагмента к третьей версии не бесспорна. Текст начинается со вступления:

[Пусть] внемлют [... и ...], которые суть первоначальные
боги,

пусть внемлют [... и ...], могущественные боги!

Пусть внемлют На[ра Напшара, Мин]ки Аммулки,

пусть внемлют Аммецадду [и ...], отец и мать!

Пусть внемлют [...] и Ишкара, отец и мать,

пусть внемлют Энлиль [и Нинлиль], которые суть весьма (?)
могущественные, вечные боги,

пусть внемлют [...] и [...]улкулима!

К этому вступлению непосредственно примыкает само повествование:

Прежде, в прежние годы, Алалу был царем на небе.

Алалу сидел на троне,

и могучий Ану, первый среди богов, стоял перед ним.
Он склонился к его ногам
и вложил чаши (для питья) в его руку.
В течение девяти «сосчитанных» лет Алалу был
царем на небе.

На девятый год Ану сразился с Алалу.
Он победил Алалу,
и он (Алалу) бежал от него,
и он сошел(?) вниз, в Темную Землю.
Вниз, в Темную Землю, он сошел,
а на трон сел Ану.
Ану сидел на своем троне,
и могучий Кумарби дал ему напиться:
Он склонился к его ногам
и вложил чаши в его руку.
В течение девяти(?) «сосчитанных» лет Ану
был царем на небе.

На девятый(?) год Ану пришлось сразиться с Кумарби:
Кумарби, отпрыск Алалу, сразился с Ану.
Ану не смог более противостоять глазам Кумарби;
он, Ану, выскользнул(?) прочь из его рук, и бежал,
и поднялся на небо.
Вслед за ним устремился Кумарби,
и схватил его, Ану, за ноги,
и стащил его с неба.
Он укусил его чресла,
(так что) его мужественность соединилась с чревом Кумарби,
как бронза (т. е. как соединяются медь и олово в бронзо-
вый сплав).

Когда это соединилось,
когда Кумарби проглотил мужественность Ану,
он возрадовался и засмеялся.
Ану обернулся
и стал говорить Кумарби:
«Ты радуешься о своем чреве,
потому что ты проглотил мою мужественность!
Так ты не радуйся о своем чреве!
В твоё чрево я поместил бремя:
Во-первых, я сделал тебя беременным грузным богом бури;
во-вторых, я сделал тебя беременным рекой Аранзах
(Тигр), необоримой;
в-третьих, я сделал тебя беременным грузным богом Тапшмишу,

и еще два ужасных божества я поместил в качестве брени в твоё чрево.
Ты должен перестать биться головой о скалы горы(?) Тасса!»
Когда Ану кончил говорить,
он поднялся на небо.
А [Кумарби] спрятался
и выплюнул из своего рта; он, [Кумарби], мудрый царь,
из своего рта он выплюнул слюну [и мужественность], перемешанные вместе.

Что Кумарби выпл[юнул],
(то) гора Канцура [...] страх.
Кумарби в ярости(?) пришел в Нип[пур, свой город].
[.....] он уселся.
Кумарби не стал [.....] считать (месяцы?).
Девятый(?) месяц наступил [.....]
(Остальная часть столбца утрачена)

Счет месяцев — обычный мотив, предшествующий рождению ребенка. Однако поверхность второго столбца таблички так стерта, что восстановить связный текст практически нельзя, во всяком случае, речь здесь действительно идет о родах, хотя и необычных: несколько божеств, находящихся в «нутре» Кумарби, обсуждают с ним, через какое из отверстий его тела им следует выйти. При этом упоминаются два божества, которых не было среди тех трех, чьи имена были названы Ану: одно из них — Мардук (бог Вавилона, который именуется здесь редко встречающимся шумерским именем); имя другого написано словесным знаком* KA.ZAL, обозначающим «(чувственную) прелесть». Быть может, это те самые «два ужасных божества», о которых говорил Ану, не называя их по имени. Только последний «ребенок» — один из тех, чье имя было названо заранее: это — бог бури. Хотя и здесь его имя, как обычно, пишется словесным знаком, мы имеем все основания в этом хурритском мифе называть бога бури его хурритским именем Тешуб.

Третий столбец тоже сильно поврежден, так что опять-таки не удастся восстановить связный текст. Не исключено, что в лакуну между вторым и третьим столбцами можно вставить фрагмент, который, очевидно, относится к третьему списку, упоминавшемуся выше²⁵. В этом фрагменте «царь (города) Кум-

* См. прим. к стр. 175.

мия», которым может быть только Тешуб (как мы увидим из эпоса об Улликумми), обращается к Ану; он напоминает о том, что «[Кумарби] Отец богов, хотя он и мужчина, родил» его, Ану; Тешуб говорит также о трудных задачах, поставленных перед Ану его отцом (из других источников об этих задачах неизвестно), и перечисляет божественные силы, которыми был наделен Ану (место в тексте, аналогичное имеющемуся во втором столбце текста перечню сил, которыми был наделен Мардук). Продолжая следовать гипотезе о существовании третьего списка, мы предполагаем, что в том месте, где текст третьего столбца основного списка возобновляется строками, сохранившимися лишь наполовину, Тешуб просит Ану убить Кумарби²⁶. В своем ответе Ану, очевидно, пытается отговорить Тешуба от задуманного им убийства и говорит что-то о царствовании, но здесь текст слишком поврежден, чтобы можно было достигнуть полного понимания. Гипотеза о том, что Ану предлагает сделать Эа царем²⁷, по-видимому, согласуется с тем, что можно извлечь из немногих поддающихся восстановлению строк следующей далее длинной речи Ану (стб. III, стк. 19—22):

Когда Тешуб [услышал эти слова, (произнесенные богом Ану?)],

[они] стали отвратительны его сердцу,

[и в гневе] он сказал быку Шери:

[.....] идут против [меня], чтобы сразиться!

Шери — один из священных быков Тешуба. В сильно поврежденном продолжении этого текста упоминаются еще несколько богов. Тешуб предает их проклятию, что видно из ответа ему быка Шери (стк. 31—32):

Бык Шери отв[етил] Тешубу:

«Мой господин! Почему ты проклинал их? [...]»

Дальнейшие его слова опять-таки восстановить не удастся. После значительного пробела в тексте все еще говорится о проклятии. На этот раз речь идет об Эа (стк. 67—72):

Когда Эа [услыш]ал эти слова,

они стали отвратительны его сердцу.

Эа стал отвечать на эти слова (богу) [...] ура:

«Не произноси проклятий против меня!

Он, который проклинал меня,

[почему?] он проклиная меня?

А ты, который [сказал мне эти слова] опять,
ты (ими) проклинаешь меня.
Блюдо [которое] с пивом,
это блюдо разобьется вдребезги!»

Далее опять следует лакуна, после которой снова говорится о рóдах. На сей раз речь идет о Земле. Она производит на свет двух детей. К сожалению, мы не можем сказать, ни кто эти дети, ни чье они порождение. Логика повествования заставляет ожидать рассказа о том, что произошло с той частью семени, которую Кумарби выплюнул, и Земля вполне подошла бы на роль существа, которое восприняло его и стало вынашивать. Однако во фрагменте, который позволяет частично восстановить четвертый столбец, упоминается «возница», причем в одном из контекстов за словом «возница» следует слово «человечество» (в соответственной строке сохранились только эти два слова). Было высказано предположение, что дети выросли из семени Возницы и что под «возницей» подразумевалось созвездие Возничего (Большая Медведица). Еще более запутывает дело то обстоятельство, что на сей раз счет месяцам ведет Эа и именно ему приносят известие о счастливом событии. Таким образом, вопрос о том, кто же все-таки отец, приходится оставить открытым. Упоминание о троне и царский титул, встречающиеся в поврежденном тексте по соседству с именем Эа, возможно, позволяют и в самом деле считать здесь Эа царем среди богов, что согласуется с попыткой интерпретации третьего столбца, предложенной выше. Следует подчеркнуть, однако, что степень сохранности рассматриваемой таблички делает все предложенные попытки интерпретации весьма предположительными. Почти сразу за тем местом, где говорится о том, что Земля родила двух детей, табличка заканчивается.

Подводя итог тому, что нам удалось узнать о содержании этого эпического сочинения, мы можем сказать, что в первой его части рассказывается, как небесное царство перешло от Алалу к Ану и от Ану к Кумарби. Ану — это хорошо известный вавилонский бог, шумерское имя которого Ан («небо»); бог, именуемый Алалу, засвидетельствован в вавилонском перечне богов в качестве одного из предков Ану. Что речь идет о последовательных поколениях богов, видно и из нашего текста, в котором Кумарби назван отпрыском Алалу. Имя Кумарби — хурритское. Кумарби иногда отождествляется с шумерским Энлилем, но указанное отождествление, как мы уви-

дим позже, проводится не вполне последовательно. Однако то обстоятельство, что в нашем тексте Кумарби отправляется в Ниппур, возможно, следует рассматривать как свидетельство того, что автор текста исходит из упомянутого отождествления, так как вавилонский город Ниппур хорошо известен как центр культа Энлиля. Параллели, которые существуют между рассматриваемым эпосом, с одной стороны, и «Теогонией» Гесиода и финикийской мифологией (в том виде, в каком она предстает в рассказе Филона Библиского*) — с другой, часто обсуждались, так что по этому вопросу здесь можно ограничиться краткими замечаниями**. У Гесиода дана такая последовательность: Уран («небо») — Кронос — Зевс; борьба между Ураном и Кроносом включает мотив кастрации, так же как борьба между Ану и Кумарби в хеттском тексте. У Гесиода отсутствует поколение, соответствующее Алалу. У Филона Библиского, однако, в обзоре финикийской мифологии, который он приписывает некоему Санхунйатону***, это поколение имеется. Здесь приводится следующая последовательность:

1. Финикийск. Элийўн, греч. Гипсисст («высший»), соответствует Алалу;
2. Греч. Уран («небо»), финикийское имя не приводится, соответствует Ану;
3. Финикийск. Эл, греч. Кронос, соответствует Кумарби;
4. В другом месте Ба'ал-Хадад упомянут как главный бог, соответствующий Тешубу и Зевсу.

Тот факт, что Филон знал о первом поколении, опущенном Гесиодом, является доводом в пользу достоверности его сообщения; к тому же открытие угаритской литературы позволило обнаружить существование в Сирии сложной мифологической системы еще за полтора тысячелетия до Филона.

Что последовало непосредственно за победой Кумарби над Ану и что было дальше с бременем Кумарби, доставшимся ему

* Филон Библиский — известный переднеазиатский писатель конца I — начала II в. н. э. Произведения его не сохранились, но названия его сочинений и цитаты из них приводятся Евсевием и другими авторами II—III вв.— *Прим. пер.*

** См.: Вяч. Вс. Иванов. Хеттская литература.— «Поэзия и проза древнего Востока». М., 1973 (Библиотека всемирной литературы) с. 229—230.— *Прим. пер.*

*** Более точное русское написание — Санхунйатон, философ, живший в г. Тире. Родился незадолго до Троянской войны. Написал теологию финикийян, которая была переведена с финикийского языка на греческий Филоном Библиским.— *Прим. пер.*

в этом бою, из-за крайне плохого состояния текста остается неясным. Неизвестно, каким образом это произошло, но Тешуб родился и в какой-то момент рассказа стал царем неба, что следует из его роли высшего божества в культе, существовавшем как у хеттов, так и у хурритов; однако мы не знаем, в какой именно момент повествования это случилось. Неясна и роль Эа (Эа — бог мудрости, фигура также хорошо знакомая по шумеро-вавилонской религии). Мы находим некоторые указания, что его, возможно, сделали царем (после Кумарби?), но опять-таки плохое состояние текста не позволяет прийти к окончательному выводу.

В другом тексте, к которому мы теперь перейдем, Эа является, скорее, тем, кто назначает и смещает небесных правителей. Этот текст²⁸ говорит о временном правлении божества, имя которого пишется словесным знаком * KAL, являющимся, к сожалению, двусмысленным: ни его шумерское чтение *лама*, ни аккадское *ламассу* — «охраняющее божество», ни чтение Инара — имя анатолийской богини, встречающееся в «Мифе о битве дракона», не укладывается в контекст, в котором речь идет о каком-то весьма непокорном мужском божестве. Поэтому мы оказываемся вынуждены вместо неизвестного нам имени бога употреблять написание KAL. Что касается последовательности событий, то выходит, что правление бога KAL прервало правление Тешуба, потому что из текста как будто получается, что бог KAL в начале повествования стал править вместо Тешуба, а в конце признал его своим господином.

Начало текста утрачено, и первый его столбец сильно поврежден. Приводим то, что удалось пока прочесть и восстановить (стб. I, стк. 18—26):

KAL[.....] и вз[ял] поводья и [кнут] из руки бога бури.
Бог [бури] возвратился и [богу KAL] начал говорить:
«[Мои] пов[одья и кнут] ты взял из моих рук,
и ты [взял их в твою собственную] руку.
Эти поводья [.....]!
Ты будешь позван в [.....] дом,
и поводья [.....]».

* См. прим. к стр. 175.

Дальнейшие несколько строк так сильно повреждены, что понять ничего нельзя. Затем следует лакуна в 30—40 строк. Возможно, в ней говорилось, что Эа назначил бога KAL царем. Это предположение опирается на приводимую здесь попытку восстановления строк 1—9 следующего за лакуной второго столбца таблички:

[Когда] KAL [услышал] слова бога Эа,
он [.....]
[и] воз[радов]ался,
[.....] он ел и пил,
[....н]а небо он отправился,
на небо [....] он [.....] (оконч. прош. вр. 3 л. ед. ч.),
в те годы [.....].

Содержат ли дальнейшие строки описание безвременья, беспорядков и бед или же, наоборот, как предполагают некоторые,— благоденствия и процветания, неясно, так как текст разрушен. После очередной лакуны и нескольких побитых строк в начале третьего столбца читаем (III, 5—44):

KAL стал [отвечать] (такому-то...):
«[.....] я определяю!
Эти боги [стали] большими,
[они....], и они поднялись,
(но) я [не боюсь] их вовсе;
я не буду [класть] хлеб в их рты!
Дорогу, по которой им уходить,
и дорогу, по которой им приходиться,
эти (дороги) я, KAL, царь неба, определяю для богов!»
Бурные ветры принесли в[ести] (вариант: дурные слова бога KAL) богу Эа (в то время как он был) в пути.
(Вариант дополняет: Когда Эа услышал [слова] бога KAL, его [настроение стало гневным].)
Эа обратился к Кумарби:
«Давай-ка вернемся!
Этот KAL, которого мы сделали царем на небе,
он сам мятежный
и такими же мятежными сделал страны,
и никто больше не приносит в жертву богам ни хлеба,
ни питья!»
Эа и Кумарби повернули [свои лица] (обратно):
Эа [пошел] к Абзуве,

а Кумарби пошел к Ду[....].

Эа поставил перед [собой] гонца

и вознамерился послать его к (богу) KAL, (говоря):

«Пойди скажи такие слова (богу) [KAL]:

„С того времени как мы поставили тебя царем на небе,
[ты] ничего не сделал!

Ты не созывал [собрания...]» (от продолжения речи Эа сохранились лишь отдельные фрагменты).

Гонец отправился

и в точности пересказал [слова Эа (богу) KAL].

Когда (бог) [KAL] услышал [слова (бога) Эа],

он стал [.....].

Эа обратился к Иззумми, [своему послу]:

«Спустись к Темной Земле

и слова, которые я говорю тебе,

пойди и скажи их Наре Напшаре, моему брату, (говоря):

„Прими (досл. „возьми“) мою речь и выслушай мои слова!

[(Бог) KAL] протневил меня,

так что я свергнул его с царства на небе.

Этот KAL, которого мы сделали царем на небе,

он сам мятежный

и такими же мятежными сделал страны,

и никто больше не приносит в жертву богам ни хлеба, ни
питья.

И теперь, Нара, мой брат, выслушай меня!

И призови всех животных на земле!

Гора Насалма [.....]

и пока его голова не [.....!]» (отбито).

В другом небольшом фрагменте²⁹, очевидно, говорится о том, что Нара выполнил волю Эа. Далее идет пропуск, после которого кто-то (Эа?) отдает приказ о том, как следует поступить с богом KAL, а бог бури и его посол Нинурта выполняют этот приказ. Речь, по-видимому, идет о том, что бог KAL подвергается каким-то телесным наказаниям, связанным с нанесением увечий, после чего бог KAL обращается к богу бури, называя его «своим господином», но вместе с тем напоминая ему о том обстоятельстве, что и сам он, KAL, был сделан царем. Бог бури дает короткий ответ, большая часть которого опять-таки утрачена. Здесь табличка заканчивается, причем колофон (данные о тексте и писце, помещаемые в конце таблички) отломан, так что нам не удастся ни узнать на-

звание таблички, ни установить, является ли она частью того же самого эпоса, который был здесь рассказан выше, ни выяснить, имеет ли эта табличка продолжение.

Второй эпос цикла Кумарби (или третий, если считать текст о боге KAL отдельным произведением) называется «Песнь об Улликумми». Хотя это и самостоятельное литературное произведение, оно тесно связано с эпосом о боге KAL, так как здесь опять-таки идет речь о небесном царстве: Кумарби пытается вместо Тешуба сделать царем каменное чудовище Улликумми, которое он порождает для этой цели³⁰. Этот эпос также начинается вступлением; первые три строки его повреждены, в четвертой сказано:

О Кумарби, отце всех богов, я спою.

Дальше следует начало рассказа:

Кумарби вбирает мудрость в свою душу
и дурной день, как нечисть, он порождает.
Против Тешуба он замышляет зло,
И против Тешуба он порождает соперника.
Кумарби [вбирает] мудрость в свою душу,
и он прикреплает ее (мудрость), как драгоценность.
Когда Кумарби мудрость в свою душу вобрал,
он быстро поднялся со своего сиденья.
В свою руку он взял посох,
на свои ноги он надел как обувь быстрые ветры.
Он отбыл из своего города Уркиша
и прибыл в (местность, называемую) Холодное Озеро.
В Холодном Озере лежит большая Скала:
Ее длина три версты*,
а ее ширина, которую она имеет внизу,— полторы версты.
Его (бога Кумарби) душа возликовала,
он спал со Скалой,
и его мужественность [перелилась] в нее.
Пять раз он брал ее,
[и снова] десять раз он брал ее.

Уркиш, родной город Кумарби, находился в Северном Двуречье, в сердце страны хурритов. Вслед за лакуной идет речь о том, что Море приглашает Кумарби. Он принимает пригла-

* Хеттские меры длины не отождествлены с современными и переводятся здесь условно.— *Прим. пер.*

шение, затем, семикратно отпив, отправляет своего посла Мукишану к Водам с посланием, содержание которого утрачено. О смысле этого эпизода можно лишь догадываться: возможно, оба названных божества, Кумарби и Море, выражают согласие, чтобы будущее дитя росло в море. Затем опять в тексте пропуск и далее говорится, что Скала родила ребенка:

[повитухи] помогли ему родиться,
и богини судьбы и [богини-матери подняли ребенка]
и положили его на колени Кумарби.
Кумарби стал радоваться своему сыну,
стал ласкать(?) его
и стал придумывать ему его ласковое имя.
Кумарби стал говорить со своей душой:
«Какое имя я дам ему,
сыну, которого мне дали богини судьбы
и богини-матери?
Из тела он выскочил, как меч(?).
Пусть пойдет! Пусть Улликумми будет его имя!
Пусть пойдет на небо,
пусть раздавит Куммию, славный город!
Пусть поразит Тешуба
и пусть истолчет его, как толокно(?),
и раздавит его своей ногой, как муравья!
Пусть он изломает Ташмишу, как сухой(?) тростник!
Пусть он разгонит богов с неба, как птиц,
и разобьет их, как пустые миски!

(Следует обратить внимание на очевидную этимологическую взаимосвязь между данным ребенку именем Улликумми и предназначенным ему делом — разрушить Куммию, город Тешуба *. Дальше приводятся слова Кумарби о том, как вырастить ребенка незаметно.)

Когда Кумарби закончил эти слова,
он начал (снова) говорить со своей душой:
«Кому мне отдать этого сына?
Кто возъ[мет] его и будет обращаться(?) с ним,
как с даром(?)?»

[Кто будет...]

* По-хурритски, *Улли-кумми* — «разрушитель Куммии», так как *ку-ум-ми-ни-им ул-лу-ли-иш* (транслитерировано по слоговым знакам) значит «и чтобы Кумми(ни) был разрушен!» — *Прим. пер.*

и доставит его на [Темную] Землю?
Пусть бог солнца Небесный [и бог луны] не увидят его!
Пусть Тешуб, могучий царь Куммии, не увидит его,
и пусть он не убьет его!
Пусть Иштар, царица Ниневии, не увидит его,
и пусть она не сломает его, как сухой(?) тростник!»
Кумарби обратился к Импалури:
«О Импалури! Слова, которые я говорю тебе,
к моим словам склони свое ухо!
Возьми посох в свои руки,
надень быстрые ветры как обувь на твои ноги!
Пойди к богам Ирширрам
и скажи эти веские слова Ирширрам:
„Придите! Кумарби, отец богов, зовет вас
в свой дом!
Зачем он зовет вас,
[.....]
Так придите поскорее!“
[Тогда Ирширр]ы возьмут ребенка
и принесут его в [Темную] Землю,
Ирширры [.....ут],
Но для великих [богов] он не будет [видимым]».
[Когда] Импалури [услышал эти слова],
он взял посох в свою руку[...] (и т. д.)

Как и должно быть в подлинно эпическом стиле, исполнение повеления бога Кумарби выражено в тексте теми же словами. Рассказ продолжается:

Когда Ирширры слышали эти слова,
они [заспешили], заторопились,
[Они поднялись со своих сидений]
и вмиг проделали путь(?)
и пришли к Кумарби.
И Кумарби стал говорить Ирширрам:
«Возьмите [этого ребенка],
обращайтесь(?) с ним, как с даром(?),
и доставьте его на Темную Землю!
Спешите, торопитесь!
Положите его на правое плечо Убеллури, как меч(?)!
В день он вырастет на сажень(?),
а в месяц он вырастет на четверть версты(?)
[.....]

Ирширры взяли ребенка, но сначала принесли его к Энлилю (который здесь отличен от Кумарби). Энлиль видит, что тело ребенка из камня, и тотчас же понимает, в чем дело. Он говорит:

«Не кому иному, как Кумарби, принадлежит этот злой
замысел!»

Как Кумарби породил Тешуба,
так же теперь он породил этот Камень в качестве
соперника ему!»

Только после этого промежуточного эпизода Ирширры кладут ребенка на плечо Убеллури, который (как выясняется позже) представляет собой великана, несущего на себе Небо и Землю вместе с Морем (наподобие греческого Атланта). Здесь каменный младенец растет, как было предсказано. Он растет в море, которое доходит ему лишь до пояса, а голова его достает до неба. Первым среди богов его замечает бог солнца, который принимает решение сообщить об этом Тешубу.

Когда Ташмишу увидел, что бог солнца приближается,
он за[говорил со (своим братом) Тешубом]:
«Зачем он приходит, бог солнца Небесный, [царь] стран?
Причина, по которой он приходит,
[важная] причина,
ею [нельзя] пренебречь!
Сильно оно, сражение,
сильна она, битва!
Это — мятеж на небе,
это — голод в стране и жажда!»
Тешуб обратился к Ташмишу:
«Пусть поставят ему стул, чтобы сидеть,
пусть накроют ему стол, чтобы есть!»
Пока так они говорили,
бог солнца прибыл в их [дом].
Они поставили ему стул, чтобы сидеть,
но он не сел;
они накрыли ему стол, чтобы есть,
но он не стал угощаться.
Они дали ему чашу,
но он не пригубил ее.
Тешуб стал говорить богу солнца:
«Разве плох прислужник, который поставил стул,

что ты не сел на него?
Разве плох столыжник, который накрыл на стол,
что ты не ел?
Разве плох чашник, что подал тебе чашу,
что ты не пил?»

Здесь заканчивается первая табличка. В утраченном начале второй таблички бог солнца, должно быть, рассказывал Тешубу и Ташмишу о том, что видел каменное чудовище, которое растет в море. Продолжением текста мы располагаем с того места, где бог солнца наконец поддается мольбам принять принесенные ему пищу и питье и после трапезы возвращается на небо. После его отбытия оба брата, Тешуб и Ташмишу, решают отправиться к морю посмотреть самим. К ним присоединяется их сестра Иштар (Шаушка — по-хурритски), увидевшая, как они собираются в путь. Все трое добираются до горы Хаззи, расположенной на побережье Северной Сирии (известна в античное время под названием *Mons Kasius*, а из семитских источников — как Цафон, совр. Джебель эль-Акра):

Они взяли за руки
и пошли к горе Хаззи.
Царь Куммии обратил свое лицо,
он обратил свое лицо к ужасному Камню.
Он увидел ужасный Камень,
и от гнева [душа] его из [менил] ась.
Тешуб сел на землю,
и слезы его потекли, как потоки.
Тешуб в слезах сказал слова:
«Кто сможет выдержать ярость этого?
Кто сможет дальше сражаться?
Кто сможет дальше выносить его устрашение?»
Иштар возразила Тешубу:
«О мой брат! Он не знает [...] или [...],
хотя отвага десятикратно была дана ему!
[.....]»

Начало речи Иштар повреждено, а продолжение утрачено. Очевидно, она пытается утешить и воодушевить своего брата. После пропуска в тексте она оказывается на берегу моря, где украшает себя и поет. Но голос (персонифицированной Волны?) говорит ей, что это бесполезно:

«Перед кем ты поешь?
Перед кем наполняешь ты свой рот [песня]ми?
Человек этот глух, и он не слышит,
он слеп глазами, и он не видит!
Милосердия у него нет!
Иди прочь, о Иштар, и найди своего брата,
пока Камень (т. е. каменное чудовище)
не набрался отваги,
пока череп его головы не стал огромным».

Иштар послушалась совета, отбросила свои украшения и музыкальный инструмент и ушла, плача. После очередного пропуска в тексте Тешуб велит Ташмишу готовиться к битве. Речь идет о снаряжении колесницы Тешуба и двух священных быков, которые повлекут ее. Далее говорится:

«Пусть вызовут грозные бури,
пусть вызовут дожди и ветры
[.....]!
Молнию, которая сильно сверкает,
из спальни пусть принесут ее!
И пусть выведут колесницы!
Затем построь, расставь их (в боевой порядок)
и весть принеси мне назад!»

Повеление выполнено; часть рассказа о приготовлении к битве и ее начале — конец 2-й и начало 3-й таблички утрачены. По-видимому, «семьдесят богов», которые участвуют в сражении на стороне Тешуба, не могут осилить Камень, который уже стал так велик, что его тень падает на Куммию, родной город Тешуба, где Хебат, его жена, тревожится о судьбе своего мужа. Служанка, посланная ею, возвращается, ничего не узнав. Дальше опять лакуна, затем Ташмишу с вершины башни говорит Хебат, стоящей на своей крыше, что ее мужу предстоит расстаться с властью на срок, «пока годы, предназначенные ему, не истекнут».

Когда Хебат увидела Ташмишу,
она с крыши едва не упала.
Если б она сделала шаг,
она бы с крыши упала,
но дворцовые женщины удержали ее
и не дали ей двинуться.

Затем Ташмишу возвращается к Тешубу и советует ему обратиться за помощью к мудрому Эа. Оба брата отправляются к жилищу Эа. Часть текста, в котором они просят о помощи, опять-таки утрачена, так же как и ответ Эа. Затем, после пропуска, Эа идет сперва к Энлилю, затем к Убеллури. Он спрашивает обоих, известно ли им о каменном чудовище, созданном, чтобы соперничать с Тешубом. Ответ Энлиля утрачен, но сохранился следующий разговор с Убеллури:

Эа обратился к Убеллури:

«Не знаешь разве ты, о Убеллури?

Никто не принес тебе весть?

Разве не знаешь ты его,
быстрого (т. е. быстро растущего) бога,
которого Кумарби сотворил против богов?

И что Кумарби воистину(?) замысливает смерть Тешубу
и создает ему соперника?

[.....]

Оттого что ты далек от Темной Земли,
ты не знаешь этого быстрого бога?»

Убеллури стал отвечать Эа:

«Когда Небо и Земля были построены на мне,
я не знал ничего.

А когда случилось, что Небо и Земля были отделены
(друг от друга) резаком,
этого я тоже ничего не знал.

Теперь что-то жмет мое правое плечо,
но я не знаю, кто он, этот бог!»

Когда Эа услышал эти слова,
он повернул Убеллури правым плечом:
здесь, на правом плече Убеллури, стоял Камень,
как меч(?)!

Тогда Эа приказал прежним богам изготовить оружие, каким некогда были разделены Небо и Земля; теперь он хочет воспользоваться им, чтобы отделить Камень от Убеллури, на котором он вырос, и тем самым, очевидно, сломить могущество Камня; это следует из слов Эа, обращенных к Ташмишу после очередного пробела в тексте и приводимых здесь:

«Сначала я поразил его, Камень,
теперь идите вы и поразите его снова!»

Обрадованный этим известием, Ташмишу доставляет его богам. Тешуб снова всходит на свою колесницу, съезжает с громом вниз, к морю, и вступает в новое сражение с Камнем. Далее следует вполне гомеровский диалог обоих противников, в котором Улликумми похваляется ролью, которую его отец Кумарби назначил ему.

Продолжение текста утрачено, но можно с уверенностью утверждать, что эта вторая битва завершилась окончательной победой Тешуба. Такой «хэппи энд» следует из аналогии с упоминавшимся выше анатолийским сказанием о битве с драконом и из аналогии с греческим мифом, о котором сейчас пойдет речь, да и само то обстоятельство, что в религии хеттов, какой мы ее застаем, верховным божеством является Тешуб, предполагает его торжество в конце мифа.

Греческой параллелью, о которой мы только что говорили, является рассказ о Тифоне. В «Теогонии» Гесиода это чудовище появляется в качестве нового противника Зевса именно в тот момент, когда Зевс только что захватил власть, победив Кроноса и других титанов.

Поздняя греческая традиция сохранила подробности, которые хорошо восполняют наш хуррито-хеттский миф. Так, один источник сообщает, что Тифон вырос из яйца, оплодотворенного семенем Кроноса. Другие авторы, описывая первую безуспешную битву, указывают, что она произошла на горе Касиусе (т. е. на горе Хаззи нашего мифа). Считалось, что Тифон родом из Киликии, а в одном неопубликованном клинописном тексте гора Улликумми упоминается среди гор страны Киццуватны, т. е. Киликии.

Это все, что можно сказать о хеттских мифах в той мере, в какой их удается понять или реконструировать. Сюда не вошли несколько мифов совсем плохой сохранности, упоминавшиеся выше. Кроме того, наверное, существовало еще много других, о которых мы вообще ничего не знаем.

Приведенные выдержки должны были сделать очевидными различия между анатолийскими мифами и мифами иноземного происхождения. Что же касается цикла Кумарби, то это — литературное произведение. Пока мы не узнаем больше того, что нам известно о его хурритской версии, мы не сможем решить, представляет ли собой существующая хеттская версия эпоса перевод хурритского оригинала (как предполагалось ранее) или же это плод труда одного или нескольких авторов, которые только заимствовали из хурритской традиции сюжет,

свободно развитый ими на хеттском языке, т. е. на литературном языке государства в целом. Все рассмотренные нами хеттские эпические произведения не только написаны истинно эпическим литературным стилем, но и по своему содержанию отражают весьма изощренные мифологические представления. Таким образом, вопрос о том, имеем ли мы здесь дело с переводом или со свободной обработкой, отодвигается на второй план: гораздо важнее то обстоятельство, что эти произведения отражают очень сложную мифологию, элементы которой могут быть прослежены вспять через хурритов вплоть до Вавилона. Не только такие имена, как Алалу, Ану и Эа с его послем Иззумми (аккад.— Усму), являются вавилонскими, но и сама основополагающая концепция поколений богов, последовательно правивших вселенной, восходит к Вавилонии. Таким образом, хуррито-хеттская эпическая литература и содержащаяся в ней мифология являются наследниками развившейся значительно раньше переднеазиатской мифологической литературы. Зато связи с западносемитским миром, с Финикией и Угаритом менее очевидны. Санхунйатон в том виде, в котором он цитируется Филоном Библиским, по-видимому, отражает ту же хурритскую мифологию, которая лежит в основе эпоса о Кумарби; любопытно, что в более позднее время это не мешало рассматривать соответственные мифы просто как финикийские. В свою очередь, ханаанейские мифы об Апсере и горе Пишаише, сохранившиеся на хеттском языке, слишком фрагментарны, чтобы можно было провести детальное сравнение. Однако на основании имеющихся отрывочных данных можно убедиться, что ход повествования здесь весьма близок к тому, который засвидетельствован в угаритской литературе, хотя параллелизма конкретных сюжетов и не обнаруживается; исключение составляет упоминаемая в тексте о Пишаише победа бога бури над Морем, которая может быть отождествлена с победой Ба'ала над «Морем» (Йам) в соответственном угаритском цикле³¹.

Если в порядке допущения рассматривать миф, дошедший через Санхунйатона, а также фрагмент хеттской версии сирийского мифа и угаритский эпос как единую группу, то окажется, что эта группа по своей сложности и изощренности не уступает мифам хуррито-месопотамского происхождения. Анатолийские же мифы, о которых шла речь в первой части нашего обзора, кажутся значительно проще. Хотя анатолийские божества тоже составляют семьи, преемственность правителей

здесь отсутствует, нет и вавилонских элементов (нас не должны вводить в заблуждение словесные знаки, употребляемые при написании имен богов). Пусть верно, что бог бури в качестве ниспосылателя дождя был верховным божеством по всей Передней Азии, за исключением собственно Вавилонии, и, следовательно, центральной фигурой как в анатолийских, так и в хурритских и сирийских мифах, однако между тем что и как рассказывается о нем в хурритских и сирийских мифах имеется существенное различие. В цикле Кумарби Тешуб является последним царем династии богов, восходящей к шумерскому Алалу, а его сражение с каменным чудовищем представляет собой битву, потрясающую основы мира, в которую вовлечены все боги. В анатолийских мифах бог бури — просто великий бог страны, благополучие и благосклонность которого имеют жизненно важное значение. Если он скрывается в тайном убежище, потому что кто-то прогневил его, его следует умилостивить. Соответственно рассказываемая на ежегодном празднике история о том, как бог бури в конце концов победил дракона, является средством обеспечить стране насущно необходимый дождь. Если местный бог бури покинул свой культовый город, его можно вернуть обратно при помощи молитвы, содержащей рассказ о реке Марассанте, которая была специально создана, чтобы течь вблизи этого города и охранять его. Может даже показаться, что эти анатолийские мифы весьма близки мифам, которые обычно рассматривают как связанные с явлениями природы, хотя, возможно, они уже отступили на шаг от гипотетической первоначальной формы мифов такого рода. Мы видели, что миф об исчезнувшем божестве уже не имеет отношения к ритуалу, связанному с временами года; но, хотя в рассказе о битве с драконом эта связь, несомненно, присутствует, я сомневаюсь, чтобы слушатели «знали», что дракон «означает» засуху: им было достаточно услышать, что бог бури в конце концов нанес поражение своему врагу. И все же здесь имеется очевидная связь с явлениями, зависящими от времени года.

И сюжетные ходы в анатолийских мифах проще, чем в иноземных. Для победы над драконом применяются немудреные хитрости. Не только никто из богов, но даже остроглазый Орел не может найти исчезнувшего бога, зато Пчела, посланная Богиней-Матерью, находит его; чтобы унять его ярость, прибегают к магии. Семейные отношения богов слишком близко следуют человеческим образцам. Так в мифе о Телипину, од-

ной из версий мифа об исчезающем божестве, пропажей Телипину встревожен бог бури, его отец; однако он не в силах вернуть сына обратно; старая бабушка Ханнаханны резко выговаривает ему: «Сделай же что-нибудь!» — но ей приходится взяться за дело самой, и она посылает Пчелу. В приведенной нами выше версии мифа об исчезающем божестве, где центральной фигурой является бог бури, прибавлен эпизод, в котором Отец сначала отправляется за советом к Деду лишь ради того, чтобы услышать упрек в том, что сам всему виной; и здесь опять-таки Ханнаханны ободряет его и находит выход из положения.

Надеюсь, что, указав на перечисленные различия, нам по крайней мере удалось привлечь внимание к тому, что кажется очевидным, когда читаешь анатолийские и иноземные мифы. Мы таким образом пытались показать, что нельзя все написанное по-хеттски объединять в единую «хеттскую мифологию», а следует различать исконно анатолийские мифы и мифы хуррито-месопотамско-сирийского круга. Сам факт, что столь различные этнические элементы были совмещены в одном государстве и что писцы Хаттусы включали в свои писания такой разнородный материал, лишь показывает неоднородность хеттской культуры.

Когда хурритская или киццуватнская стихия принесла с собой в царский дом и в писцовые школы хурритские мифы, то наряду с ними продолжала существовать анатолийская традиция. Да и каков бы ни был этнический фон отдельных сказаний, все они были написаны на том самом литературном языке, в чьем существовании проявилась сила единения, содействовавшая образованию Хеттского царства.

ПРИМЕЧАНИЯ

Общий обзор истории и культуры хеттов дан в книге: O. R. Gurney. *The Hittites*. Harmondsworth, 1952; 2nd ed., 1954. [На русском языке см.: В. В. Иванов. Очерк истории и культуры хеттов. — В популярной книге по истории хеттологии: К. В. Керам. Узкое ущелье и Черная гора. Пер. с нем. Л. Ф. Вольфсон. М., 1962. — *Прим. пер.*]

Переводы хеттских текстов, принадлежащие А. Гётце, опубликованы в сб. под ред. Дж. Притчарда: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, 1950; 2nd ed., 1955 (цитируется как ANET). [На русском языке переводы нескольких хеттских мифологических текстов Вяч. Вс. Иванова см.: Хрестоматия по истории Древнего Востока, под ред. акад. В. В. Струве и Д. Г. Редера. М., 1963; История всемирной литературы, т. I. Литература древнего мира (Макет).

М., 1967; Поэзия и проза древнего Востока, раздел «Хеттская литература». М., 1973 (Библиотека всемирной литературы).— *Прим. пер.*]

Каталог хеттских текстов, составленный Э. Ларошем, издан в «Revue hittite et asianique», XIV (1956), с. 33—38, 69—116; XV (1957), с. 30—89; XVI (1958), с. 18—64 (цитируется автором как Cat. с указанием порядкового номера; 2-е издание — E. Lagache. Catalogue des textes hittites. Paris, 1971). «Каталог» Лароша содержит указания как на публикации клинописных текстов в автографии (прорисовке) и в транслитерации латиницей, так и на переводы и исследования текстов.

Незначительное число текстов цитируется непосредственно по их автографированному изданию в серии KUB: Keilschrifturkunden aus Boghazköi (Berlin).

[О принципах хеттской письменности и истории интерпретации хеттского языка см.: И. Фридрих. Дешифровка забытых письменностей и языков. Пер. с нем. и предисл. И. М. Дунаевской. М., 1961.— *Прим. пер.*]

В ссылках автором используются кроме указанных следующие сокращения:

RHA — «Revue hittite et asianique».

ZA — «Zeitschrift für Assyriologie».

Kum. — см. прим. 21.

MGK — см. прим. 24.

1. ANET, с. 120.

2. По поводу недифференцированного употребления выражения «умирающее божество» см. посмертно опубликованную лекцию Г. Франкфорта: H. Frankfort. The Dying God.— «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 1958, XXI, с. 141—151.

3. Относительно такого понимания образа Телипину см.: H. G. Güterbock. Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu.— «Festschrift Johannes Friedrich... gewidmet». Heidelberg, 1959, с. 207—211.

4. Текст: Cat. 261. О дифференциации различных версий мифа см.: H. Otten. Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus.— «Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft», 46, 1. Leipzig, 1942; для восстановления отдельных поврежденных или отбитых мест текста использована версия мифа о Телипину Cat. 258, переведенная в ANET, с. 126—128.

5. Otten, цит. соч., с. 55—56; Cat. 262, 1; KUB XXXIII 15.

6. Otten, цит. соч., с. 47—48; Cat. 262, 6; KUB XXXIII 33.

7. Ритуал из текста, содержащего миф о Телипину, опубликован в ANET, с. 127—128.

8. Cat. 263; частичный перевод см.: Güterbock. The Hittites, с. 187—188.

9. KUB XXXIII 36 и 67; Cat. 264, 6 и 346, 2.

10. Cat. 267, 1 и 2; см. там же 6 и, может быть, 3—5.

11. Cat. 342, 2—5.

12. Cat. 265, 5—9 и 16.

13. Cat. 332.

14. Cat. 308; ANET, с. 357—358; перевод, приведенный здесь, принадлежит Г. Г. Гютербоку и ранее опубликован в RHA XIV, 58 (1956), с. 22—23.

15. Cat. 438; см. также: A. Kammenhuber. Das Palaische.—

- RHA, XVII, 64 (1959), с. 1—92, раздел «Mythisches Fragment», с. 40—63.
16. См.: A. Kammenhuber, цит. соч.; о сюжете см. там же, с. 55, о Цапарве — с. 91.
17. KUB XXXV 107—108, Cat. 452, 2; H. Otten. Luvische Texte in Umschrift. Berlin, 1953, с. 97—99; P. Meriggi, Zum Luvischen.— «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 53 (1967), с. 193—226; миф на с. 209—218; E. Laroche. Dictionnaire de la langue louvite. Paris, 1959, с. 158—162.
18. Cat. 257; ANET, с. 125—126.
19. KUB XXXVI 89; Cat. 553, частичные параллели к этому тексту имеются в KUB XXXVI 88, Cat. 290, 4.
20. Cat. 227—230. Г. Оттен [H. Otten. Die erste Tafel des hethitischen Gilgamesch-Epos.— «Istanbuler Mitteilungen», 8 (Deutsches Archäologisches Institut. Istanbul, 1958), с. 93—125] дал перевод первой таблички с учетом найденных незадолго до того фрагментов и показал, чем хеттская версия отличается от аккадской (перевод последней см.: Е. А. Spreiser.— ANET, с. 72—99). Остальную часть хеттской версии см. у И. Фридриха: J. Friedrich. Die hethitischen Bruchstücke des Gilgameš-Epos.— ZA (N. F. 5, 1930), с. 1—82.
21. Cat. 232—230. Г. Оттен мифов был дан Г. Г. Гютербоком в приложении к его Kumarbi: Mythen vom churritischen Kronos.— «Istanbuler Mitteilungen», 16. Zürich—New York, 1946, с. 116—122; полные переводы были опубликованы И. Фридрихом в работах: Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache.— ZA 49 (N. F. 15, 1950), с. 213—255 (мифы об Аллу, о Корове, о Кешши), и Der churritische Mythos vom Schlangendämon Hedammu in hethitischer Sprache.— «Archiv Orientalní», 1949, XVII/1, с. 250—254.
22. Cat. 231; H. Otten. Ein kanaanäischer Mythos aus Bogazköy.— «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung». Berlin, 1953, I, с. 125—150; он же.. Kanaanäische Mythen aus Hattuca-Bogazköy.— «Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft», 85 (1953), с. 27—38.
23. Cat. 246, с. 122; см.: J. Friedrich. Zu einigen altkleinasiatischen Gottheiten.— «Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung», 1952, II, с. 144—153, в особенности с. 147—150, а также статью Г. Оттена, упомянутую в предыдущем примечании, с. 35—36.
24. Cat. 238 (и, может быть, 244, см. сл. прим.). Первые сведения об этом произведении опубликованы в 1936 г. Э. О. Форрером. Переводы: Kum., тексты Ia и b, с. 6—10; H. G. Güterbock. The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod.— «American Journal of Archaeology», 1948, 52, с. 123—134, особенно с. 124—125; H. Otten. Mythen vom Gotte Kumarbi (MGK). Berlin, 1950, с. 5—9; ANET, с. 121—122; P. Meriggi. I miti di Kumarbi, il Kronos Currico.— «Athenaeum». N. S. 31 (Pavia, 1953), с. 101—157, особенно с. 110—129. [Поэтический перевод на русский язык наиболее полно сохранившейся части цикла «О царствовании на небесах» см.: Вяч. Вс. Иванов. Хеттская литература.— «Поэзия и проза древнего Востока». М., 1973 (Библиотека всемирной литературы), с. 246—247.— *Прим. пер.*].
25. См.: Meriggi. I miti di Kumarbi, il Kronos Currico, с. 128—131, где приводится принятая нами локализация фрагмента KUB XXXIII 105 (Cat. 244, Kum., текст 1b).

26. Meriggi, с. 123, до стк. 2 (с. 125).
27. Meriggi, с. 125 (с прим. 58) до стк. 15—16.
28. Cat. 241 (и 251, см. сл. прим.). Kum., текст 1 с; Otten.— MGK, с. 9—13; Meriggi, с. 133—147.
29. KUB XXXVI, 3 (MGK, № 3), см. также: Otten.— MGK, с. 12, прим. 4; Meriggi, с. 145; иначе см. Cat. 251.
30. Cat. 239; Kum., текст 2, с. 13—28; MGK, с. 13—25; ANET, с. 121—125; H. G. Güterbock. The Song of Ullikummi. New Haven, American Schools of Oriental Research, 1952; перепечатка из «Journal of Cuneiform Studies», V (1951), с. 135—161; VI (1952), с. 8—42. [Поэтический перевод «Песни об Улликумми» на русский язык см.: Вяч. Вс. Иванов. Хеттская литература.— «Поэзия и проза древнего Востока». М., 1973 (Библиотека всемирной литературы), с. 234—245.— *Прим. пер.*].
31. Kum., с. 122; ср. с угаритским эпосом в переводе Х. Л. Гинзберга: Н. L. Ginsberg.— ANET, с. 131.

ХАНААНЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Ханаан представляет собой сиро-палестинскую часть Благодатного Полумесяца. Среди народов, говоривших на ханаанейских диалектах*, были древние евреи, финикийцы, а также множество малых родственных народов, таких, как эдомитяне, моавитяне и аммонитяне. Ханаанейская языческая религия представляет особый интерес, ибо библейская религия** в чем-то продолжает ее, а в чем-то оказывает ей сознательное настойчивое противодействие. Иудеохристианская традиция и в ходе заимствований, и в ходе борьбы постоянно возвращается к своему ханаанейскому субстрату.

Библия является кладезем сведений о ханаанейской мифологии и религии. Более ограниченный по своему объему корпус финикийских надписей снабжает нас некоторыми дополнительными данными. Многое можно почерпнуть и из античных источников, таких, например, как «Сирийская богиня» Лукиана. Но начиная с 1929 г. из земли Угарита*** стали появляться мифологические тексты, имевшие хождение в XIV столетии до н. э.¹. Поэтому любое основательное исследование ханаанейской мифологии должно базироваться прежде всего на мифологических табличках из Угарита. В ходе нашего исследования мы и будем придерживаться угаритских источников, совершая лишь краткие экскурсы в другие материалы в тех случаях, когда следующие из этого сопоставления оказываются особенно важными или по крайней мере новыми.

* Вернее, на ханаанейских языках, представляющих собой группу западносемитских языков.— *Прим. пер.*

** Т. е. иудаизм и христианство.— *Прим. пер.*

*** Угарит (Рас-Шамра) — древний город-государство в Северной Сирии. Раскопки этого города дали богатый материал.— *Прим. пер.*

Угаритские мифы объясняют природу таким образом, чтобы удовлетворить страстное желание человека получить ответы на свои вопросы о вселенной и гарантировать правильность и непрерывность тех природных процессов, которые обеспечивают плодородие: плодородие человечества, а также растительного и животного мира. Содержание мифа передается через рассказ, исполненный действия; люди древности не интересовались абстракциями. Их мышление было конкретным, и их боги изображались как участники оживленной и важной деятельности. Так, например, когда Баал (бог плодородия и жизни) и Мот (бог бесплодия и смерти) схватываются в яростном бою, это событие интересно не только само по себе, но и потому, что его исход определяет, будет ли земля в течение длительного времени плодородной или бесплодной.

Плодородие — главная забота угаритского мифа. Плодородие, к которому стремились древние, было частью структуры самой природы. Любое проявление плодородия было желательным для них лишь в надлежащее время. Они не хотели ничего несвоевременного, даже таких благ, как дождь или урожай. Отсутствие дождя или урожая в надлежащее время — вот чего они страшились. Они желали собирать ячмень, пшеницу, фрукты, оливки и виноград — все это в положенное время. В Ханаане плодородие почвы есть явление круглогодичное, там отсутствует какое-либо неизбежно бесплодное время года. Сезонными являются лишь последовательные сборы урожая различных сельскохозяйственных культур. Атмосферные осадки в хороший год — также явление постоянное, ибо, когда заканчиваются зимние дожди, начинаются летние росы. Дожди и росы имеют сезонный характер. Но поскольку, как рассказывают нам тексты, Баал ниспосылает и дождь, и росу, он функционирует в качестве бога — подателя воды все 12 месяцев в году². Как было известно древним, роса необходима летом для созревания сельскохозяйственных культур, как, например, винограда (его сбор начинался в конце лета, когда дождей не бывает). Поэтому великое множество научных работ о Баале, в которых он описывается в качестве бога, умирающего во время сухого лета и возвращающегося к жизни дождливой зимой, выявляет непонимание сути религии древнего Ближнего Востока, равно как и его климатических условий. Для древних был желателен нормальный, «правильный» год, в котором все, включая дожди и росы, имеет место в свое время. Они страшились зимы без дождя, лета без росы, а также нашествия саранчи. Несколько

последовательных сухих лет или лет, когда налетала саранча, были ужасным бедствием, которого они хотели избежать любой ценой. Мы увидим, что тема умирающих и воскресающих богов является не «сезонной», а связанной с семилетними циклами плодородия и бесплодия.

Култ плодородия был связан не только с Баалом и его женским дополнением — богиней Анат. Правда, самые длинные из наших текстов, касающихся плодородия, относятся к циклу мифов о Баале. Но верно также и то, что текст 52, специально посвященный этой проблеме, почти не упоминает Баала. В этом тексте главной действующей силой является бог Эл. Главенствующая роль Баала и Анат в мифах о плодородии есть просто логическое следствие их главенствующей роли в качестве юных, активных и привлекательных богов. Младшие боги имеют тенденцию быть более популярными, чем их родители. Зевс сместил своего отца Крона, который ранее сам сместил своего собственного отца Урана. В Иране Ахурамазда с течением времени отошел на задний план, уступив место Митре и Анахите. Поэтому количественное преобладание Баала и Анат над Элом в мифах о плодородии есть просто один из аспектов их общего преобладания над старым богом Элом.

Текст 52 открывается молитвой: «Да, призову я благих и милостивых богов» — семерку богов плодородия, которые должны быть произведены Элом, дабы установить семилетние циклы изобилия. Как мы увидим, мотив Семерки пронизывает весь текст. Табличка разделена на секции при помощи горизонтальных линий, начерченных писцом. Текст имеет драматическую форму со сценическими ремарками, указывающими место действия и действующих лиц различных сцен. Драма имеет религиозное происхождение, и текст 52 представляет собой веху в предыстории античной драмы.

Пролог указывает на присутствие должностных лиц общины: гражданских и военных, служителей культа и мирян, начиная с царя и царицы. Ноты изобилия звучат в строке шестой:

Вкушайте от всякой пищи.
Пейте от влаги любого вина!

Второй раздел повествует о составном персонаже «Смерть-и-Зло», который держит два скипетра: в одной руке — жезл лишений, а в другой — жезл вдовства. Его срубают, словно виноградную лозу в винограднике. Таким образом, второй раздел есть, так сказать, обратная сторона монеты: в первом

разделе (пролог) приветствуют изобилие, во втором — изгоняют нужду.

В третьем разделе говорится, что нечто должно быть семикратно прочитано (или исполнено) в соответствии со всепроникающей темой Семерки.

Третий раздел открывается указанием на место действия:

Поле есть поле богов

Поле Аперы и Девы.

Елисейские поля Угарита определены, таким образом, как поля Аперы (супруги Эла) и Девы (вероятно, Анат). Здесь «парни» семикратно совершают какое-то действие над огнем. Вопрос о том, что именно они делают, был предметом обширной научной литературы. Текст гласит:

Они ва[рят козл]енка в молоке,

Молодого козла в масле.

«Молоко» и «масло» читаются в этом тексте с полной определенностью и составляют ясную параллель друг другу. Части текста, данные в скобках, разбиты и восстановлены исследователями. Слово «варят» сохранилось лишь наполовину, отсутствует и большая часть слова «козленок». Более того, слова «молодой козел» обнаружены только в одном этом тексте, вследствие чего они переведены лишь на основании догадок и потому не могут служить опорой для восстановления слова «козленок». Восстановленный отрывок использовался для доказательства, что в Ханаане существовал обычай варить козленка в молоке его матери, против которого, возможно, был направлен библейский запрет: «Ты не должен варить козленка в молоке его матери»³. Этот запрет был исходным пунктом раввинистического указания о том, что нельзя есть одновременно молоко и мясо. Этот вопрос весьма интересен, поскольку раздельное употребление молока и мяса является краеугольным камнем пищевых ритуалов ортодоксального иудаизма. Предложенное выше восстановление угаритского отрывка вполне возможно, но вместе с тем содержит так много гипотетических факторов, что нам следует лучше двинуться дальше, предоставив решение этого вопроса будущему.

Последняя строка четвертого раздела составляет параллель тем, которые мы только что цитировали, но слову «огонь», в первом случае написанному как *'ишшагу* (это слово семитское), соответствует теперь индоевропейское *агни* (огонь),

родственное латинскому слову *ignis* *. Однако угаритская форма, начинающаяся с *a-*, ближе к санскритскому Агни, имени индийского бога огня. Это индоевропейское слово является конкретным доказательством того, что еще до Амарнской эпохи ** Ханаан испытывал индоевропейское влияние. Это многократно подтверждается свидетельствами словаря, собственных имен, литературы и общественных институтов, равно как и мифологии.

В разделе пятом мы читаем, что «Дева» Рахмаи (т. е. Анат) вступает в схватку с доблестным витязем. Вступление Анат в бой соответствует ее воинственному характеру убийцы драконов, дичи и людей.

Раздел шестой указывает, что действие происходит в Обителях богов, и предписывает еще один семикратный ритуал.

Седьмой раздел выражает приверженность к божественным именам неких богов, названных Сынами Шаруммы. Эти имена, видимо, должны быть возглашены для обеспечения благополучного исхода основной сцены (разд. 10), для которой первые девять разделов являются лишь подготовкой.

Восьмой раздел представляет собой воззвание к добрым и милостивым богам, которые будут рождены Ашерой и вскормлены ее грудью. Упоминаются также старейшины и должностные лица, приносящие добрые жертвы для празднества.

Девятый раздел вновь возвращает место действия в Елисейские поля:

Поле богов,
Поле Ашеры и Рахмаи...

и все готово для основной сцены.

Десятый раздел начинается на морском берегу, где над огнем должны быть сотворены две женщины. Эл — престарелый бог, и вопрос состоит в том, окажется ли он бессильным, так что женщины станут лишь его дочерьми и останутся бездетными, или же по этому случаю в нем проснется мужская сила, дабы женщины могли стать его женами и произвести потомство. И миф, и драма, в которой он воспроизведен, исполнены беспокойства, ибо бессилие Эла означало бы, что разра-

* Русское слово «огонь» имеет тот же самый индоевропейский корень.— *Прим. пер.*

** XIII в. до н. э.— *Прим. пер.*

зятся неурожайные годы, в то время как его мужская сила ознаменовала бы начало цикла годов изобилия.

Эл создает двух женщин и помещает их в своем доме. Его жезл (символизирующий его детородный орган) склонен долу, но Эл стреляет в небо, убивая птицу, которую ощипывают, потрошат и жарят на огне. Затем он пытается совокупиться с двумя женщинами, и здесь текст приводит нас к высшей точке беспокойства, ибо

Если женщины воскликнут: «О супруг, супруг*!
Твой стержень опущен долу,
Жезл из рук твоих выпал»,
Пока птица жарится на огне,
Да, печется на углях,
Тогда женщины — жены Эла,
Жены Эла, его навеки.
Но если женщины воскликнут: «О отец, отец!
Твой стержень опущен долу,
Жезл из рук твоих выпал»,
Пока птица жарится на огне,
Да, печется на углях,
Тогда девушки — дочери Эла,
Дочери Эла, его навеки.

Брак и усыновление (удочерение) могли строиться на более или менее постоянной основе. Брачный контракт мог допускать краткосрочный союз или устанавливать постоянный и нерасторжимый брак. Такие же варианты были возможны и для удочерения (именовавшегося в Вавилонии *мартугу*), т. е. условий, на которых девочка могла быть удочерена**. Какие бы отношения ни возникли между Элом и двумя женщинами, неизменность этих отношений придавала драме еще большую серьезность: от них зависело долгосрочное плодородие страны. То, что произнесут женщины, будет предопределением на будущее — плохое или хорошее. К облегчению и восторгу народа, женщины восклицают:

«О супруг, супруг!
Твой стержень опущен долу,

* Здесь и далее ритм стихов условный.— *Прим. пер.*

** Здесь автор ошибается. В древней Передней Азии не существовало «временного брака» или «временного усыновления», но брак и усыновление могли быть при определенных условиях расторгнуты.— *Прим. пер.*

Жезл из рук твоих выпал»,
Пока птица жарится на огне,
Да, печется на углях.
Итак женщины — жены Эла,
Жены Эла, его навеки.

Это обеспечивает благоприятный исход, хотя и не без дальнейших тревожений, ибо, как мы теперь увидим, первыми детьми, которым предстоит родиться от этого союза, будет не Семерка, а пара небесных божеств:

Он склонился, поцеловал их губы,
Вот, их губы сладки, как плоды граната,
От поцелуя возникло зачатие,
От объятий — оплодотворенье,
Начались родовые муки, и они породили
Зарю и Сумерки *.

Каково бы ни было значение Зари и Сумерек для культа плодородия⁴, они не являются первостепенными богами плодородия, чья деятельность занимает центральное место в тексте.

Посланец объявляет о рождении детей отцу, который оставил рожениц на попечении повивальных бабок.

Слово принесено Элу:
«Эловы жены родили».

Но Эл и без объявления знает исход родов, ибо он сначала спрашивает, а затем сам отвечает на свой собственный риторический вопрос:

«Кого они породили?
Моих детей, Зарю и Сумерки».

После этого он вновь соединяется со своими женами в супружеской любви. Затем он возвращается в свое жилище, где и пребывает до тех пор, пока у женщин вновь не начинаются родовые муки и они не рожают ему новое потомство. Эла извещают об этом, и на сей раз младенцы являются добрыми и милостивыми богами плодородия, сосущими груди Владычицы и вкушающими таким образом пищу, которая дает им силу

* Так у С. Гордона. В оригинале новорожденные зовутся Шахар и Шалим. Точное значение обоих имен в данном контексте неясно.—
Прим. пер.

для исполнения их важной роли. Новорожденные боги — прожорливые гиганты с

Губой до земли,
Губой до неба,
Так что в рот их входят
Небесные птицы
И рыбы морские.

Тогда Эл обращается к своим семи сыновьям и отправляет их в дикую местность:

«Здесь вы будете жить среди камней и деревьев
Семь полных лет,
Даже восемь циклических (лет),
Пока вы, добрые боги, обойдете поле,
Даже все закоулки дикого места».

Долгие годы уединения в диких местах среди камней и деревьев типичны для индийского эпоса, любимые герои которого дожидаются так (нередко для искупления грехов) счастливого возвращения к цивилизации. Семь («даже восемь»⁵) лет пребывания в диких местах означают, что начался плохой семилетний цикл, но затем должен наступить хороший. Поэтому весьма возможно, что текст 52 связан с ритуалом, предназначенным для завершения череды неурожайных лет и для провозглашения цикла лет урожайных.

Теперь мы приближаемся к счастливому концу. Семь неурожайных лет закончились, и добрые боги готовы вступить на возделываемые земли, где расположен Страж, который должен их впустить.

Они встретили Стража пашни
И крикнули Стражу пашни:
«О Страж, о Страж, отвори!»
И он открыл им проход, чтоб они вошли.

Затем они просят, чтобы им был оказан прием, подобающий гостям:

«Если есть здесь хлеб, дай нам поесть,
Если есть здесь вино, дай нам попить».

Страж отвечает, что и хлеб, и вино имеются, и текст завершается утверждением изобилия.

Таким образом, текст 52 отражает религиозный обряд, которым начинается семилетний период изобилия. Текст этот имеет драматическую форму и, несомненно, исполнялся соответствующим образом. Наш текст представляет собой либретто со сценическими указаниями. Тот авторитет, к которому обращаются для достижения желаемого результата, есть миф: рассказ о том, как Эл породил Семерку богов, ведающую семилетним циклом изобилия, и о том, как они в добрый час вступили на пашню, принеся ей свое благословение. Миф — это прецедент, к которому обращаются для того, чтобы возобновить первоначальное событие в данный момент. Таким образом, у нас имеется миф, его словесное воплощение и построенное на нем религиозное действо, т. е. законченная формула сельскохозяйственного изобилия (без единой черты культа Баала).

В количественном отношении мифы о Баале и Анат составляют основную часть угаритских мифов плодородия, что соответствует популярности этих молодых богов в религии Ханаана. Около дюжины табличек имеют отношение к мифам о Баале и Анат, но у нас нет доказательств, что они должны были составлять единую композицию. Когда мы группируем их как части «Цикла о Баале и Анат», мы делаем это лишь ради практической целесообразности. Мы должны исследовать их в определенном порядке и пытаемся расположить их в наиболее значимой последовательности. Но ни одна из предложенных последовательностей не может претендовать на то, чтобы быть той единственной последовательностью, которую предписал бы угаритский жрец*.

Одной из главных тем мифологии является владычество над богами. Точно так же как Зевс отнял власть у Крона, а этот последний — у Урана, Баал отнял царскую власть у морского бога Ямма**. Текст 132 рассказывает о том, как во время собрания всего пантеона во главе с Элом Ямм прислал своих вестников с чрезвычайно дерзким требованием, чтобы Баал подчинился ему в качестве раба:

* Такой последовательности никогда и не было, ибо древнейшие религиозные и мифологические тексты не составляли «священного писания» или «канона». — *Прим. пер.*

** Ямм — «море». Этот же бог в других текстах именуется Яву. Он, вероятно, идентичен библскому Иево и библейскому Яхве. — *Прим. пер.*

Так говорит Ямм, ваш владыка,
Ваш хозяин, Река-судия*:
«О боги, выдайте того, кого приютили,
Того, кого многие приютили,
Выдайте Баала и его сторонников,
Дагонова сына, дабы я унаследовал его золото».

Боги восседали на пиру, когда Баал заметил появление посланцев. Предвидя, что послание будет неприятным, боги в печали склонили свои головы, но Баал, демонстрируя храбрость, подобающую будущему царю, встал рядом с Элом.

Когда боги узрели их,
Да, узрели вестников Ямма,
Посланцев Реки-судии,
Боги головы склонили к коленям,
К самым тронам своего могущества.
Баал укорял их:
«Почему вы склонили, о боги,
Головы ваши к коленям,
К самым тронам вашего могущества?
Пусть эта пара богов прочтет таблички,
Эти вестники Ямма,
Посланцы Реки-судии.
Поднимите головы, о боги,
Поднимите со своих колен
И с тронов вашего могущества,
Я отвечу вестникам Ямма,
Посланцам Реки-судии».

Мужество Баала вызывает уважение у богов, и они повинуются ему:

Боги подняли свои головы,
Подняли со своих колен,
С тронов своего могущества.

Два вестника входят и не воздают почестей главе пантеона:

К стопам Эла они не пали,
Не простерлись перед ним в собраниях.

* Испытание водой было одним из важнейших судебных доказательств в древней Передней Азии. Испытуемых бросали в воду, предполагая, что Река (т. е. бог реки) покарает виновного, и он утонет.—
Прим. пер.

Баал уже замышляет в своем сердце жестокую месть. У него есть острый меч со сверкающим клинком. Вестники (как и в гомеровском мифе) обладали чем-то вроде дипломатического иммунитета, и потому Баал, как ни велико было искушение, не имел права излить на них свой гнев. Сцена, свидетелями которой нам предстоит быть, является предшественницей эпизода из «Илиады» (I, 188—222), где Ахилл намеревается убить Агамемнона за его дерзкое требование, но две богини удерживают его от этого. Подобно Ахиллу, Баал временно уступает. Фактически Эл малодушно предает его:

Бык, отец его Эл, отвечает:
«Баал — твой раб, о Ямм,
Баал — твой раб навеки,
Сын Дагона — у тебя в кабале,
Принесет он тебе дань, как боги,
Да, жертвы, как сыны святости».

Преданный, таким образом, из-за трусости почтенного, но престарелого Отца богов, Баал впадает в неистовый гнев и

[Хва]тает он в руку [нож],
В десницу нож мясника,
Дабы убить посланцев...

но тут

[Ан]ат хватает [его десницу],
Да, Астарта шуйцу его хватает,

и обе богини говорят ему, что он не должен убивать посланцев Ямма. После нескольких фрагментарных строк текст обрывается. Возможно, что богини посоветовали Баалу подождать, пока не настанут более подходящие времена и обстоятельства, совершенно так же как Гера и Афина советовали Ахиллу, который, повинувшись им, воздержался от убийства Агамемнона.

Баал дождался подходящего случая. Текст 68 рассказывает о том, как Баал победил Ямма и отнял у него царскую власть. Чтобы одолеть Ямма, божественный мастер Котар-и-Хасис * сделал две палицы и дал их Баалу. Необходимость именно в двух палицах вытекает из психологии древнего человека, требующей, чтобы напряженность действия возрастала: первая

* В оригинале Кусар-ва-Хусас. Это два эпитета, заменяющие имя. Их точная этимология неизвестна.— *Прим. пер.*

палица должна нанести первоначальный удар, вторая — удар заключительный и уничтожающий. Котар-и-Хасис предсказывает Баалу победоносный исход битвы:

«Не говорю ли я тебе, о властитель Баал,
Не объявляю, о Ездящий на облаке?
Вот врагов твоих, о Баал,
Вот врагов своих ты сокрушишь,
Вот уничтожишь своих супостатов!
Ты примешь вечную царскую власть,
Свое вековечное владычество!»

Затем божественный мастер дает палицам подобающие им имена:

Котар приносит две палицы и возглашает их имена:

«Твое имя — Гонитель.
Гонитель, гони Ямма,
Сгони Ямма с его трона,
Реку — с седалища его владычества!
Ты устремись из руки Баала,
Словно сокол, из его пальцев!
Ударь по плечам властителя-Море,
Между рук — Реку-судию!»

Заметим, что сцена изображается в терминах соколиной охоты. Палицы должны лететь из руки Баала и нанести удар его врагу, подобно тому как сокол устремляется с руки охотника, чтобы поймать птицу. Выражение «между рук» означает как в древнееврейском, так и в угаритском «в спину». «Творческое слово»⁶ немедленно превращается в деяние:

Палица летит из руки Баала,
Словно сокол, из его пальцев,
Ударяет по плечам властителя Ямма,
Между рук — Реку-судию.

Но Ямм еще не сбит с ног этим ударом и продолжает битву. Тогда Котар-и-Хасис именует вторую палицу Удалитель и повелевает ей излететь из руки Баала и нанести Ямму решающий удар по голове:

Так она летит из руки Баала,
Словно сокол, из его пальцев.
Ударяет в голову властителя Ямма,

Между глаз — Реку-судию,
Море сбито с ног и падает наземь...

Так Баал побеждает Ямма и отнимает у него царскую власть над богами. Однако победа, следуя за победителем, часто оставляет на своем пути множество новых проблем. В нашем случае, сразу же после победы, Астарта укоряет Баала за убийство Ямма. Ныне Баал — царь, но его будущее полно превратностей, как покажут мифы, к которым мы теперь переходим.

Текст 75 рассказывает о встрече Баала в дикой местности с хищными чудовищами. Тайнственные существа (наполовину быки, наполовину люди) напоминают, с одной стороны, эгейского Минотавра, а с другой — месопотамского небесного быка:

Рога у них, словно у быков,
И горбы, словно у буйволов,
И к ним обращен лик Баала.

Текст поврежден, и окончания многих строк в нем отсутствуют. То, что в основе его лежит мотив семилетнего цикла плодородия, ясно из следующих отрывков:

Семь лет были боги исполнены...
Даже восемь циклических лет, пока...

Затем Баал погиб, и наступили семь неурожайных лет, ибо мы читаем:

Так пал Баал... словно бык,
Да, Хадд повалился...

Баал многократно поднимается и падает, убитый для многих циклов бесплодия и лишений и воскресший для многих циклов плодородия и изобилия. Эта множественность его смертей и воскресений вытекает из самих природных условий Ближнего Востока. Ханаану свойственна последовательность времен года, которая при нормальных условиях образует урожайный год. При известной удаче несколько таких урожайных лет следуют друг за другом, образуя цикл плодородия. Но, к несчастью, дождь не всегда появляется в то время, когда он нужен, а летом не всегда выпадает достаточное количество росы. Более того, саранча может наводнить страну и пожрать урожай. Серия неурожайных лет — величайшее стихийное бед-

ствие, против которого и направлен культ плодородия. Метеорологическая история Ханаана, где, в представлениях людей, Баал сражался с Мотом, требовала концепции, согласно которой конфликт между двумя богами постоянно возобновлялся. В соответствии с общими представлениями ханаанейской религиозной психологии каждый из двух богов в течение любого столетия многократно оказывался то победителем, то побежденным.

Одно из самых больших подразделений «Цикла о Баале и Анат» именуется текстом «Анат», и этот текст открывается сценой пира богов. Баалу по этому случаю преподносят жареное мясо, вырезанное острым ножом из самых нежных частей откормленного животного. Равным образом

Чаша дана ему в руку,
Амфора — в обе его руки.

Богиня Ашера, супруга Эла и мать «семидесяти богов», удостоивает пир своим присутствием. Вино льется рекой:

Они взяли тысячу кувшинов вина,
Десять тысяч смешали смеси.

Подобно грекам в поэмах Гомера, ханаанеи часто смешивали свое вино с водой*, а наслаждение мясом и разбавленным вином усиливали музыкой и пением:

[Юноша] начал петь и играть
На цимбалах, прекрасную песнь
Юноша воспел прекрасным голосом.

После этого

Баал поднялся на вершины Цаффона,
Баал увидел дев,
Оглядел он Пидраи, Деву света,
И Таллаи, Деву дождя,
.

У Баала, как мы знаем из многих угаритских текстов, были три дочери: Пидраи, Таллаи и Арсаи. Они являются соответ-

* В древности все культурные народы пили только разбавленное вино. Неразбавленное пили только «варвары». — *Прим. пер.*

ственно богинями природы: Пидраи символизирует свет, Таллаи — росу и дождь, Арсаи — землю. Некоторые исследователи полагают, что они были не дочерьми, а супругами Баала. Тексты именуют их *банат* Баала; это слово первоначально означает «дочери», а его вторичное значение — «девушки». Поскольку триада дочерей Баала повторяется в триаде дочерей Аллаха у доисламских арабов⁷, мы имеем подтверждение того, что три богини являются именно дочерьми Баала. Это, впрочем, не отвергает и предположения, что они были также и его супругами, ибо многозначность взаимоотношений в древнем пантеоне может быть весьма далека от семейных схем человеческого общества*.

Вторая колонка текста начинается с упоминания о запахе дичи вокруг двойных дверей дома Анат. Это вполне уместно, поскольку Анат — богиня охоты и битвы. Неожиданно она сталкивается с войском:

И вот Анат сражается яростно,
Убивает сыновей двух городов,
Сражает людей морского берега,
Уничтожает людей на восходе.

Упоминание людей запада (морского берега) и востока (восхода) представляет собой обычное идиоматическое выражение, именуемое «меризм», т. е. соединение антонимов для обозначения всего целиком (подобно выражению «они явились от мала до велика», что означает «явились все»). Следовательно, об Анат говорится, что она убивает «всех». Сцена, свидетелями которой нам предстоит стать, является параллелью к египетской (скорее, чем к месопотамской) истории о том, как человечество было почти уничтожено. Жители Месопотамии (а вслед за ними и древние евреи) представляли себе едва не совершившееся истребление человечества богами в виде потопа. У египтян же имелся миф о жестокой богине Сохмет, которая впала в неистовство и истребила бы весь человеческий род, если бы не была остановлена до того, как стало бы уже слишком поздно. Угаритская мифология сводит нас с вариантом этой легенды, повествуя о том, как яростная Анат убивала

* Дочери и сестры богов нередко являются их супругами в самых различных мифологиях. Подобные браки отражают именно «семейные схемы», но только очень древнего, доисторического общества. — *Прим. пер.*

людей и ликовала, видя, как летают в воздухе их отрубленные головы и руки:

Под нею, как коршуны, (летали) головы,
Над нею, как саранча, (летали) руки.

Здесь вновь следует отметить меризм: «под» и «над» означают «повсюду» вокруг нее. На древнем Ближнем Востоке существовал обычай отрезать у убитых в бою врагов головы и руки — для счета и для похвалы*. Параллелью к нашему тексту является сирийская цилиндрическая печать Амарнского периода, на которой изображены победоносная богиня и летающие в воздухе отрубленные головы и руки.

Сохмет удалось остановить, залив местность пивом, окрашенным с помощью охры в кроваво-красный цвет. Приняв подкрашенное пиво за кровь, кровожадная Сохмет напивается допьяна и засыпает. Отчасти таким же образом изображается и Анат, бредущая в крови своих жертв:

Она погружается по колено в кровь героев,
По шею — в запекшуюся кровь войска.

Анат продолжает сражаться с помощью палицы и лука до тех пор, пока не достигает своего дворца. В этом месте рассказа мы встречаемся с типичным приемом древней литературы. Оказывается, что вся битва была лишь первой схваткой. В дальнейшем разыграется новая сцена, параллельная первой, и здесь наступит кульминация, т. е. окончательная победа. Поэтому наш текст отмечает, что в этой первой схватке «она не насытилась». И Анат возобновляет битву, применяя новую тактику:

Она сражается яростно,
Бьется с сынами двух городов,
Мечет в воинов стулья,
Мечет столы на армии,
Скамейки для ног — на войска.

Подобная тактика «кабацкой драки», в особенности бросания мебели, хорошо известна по бою Одиссея с женихами в залах его дворца на Итаке. Пятый стих 23-го Псалма «Ты

* На ассирийских рельефах изображена процедура подсчета отрубленных голов специальными канцелярскими чиновниками.— *Прим. пер.*

готовишь мне стол перед лицом врагов моих» означает, возможно, что бог снабжает своего избранника «оружием»*.

Эта новая тактика во второй схватке приносит Анат победу, и богиня в восторге от учиненного ею избиения:

Много бьется она и смотрит,
Убивает и глядит.
Печень Анат раздулась от смеха,
Ее сердце исполнено радости,
Ибо победа — в руке Анат,
Ибо она по колено — в крови воинов,
По шею — в запекшейся крови войска.
Покуда она не насытилась,
Бьется она в доме,
Сражается между столов.

Сходство с «Одиссеей» здесь многообразно. Анат изображена вернувшейся с охоты и пытающейся войти в свой дом, захваченный пришельцами. Ее первая битва, происходившая вне дома, не кончается полным освобождением ее жилища. Но вторая битва, завершившаяся в доме, приводит к тому, что дворец снова в ее власти. И ее тактика, и убийство захватчиков соответствуют деяниям Одиссея в его дворце. После победы Анат прежде всего

Омывает руки в крови воинов,
Свои пальцы — в запекшейся крови войска.

Но радости мира приходят на смену ужасам войны:

Она добывает воду и омывает:
Росу небес,
Тук земли,
Дождь Ездящего на облаке.

Все мифы, которые мы обсуждаем, приводят нас к теме природы, функционирующей непрерывно и благосклонно ради плодородия человечества. Формула «роса небес и тук земли» повторяется в благословении Исаака**. «Ездящий на обла-

* В русском (синодальном) переводе Библии соответствует Псалму 22, но переведено иначе: «Ты приготовил мне трапезу в виду врагов моих». Такой перевод правильнее, и, следовательно, предположение С. Гордона безосновательно. — *Прим. пер.*

** См. Быт., 27, 28. — *Прим. пер.*

ке» — эпитет Баала в угаритских текстах, но также и эпитет Яхве в пятом стихе 68-го Псалма *.

Деяния Анат обеспечивают соответствующее функционирование природы:

Росы, которую изливает небо,
Дождя, который изливают звезды.

Текст сообщает далее также и об изобилии дичи.

Затем Баал посылает к Анат своих вестников, предлагая ей оставить битвы и установить мир и обещая открыть ей тайны природы, если она придет в его горную обитель:

Послание Алийян Баала,
Слово могучего Алийя:

«
(Зарой) враждебность на поле битвы,
Посади в пыли мандрагоры,
Соверши мирные (жертвы) среди земли,
Дай успокоение сердцу полей.

.
Пусть побегут ко мне твои ноги,
Пусть поспешат ко мне твои голени,
Ибо есть у меня для тебя слово,
Изречение, чтобы тебе поведать:
Слово дерева и шепот камня,
Звук, идущий к земле с неба,
И от Бездны — к звездам.
Я разумею молнию, которой не знает небо,
Слово, которого не знают люди,
Не разумеют на земле толпы.
Приходи, тебе я его открою
Среди гор моих, гор бога Цафона,
В святилище, в горе моего наследья,
В Добром месте, на Холме власти».

Когда Анат видит приближающихся вестников, ее охватывает страх при мысли, что с Баалом приключилось что-нибудь недоброе. Прежде чем они успевают изложить свою радостную весть, Анат

* В синодальном переводе — Псалом 67; переведено: «Шествующий на небесах». В оригинале это место плохо понятно. Возможно несколько различных его истолкований; «Ездящий на облаке» — лишь одно из них.— *Прим. пер.*

Голос возвысила и вопрошает:
«Зачем Гупан и Угар явились,
Что за враг поднялся против Баала,
Какой супостат — на Ездящего на облаках?»

Затем Анат перечисляет свои прежние победы над врагами Баала. Эти битвы символизируют торжество сил добра (или жизни) над силами зла (или смерти).

«Не сгубила ль я Ямма, любимца Эла,
Не уничтожила ли бога-Реку? *
Не поразила ли я Дракона,
Не победила ли гибкого Змея,
Могучее чудище с семью головами?
Я сгубила Мота, любимца богов земли
.
.
.
Я разрушила дом Эл-Зебуба,
Я сразилась и отняла золотую добычу
У тех, кто изгнал Баала с высот Цафона...»

Морские боги постоянно фигурируют среди главных врагов Баала, владыки земли и плодородия. Дракон (*таннин*) хорошо известен по Ветхому завету. «Гибкий Змей» есть не что иное, как Левиафан, и именно так он назван в других угаритских текстах, которые мы теперь рассмотрим. Его семь голов дают нам число голов, которые сокрушил бог согласно Псалму 74, 14 ** («Ты сокрушил головы Левиафана»). В «Откровении Иоанна» (12, 3 сл.) семиглавое чудовище зла, возникающее из моря, есть отзвук древнего мифа о Левиафане и символизирует зло, которое богу предстоит победить. Еще позднее, в арамейских надписях на магических чапах (около 500 г. н. э. в Вавилонии), маги напоминают о прежней победе бога над Левиафаном, дабы изгнать силы зла из жилищ их клиентов⁸. Все это имеет отношение к Новому завету и к различным формам иудаистического дуализма (особенно в Кумранских свитках⁹), где силы добра (или божественный свет) выступают

* Как уже известно читателю, в другом мифе победителем Ям-ма выступает Баал. Такие противоречия весьма обычны для древних мифологий. Не исключено также, что существовал не дошедший до нас вариант мифа, в котором Анат выступает помощницей Баала в его битве с Яммом, сопровождаемым морскими чудовищами. — *Прим. пер.*

** В синодальном переводе Библии — Псалом 73. — *Прим. пер.*

против сил зла (или сатанинской тьмы). Обычно все это приписывается заимствованиям из зороастризма. Но, как мы теперь видим, миф о битве между силами добра и зла глубоко укоренился в Ханаане с доеврейских времен. Миф об этом конфликте был воспринят евреями вместе с языком, литературой и преданиями Ханаана с самого начала еврейской истории Ханаана. Нам известен также параллельный (и родственный) греческий миф о семи- или девятиглавой Гидре, убитой Гераклом. Самым ранним свидетельством об этом мифе является цилиндрическая печать из Месопотамии III тысячелетия до н. э. (времен династии Аккада), на которой изображен герой, побеждающий семиглавое чудовище¹⁰. В соответствии с этим все имеющиеся данные указывают на проникновение дуалистического мифа из семитского круга в иранский, а не наоборот*. Вполне возможно, что обратное иранское влияние могло усилить уже существовавшие в семитском мире дуалистические тенденции, начиная с ахеменидского завоевания и далее в римские времена. Но это совсем другое дело, нежели приписывать происхождение христианских дуалистических тенденций нееврейским источникам.

Мот («смерть») — главный противник Баала. Он довольно часто появляется в еврейской поэзии, и его культ отражен в раннем еврейском имени Аз-мавет¹¹ («Мот силен»). Умиротворение сил зла, равно как и поклонение силам добра, свойственно многим религиям (ср. культы бога смерти Нергала в Месопотамии и злого Сэта в Египте).

Эл-Зебуб, как мы отмечали выше, является злым божеством. Он возникает вновь как Баал-Зебуб¹², князь демонов, в Новом завете¹³.

Золото, охраняемое драконами в горах, представляет собой распространенный мотив индоевропейского эпоса.

Анат заканчивает свое обращение к Гупану и Угару, завершая свой рассказ о победах над врагами Баала, которые некогда

Прогнали его с трона царственности,
С возвышения, с трона его владычества...

и она вопрошает:

* Мотив змеборства, как и мотив борьбы света с тьмой, широко распространен в мифологии самых различных народов и не обязательно объясняется заимствованиями. — *Прим. пер.*

«Какой враг восстал на Баала,
Какой супостат — на Ездящего на облаках?»

Посланцы рассеивают ее опасения:

«Никакой враг не восстал на Баала,
Никакой супостат — на Ездящего на облаках».

Затем они передают послание и приглашение, повторяя те самые слова, которые были вложены в их уста Баалом.

Тайна, которую Баал обещает открыть Анат,— это слово природы. Описывающий его отрывок — один из наиболее изящных в угаритской поэзии, превосходящий формулировки этой же идеи в Библии: «Небеса возвещают славу бога, и твердь повествует о делах рук его. День возглашает слово дня, и ночь передает знание ночи. Нет ни восклицания, ни слова, чей звук не услышан*. По всей земле проходит их звук, до края вселенной — их слова».

В Ханаане, будь то в Угарите, будь то в Израиле, поэты слышали голос природы; небо и земля говорили с ними, открывая возвышенные тайны богов и мироздания. Для этих поэтов природа была одушевленной, а ее отдельные составные части беседовали друг с другом на языке, понятном для посвященного.

Анат принимает приглашение и, вместо того чтобы терять время, посылая вестников взад и вперед, решает помчаться впереди Гупана и Угара.

Она обращает свой лик к Баалу,
К высотам Цафона,
Через тысячи мер земли,
Воистину через мириады.

Эта формула выражает скорость, с которой передвигаются боги.

По прибытии Анат Баал угощает ее жареным быком и упитанным теленком. Она набирает воды и умывается

Росою небес, земным туком,
Росой, что небеса изливают,
Дождем, что изливают звезды...

* Перевод библейского текста, данный С. Гордоном (в русском переводе Библии — Псалом 18, 2—5), не совсем точен, как и синодальный перевод. Правильнее: «Без речи и без слов, не слышно голоса их». — *Прим. пер.*

и вследствие ее веселья умножается количество дичи, ибо Анат — Владычица плодородия и охоты.

Баал посылал свое приглашение не без задней мысли. В обмен на свою тайну, он желает, чтобы Анат помогла ему обзавестись дворцом. Тактика Баала состоит в том, чтобы убедить Анат попросить богиню Аперу обратиться с просьбой к главе пантеона Элу. Необходимо получить от Эла разрешение Котари-Хасису построить дворец для Баала. Баал был единственным значительным божеством, не имеющим собственного дворца. Его новообретенная царская власть требовала, чтобы он им владел. Просьба Баала включала в себя заявление, что почти все боги владеют дворцами:

«Есть обиталище Эла, жилище его сыновей,
Обитель Аперы, Владычицы моря,
Обитель Пидраи, Девы света,
Жилище Таллаи, Девы дождя,
Обитель Арсаи, Девы...
Обитель славных невест».

Анат уверяет Баала, что она, если будет необходимо, принудит Эла дать разрешение, прибегнув к прямой угрозе силой.

И дева Анат объявила:
«Бык *, мой отец, согласится,
Ради меня и ради себя согласится,
Ибо я швырну его, как овцу, на землю,
Пропитаю кровью его седые волосы,
Запекшейся кровью — его бороду,
Если не даст он Баалу дом, как у богов,
Двор, как у сынов Аперы».

Затем Анат отправляется в обитель Эла, где начинаются две космические реки, источники Двух Бездн. Здесь она угрожает своему престарелому родителю физическим насилием. Напуганный своей грубой дочерью, Эл прячется в самой дальней, восьмой, комнате:

Эл отвечает из семи комнат,
Из восьми помещений:
«О дочь моя, знаю, что ты необузданна,

* Эпитет бога Эла.— *Прим. пер.*

Ибо нет средь богинь сдержанности.
Чего ты хочешь, о Дева Анат?»

Теперь, когда Эл запуган и готов дать ей все, чего она пожелает, Анат может позволить себе быть почтительной дочерью и оставить свою грубую тактику:

И Дева Анат отвечает:
«Твое слово, о Эл, премудро,
Твоя мудрость — вечна,
Твое слово — счастливая участь.
Наш царь — Алийян Баал,
Наш судья, и нет его выше».

Обращение Анат было тщательно продумано. Ашера и ее потомство были уже здесь, чтобы присоединить свой голоса к голосу Анат и добиться от Эла разрешения на постройку дворца для Баала:

Восклицают Ашера и ее сыновья,
Богиня и вкупе весь ее род:
«У Баала нет ни дома, как у богов,
Ни двора, как у сынов Ашеры».

Они громогласно напоминают Элу, что почти у каждого бога, кроме Баала, который ныне является царем, есть дворец. У Эла не остается иного выбора, кроме согласия на постройку.

Посланцы Ашеры, Святой и Благословенный, отправляются на гору Кафтор, где находится мастерская Котар-и-Хасиса. Им надлежит передать приказ Эла о сооружении дворца.

Рассказ продолжается в тексте 51. Подобно тому как Гефест, когда Фетида пришла к нему просить доспехи для Ахилла, был занят своей работой, так же и Котар-и-Хасис описан за работой, создающим в своей мастерской прекрасные вещи:

Подошел умелец к кузнечным мехам,
В руках у Хасиса их рычаги.
Он льет серебро,
Отливает золото,
Серебро он льет тысячами (сиклей*),
Золото льет мириадами.

* Сикль — мера веса и денежная единица, равная 8—9 г.— *Прим. пер.*

Далее текст перечисляет великолепные произведения, которые он создает: стол, скамеечку для ног, туфли, чашу и т. д. — все достойное богов.

Сооружение мифического дома Баала — предтеча постройки исторического первого храма Яхве в Иерусалиме. Оба рассказа органически связаны между собой общими предпосылками и отношениями. В обоих случаях интересы божества достигли предела, когда его достоинство не позволяет ему более обходиться без собственного дома. Библия повествует, что не подобало уже более, чтобы царь Израиля обитал в кедровом дворце, в то время как бог все еще живет в шатре (в «скинии»). Времена изменились; Израиль вступил в Палестину; с увеличением его роли среди других народов возросли и культовые потребности его бога. Мы видели, как возведение Баала в сан царя потребовало постройки дворца для него. Библейский и угаритский рассказы о строительных материалах (ливанские кедры, покрытые металлом) также связывают между собой мифический дом Баала и исторический дом Яхве.

Окончательное разрешение послано Баалу через посредство Анат. Оно включает в себя совет пригласить некие творения (их сущность пока еще не понятна, ибо мы не можем перевести их имена), и тогда сама природа будет снабжать его строительными материалами. Радостная Анат несется через пространство к высотам Цафона, чтобы поведать Баалу добрые вести:

Знай, о Баал!
Принесла я известье.
Дом построят тебе, как твоим братьям,
Да, и двор, как твоей родне.
Пригласи в свой дом [....]
Во дворец пригласи [....]
Чтоб горы тебе серебро приносили,
Холмы — наилучшее золото,
И дом построй из серебра и золота,
Дом из лазуритового камня.

Комбинация из серебра, золота и лазурита (ляпис-лазури) известна также из египетских и шумерских мифологических текстов. Это — отражение действительно существовавшего ис-

куства, прославившегося цветовой гаммой, образованной этими тремя материалами. Теперь Баал призывает божественного строителя.

Когда Котар-и-Хасис явился,
Он перед ним быка поставил,
Жирного тельца перед ним поставил,
Трон был воздвигнут, чтоб мог сидеть он
По правую руку Алийян Баала,
Пока не наестся и не напьется.

Напоив и накормив гостя, Баал переходит к делу и просит Котар-и-Хасиса быстро построить ему дворец

«посредине высот Цафона.
Сотни мер земли пусть дом занимает,
Дворец пусть займет десятки тысяч».

Но между Баалом и Котар-и-Хасисом возникло крупное разногласие по вопросу о том, должен ли дворец иметь окно. Входил в моду новый тип строения — «дом с окнами» (называвшийся в Вавилонии *бит-хилани* *). Божественный архитектор рекомендовал этот новый тип дома с окном, однако Баал упорно возражал против окон. В конце концов архитектор взял верх, и в результате враг Баала Мот пробрался в его дворец через окно. Вторжение Мота (т. е. смерти) через окно — тема, нашедшая отражение в книге Иеремии 9, 20. Диалог между Баалом и Котаром звучал так:

И объявил Котар-и-Хасис:
«Слушай, о Алийян Баал,
Внимай, о Ездящий на облаках!
Не сделать ли мне окно в твоём доме,
Окно в стене твоего дворца?»
И Алийян Баал ответил:
«Не делай окна в моем доме,
Окна в стене моего дворца!»
И ответил Котар-и-Хасис:
«Ты согласишься, Баал, с моим словом».

* В действительности *бит-хилани* — это дом с портиком, поддерживаемым колоннами. Этот тип строения, заимствованный у хеттов, был моден не в Вавилонии, а в Ассирии, и притом гораздо позже.— *Прим. пер.*

Затем Котар повторил свой совет, но Баал не пожелал уступить и добавил, что у него есть три девушки (Пидраи, Таллаи и Арсаи); вероятно, он не хотел, чтобы посторонние могли видеть их через окно.

Дворец был сооружен из величавых деревьев Ливана и отборных кедров Антиливана. Затем он в течение недели подвергался воздействию могучего пламени (которое следует сопоставить с «пламенем Гефеста»), после чего дворец оказался изукрашенным золотом и серебром. Здесь, возможно, отражен процесс плавки и нанесения драгоценного металла для покрытия дерева и кирпича, создававшего иллюзию, будто дом построен из цельного золота и серебра*. Когда этот процесс был завершен,

Возрадовался Алийян Баал:
«Свой дом я построил из серебра,
Да, воздвиг себе золотой дворец».

Затем Баал устроил в честь этого события большой пир, заколов быков, овец и коз, сосунков и годовалых телят, чтобы услаждать своих гостей.

Родичей в свой дом пригласил он,
Во дворец пригласил своих близких,
Позвал семьдесят сыновей Аперы.

Он пригласил также и особые божества, олицетворения животных и предметов. Некоторые из них имеют параллели в других литературах Восточного Средиземноморья. Гомер повествует об одушевленных треножниках, которые самостоятельно входили и выходили во время божественных пиров. Здесь имеется явное сходство с приводимым ниже отрывком. В хеттских ритуальных текстах фигурируют одушевленные троны, совсем как в этом тексте:

(Баал) дал богам-баранам испытать вина,
Дал богиням-овцам испытать вина.
Он дал богам-быкам испытать вина,
Дал богиням-коровам испытать вина.
Он дал богам-стульям испытать вина,
Дал богиням-тронам испытать вина.

* Такой способ нанесения позолоты практически, разумеется, невозможен.— *Прим. пер.*

Он дал богам-сосудам испить вина,
Дал богиням-кувшинам испить вина.

Здесь следует обратить внимание на то, что каждая категория выступает в виде пары, мужчины и женщины, придавая таким образом поэтическую форму тому, что иначе было бы лишь прозаическим перечнем. Текст добавляет, что пир продолжался,

Пока не наелись, не напились боги
И пара, сосавшая грудь, насытилась.

«Пара» — это два обожествленных царя. Как и цари в поэмах Гомера, цари Угарита были наделены божественностью. Заметим, что в Угарите, примерно так же как и в Спарте, существовала диархия*. Этот политический институт является, возможно, наследием общего эгейского прошлого. На резной панели царской кровати из Угарита изображены два правителя или царя, сосущие груди богини и вкушающие, тем самым, молоко, которое наделяет их божественностью¹⁴. Поэтому цари Угарита имели свое место в пантеоне. Пребывание царя как в кругу богов, так и в кругу людей — неотъемлемая часть эпоса (ср. поэмы Гомера, Эпос о Гильгамеше и сказания о патриархах в Книге Бытия).

После пира Баал отправился в поход и захватил девяносто городов. Эта победа внушила ему такую самоуверенность, что он счел безопасным устроить в своем дворце окно.

И возгласил Алийян Баал:

«Я устрою (его), Котар, сын Ямма,
О Котар, сын Собрания.
Да будет проделано окно в доме.
Отверстие в стене дворца».

Так Баал согласился последовать совету Котара.

Котар-и-Хасис засмеялся,
Он возвысил голос и воскликнул:
«Не я ль тебе сказал, Алийян Баал,
Что ты согласишься с моим словом?!»
Он проделал окно в доме,
Отверстие в стене дворца.

* Существование в Угарите «диархии», равно как и обожествления царей, источниками не подтверждается.— *Прим. пер.*

Все это связано с функциями Баала как бога бури, ибо за этим эпизодом следуют ливень и гроза. Возможно, здесь есть некая связь с небесными «окнами», упоминаемыми в Книге Бытия (7, 11) в качестве источника дождей.

После этого, казалось бы, радостного события появляются предвестники ожидающих Баала несчастий. Его враги захватывают лес и склоны горы, а его главный враг Мот решается отнять у него царскую власть, говоря:

«Только я один буду править богами,
Повелевать людьми и богами,
Властвовать над множествами на земле».

Баал вынужден вступить в переговоры с Мотом в Подземном царстве, но советует своим посланцам Гупану и Угару остерегаться, чтобы Мот не проглотил их живьем:

«К богу Моту близко не подходите,
Ибо он уподобит вас ягненку в своем рту,
Да, козленку в своей глотке».

Переговоры завершаются встречей Баала и Мота в Подземном царстве, как мы читаем в тексте 67. Приказ Баалу предстать перед Мотом связан с победой Баала над семиглавым Левиафаном. Вероятно, Мот ощущал симпатию к силам зла, ибо он и сам, в конце концов, был разрушительной силой, подобно им. Получив приказ, Баал пугается, и в результате вся природа становится бесплодной.

Алийян Баал его испугался,
Ездящий на облаках его устранился.
Слово отправлено к богу Моту,
Доложено Герою, любимцу Эла:
«Послание Алийян Баала,
Ответное слово Могучего Воина:
„Привет, о бог Мот!
Я твой раб, твой раб навеки“».
Два посланца в путь поспешили,
Не присев ни разу.
Они лик обратили к богу Моту,
В его городе Хамраи.
Вот трон, на коем он восседает,—
Его наследственное владенье.

Двое возвысили голос и вскричали:
«Послание Алийян Баала,
Ответное слово Могучего Воина:
„Привет, о бог Мот!
Я твой раб, твой раб навеки“».
Божественность Мота возвеселилась.

Капитуляция Баала означала его сошествие к Моту в Подземное царство и смерть. Но прежде чем сделать это, Баал соединился с телкой, которая родила ему быкоподобного сына. Затем мы видим Баала упавшим на землю замертво. Когда два вестника приносят печальную новость главе пантеона (Элу, или Латпану*),

Тогда Латпан, бог милосердия,
Спускается со своего трона,
Садится на скамейку для ног,
А со скамейки садится на землю.
Пепел скорби он сыплет себе на голову,
Да, пыль бедствия — себе на макушку.

Эл также надевает особые траурные одежды и подвергает себя истязаниям, скорбно блуждая по горам и лесам. Блуждает в скорби и богиня Анат, пока не набредает на труп Баала, лежащий на земле. При помощи богини солнца Шапш Анат забирает тело на высоты Цафона для погребения, сопровождая многочисленными жертвоприношениями.

Затем Анат отправляется в жилище Эла и Ашеры, где (согласно тексту 49)

Она возвышает голос и кричит:
«Пусть радуются Ашера и ее сыновья,
Да, богиня и потомство ее,
Ибо умер Алийян Баал,
Погиб Правитель, Владыка земли».

Следует отметить, что перед нами — космическая, а не локальная мифология. Баал здесь — Владыка всей земли, а не Баал Угарита, Библоса, Тира или Сидона**; Эл и Ашера —

* Латпан — эпитет Эла, означающий «благой», «всемиловитый». — *Прим. пер.*

** Баал — букв. «владыка», «хозяин». — *Прим. пер.*

главные бог и богиня всего пантеона; Баал и Анат — универсальные боги плодородия и т. д.

Весть о том, что Баал умер, означала, что вместо него царем должен быть назначен другой бог. Эл и Ашера в конце концов решают, что стать царем и заменить Баала должен их сын Аттар Ужасный:

Вслед за этим Аттар Ужасный
Восходит на высоты Цафона,
Да, садится на трон Алийян Баала.
Его ноги не достигают до подножки,
Голова его не достигает верха.
Потому говорит Аттар Ужасный:
«Не могу я быть царем на высотах Цафона».
Аттар Ужасный спускается вниз,
Спускается с трона Алийян Баала,
Чтоб стать царем всей великой земли.

Хотя Аттар и сделался царем земли, он не соответствовал величию Баалова царства на Цафоне из-за недостаточного роста.

Тем временем Анат лелеет мечту об отмщении убийце Баала. В конце концов она вопрошает Мота о своем брате Баале, и Мот признает свою вину, после чего

Она хватает бога Мота,
Мечом она его рассекает,
Веялом его развевает,
Пламенем его сожигает,
На жерновах его мелет,
Сеет его в поле.

Таким образом, Мот уничтожен, но посев его останков в землю связан некоторым образом с его будущим произрастанием. Возможно, тот факт, что Мот пожрал Баала, объясняет, каким образом тело Мота может функционировать в качестве семени, из которого произрастает жизнь.

Посев останков Мота является прелюдией к воскресению Баала. Сам Эл предвкушает радостный миг, но даже глава пантеона в получении информации зависит от снов. Когда Элу приснится сон о царящем в природе изобилии, он поймет, что Баал вернулся к жизни:

Во сне Латпана, бога милосердия,
В видении Создателя всех созданий
Небеса дождем изливают масло,
Речные русла наполнились медом.
Латпан, бог милосердия, ликует,
Он ставит ноги на подножку трона,
Он улыбается и смеется,
Он возвышает голос и восклицает:
«Да воссяду я и отдохну,
Чтобы душа успокоилась в моей груди,
Ибо жив Алийян Баал,
Существует Правитель, Владыка земли».

Всевидящая богиня солнца Шапш отправлена на поиски Баала. Когда она обнаруживает его, он опять сражается с Мотом. Баал обрушился на Мота, опрокинул его на землю и на семь лет прогнал с трона его царства. И теперь, на седьмой год, Мот обвиняет Баала в том, что Баал подверг его семи годам уничтожения. Судя по словам Мота, он, вероятно, имеет в виду то, что сделала с ним Анаг, мстя за Баала:

«Из-за тебя, о Баал, я подвергся стыду,
Из-за тебя я был изрублен мечом,
Из-за тебя я был сжигаем огнем,
Из-за тебя я был размолот на жерновах
[.....]»

Вскоре Мот и Баал опять сходятся в смертельном бою:

Они сплелись, как гишпопотамы,
Мот силен, и Баал силен.
Они бодаются, как быки,
Мот силен, и Баал силен.
Они кусают друг друга, как змеи,
Мот силен, и Баал силен.
Они лягаются, как жеребцы,
Мот падает, и Баал падает.

В то время, когда бой, таким образом, идет к ничьей, появляется Шапш и запугивает Мота угрозой наказания со стороны Эла:

«Слушай, о бог Мот!
Как ты можешь биться с Алийян Баалом?

Разве Бык, твой отец, тебя не услышит?
Не отнимет опоры твоего сиденья,
Не обрушит трон твоего владычества,
Не сломает жезл твоего правленья?»
Бог Мот этих слов испугался,
Устрашился Герой, любимец Эла.

Существуют и другие фрагменты цикла о Баале и Анат. Пока природа продолжает функционировать и пока происходят нарушения этого процесса, продолжается и конфликт между Баалом и Мотом. Целью культа всегда оставалось обеспечение победы Баала над Мотом, введение нового семилетнего цикла изобилия, дабы народ мог наслаждаться его радостями.

Как мы уже отмечали, культ плодородия шире культа Баала. Текст 77 относится к культу луны и повествует о браке бога Яриха (луна) и месопотамской лунной богини Никкаль (из шумерского Нингаль). Результатом этого брака должно быть плодородие, символизируемое ребенком, которого невеста родит жениху. Текст разделен писцом на две части. Первая часть представляет интерес главным образом для мужчин и посвящена ухаживанию жениха за невестой и уплате брачного выкупа, вторая часть — дамам и приданому невесты. Мы могли бы завершить наше исследование угаритской мифологии сватовством Яриха:

«Я уплачу брачный выкуп ее отцу:
Тысячу (сиклей) серебра,
Даже десять тысяч — золота.
Я пошлю украшенья из лазурита.
Ее поля превращу в виноградники,
Поле ее любви — в сады».

Великолепный выкуп, разумеется, превышает нормальную человеческую платежеспособность, но сам термин *махр* (брачный выкуп) взят из реальной жизни. Более того, обещание Яриха сделать свою жену плодородной отражает реальное отношение к браку, целью которого было человеческое плодородие. Муж уподоблялся земледельцу, возделывающему землю, дабы она принесла урожай. Женщине, чтобы быть плодородной, нужны были семена и возделывание. Поэтому наш текст представляет собой «священный брак»: свадьбу богов, чье плодородие приносит земное изобилие человечеству.

Мифология Ханаана важна во многих отношениях. Глав-

ное ее значение состоит в том влиянии, которое она оказала на авторов Библии. И в тех случаях, когда Ветхий завет следует этой мифологии, и в тех случаях, когда он противодействует ей, ханаанейская мифология продолжает влиять на нас.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Последующие переводы были сделаны вновь с угаритских текстов в моем *Ugaritic Manual*, Rome, 1955. Некоторые новые мифологические фрагменты были позднее опубликованы в работе: Ch. Vîrolleau d. Palais royal d'Ugarit II. Paris, 1957.

2. *Ugaritic Manual*, с. 269—270 (§ 20. 766).

3. Исход 23:19; 34:26; Второзаконие 14:21.

4. Šahar («заря» или «утренняя звезда») также связана с дождями плодородия в книге Осии 6:3. Фабула текста 52, где бог оплодотворяет двух земных женщин, находит отзвук в книгах библейских пророков; ср. Езекииль 23 (особенно ст. 4) и Осия *passim* (например, 1:2, а затем 3:1). Осия связывает эту тему с сельскохозяйственным плодородием, ибо, в зависимости от отношения женщин к нему, бог либо дает, либо отнимает пищу и питье (Осия 2:10—11).

5. Эти числа употреблены не столь произвольно, как кажется на первый взгляд, ибо, хотя обычно в семилетнем цикле не бывает восьмого года, дважды в столетие дело обстоит иначе. Каждый юбилей (существовали пятидесятилетние «юбилейные» циклы.— *Прим. пер.*) заканчивается семилетним циклом, седьмой год которого (т. е. сорок девятый год юбилейного цикла) требовал, чтобы земля оставалась непаханой. За этим годом следует далее другой, в котором земле снова надлежит оставаться непаханой (т. е. под залежью — простейший и древнейший агрономический прием для восстановления истощенной почвы.— *Прим. пер.*). Соответственно наихудший семилетний цикл — это бесплодный семилетний цикл, за седьмым годом которого следует бесплодный восьмой год. См.: Левит 25.

6. Представление о «Творческом слове» известно из первой главы Книги Бытия. Мир был сотворен не в процессе работы и без применения каких-либо материалов или орудий. Бог просто говорил: «Да будет то-то и то-то» — и соответствующий объект возникал.

7. О «дочерях Баала и Аллаха» см.: *Moslem World* XXXIII, № 1, 1943.

8. См.: «*Orientalia*», XXII, 1953, с. 243—244.

9. Основные идеи и библиографию Свитков я рассмотрел в своих работах: *Adventures in the Near East*. London, 1957, с. 132—43; *Selected Books on the Dead Sea Scrolls*.— «*Jewish Book Annual*», XVII, 1959—1960, с. 12—18. [Ср.: И. Д. Амусян. Рукописи Мертвого моря. М., 1960; М., 1961.— *Прим. пер.*]

10. См. мою работу: *The Living Past*. New York, 1941, Ch. VI, seal 4.

11. II Царств 23:31; I Паралипоменон 8:36; 9:42; 11:33; 12:3; 27:25.

12. О Вельзевуле см.: Матфей 12:24.

13. IV Царств 1:2, 3, 6, 16.

14. См.: «*Antiquity*», XXIX, 1955, с. 147—149, Pl. VII.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Aistleitner J. Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra. Budapest, 1959.
- De Langhe R. Глава в кн.: S. H. Hooke. Myth, Ritual and Kingship. Oxford, 1958.
- Driver G. R. Canaanite Myths and Legends. Edinburgh, 1956.
- Gaster T. H. Thespis. New York, 1950.
- Ginsberg H. L. Переводы угаритских литературных текстов в кн.: J. B. Pritchard. Ancient Near Eastern Texts, 2nd ed. Princeton, 1955.
- Gordon C. H. Ugaritic Literature. Rome, 1949.
- Gordon C. H. Ugaritic Manual. Rome, 1955.
- Gray J. The Legacy of Canaan. Leiden, 1957.
- Kapelrud A. S. Baal in the Ras Shamra Texts. Copenhagen, 1952.
- Pope M. H. El in the Ugaritic Texts. Leiden, 1955.
- Van Selms A. Marriage and Family Life in Ugaritic Literature. London, 1954.
- Virolleaud Ch. Многочисленные статьи в «Syria» с 1929 г. и книги, издающиеся в серии «Palais royal d'Ugarit» and «Ugaritica». [См. также переводы угаритских мифов в «Les religions du Proche-Orient asiatique». Paris, 1970.— Русских переводов угаритских мифов пока, к сожалению, нет.— *Прим. пер.*]

МИФОЛОГИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

В последние годы греческая мифология страдала от чрезмерной обширности и привычности. Для большинства людей в западном мире мифология есть греческая мифология — читаемая в детстве, изучаемая в школе и снящаяся, как говорят, пациентам некоторых психоаналитиков по ночам. Не удивительно, что она стала упрощенной и засахаренной и, что, пожалуй, хуже всего, воспринимаемой как нечто само собой разумеющееся. Из-за этого интерпретаторы, обращающиеся к непосвященным, превратились в искателей тайных систем и скрытого смысла в мифах, использующих свои знания для создания неприступных замков мифологической фантазии. И однако же верно, что в значительной части интерес к древнему миру и к мифологии вообще берет, вероятно, свое начало в раннем знакомстве с греческой мифологией. К сожалению, оно часто бывает знакомством с такой формой мифа, которая никогда не существовала за пределами учебников, как древних, так и новых, а именно упорядоченной и объединенной системой, под которую подгоняется неподатливый материал живого мифа.

Чтобы воздать должное греческой мифологии, мы должны рассматривать ее в тех формах, в каких она была известна и использовалась греками, т. е. в их поэмах, зрелищах и произведениях изобразительного искусства. В то же время мы должны рассматривать ее в постоянно изменяющемся социальном и историческом контексте греческого мира. Наше понимание мифологии возрастает вместе с пониманием истории и культуры народа, которому она принадлежит, и его контактов с окружающими культурами. В отношении греков это особенно справедливо для тех творческих столетий от Микенского до Ар-

хаического периода, в течение которых греки получали и усваивали импульсы от соседних народов и приспособливали их к своему собственному опыту и произведениям своей собственной творческой фантазии в сказаниях, продолжавших давать стимул для дальнейшего творчества.

Более основательное знание других мифологий, такое, какое можно найти в других очерках настоящего тома, не только углубляет наше понимание мифа вообще, но и позволяет выявить характерные качества греческой мифологии. В прошлом попытки сделать это приводили лишь к самодовольному заключению, что греческая мифология была более гуманной, одухотворенной и рациональной, чем другие.

Если греки и в самом деле не давали слишком большого простора самым фантастическим темам народной сказки, то этому должно быть дано иное объяснение, нежели врожденный рационализм. Самым ранним и самым большим собранием мифов, известным грекам исторического периода, были гомеровские поэмы, основной темой которых были деяния и страдания смертного человека. В нашем очерке греческой мифологии мы сначала рассмотрим доисторические предпосылки греческой культуры, а затем уделим основное внимание этим поэмам, оказавшим столь большое влияние на греческую мысль и искусство более позднего времени. Мы увидим отличия в послегомеровских преданиях о людях, особенно возрастание роли народной сказки, и опишем некоторые наиболее важные группы преданий. Наконец, мы обратимся к богам и преданиям о них, уделив особое внимание поколениям богов в «Теогонии» Гесиода и в поэмах Гомера и их связи с восточными мифами. Читателю будет полезно обратиться к краткой хронологической таблице и к перечню важнейших богов в конце этого очерка.

Необходимо сказать несколько слов о том, что понимается здесь под термином «мифология». Обычно мы включаем сюда персонажей, взаимосвязи между персонажами и предания о персонажах; все это в той или иной степени обнаруживается в народных верованиях, в культе и в искусстве (в самом широком смысле этого слова). Персонажами греческой мифологии являются как боги, так и люди, или, более специфически, «герои», великие люди прошлого, образовавшие посредствующую категорию между обычным человеком наших дней и собственно божеством. Общее представление об этих персонажах — кое-что об их характерах, локальных связях или сфере влияния — и простейшие взаимоотношения между ними со-

ставляют нередко все, что необходимо для народных верований. Для культа в Греции нужно было больше, но все еще немногое: взаимоотношения и несколько преданий. Но сами эти предания принадлежат в действительности искусству, поэтическому и изобразительному. Искусство же было, в общем, независимо от культа и не стеснено верованиями, и в то же время оно черпало из культа и верований своих персонажей и некоторые их взаимоотношения. Все это: персонажи, взаимоотношения, предания — находилось под огромным воздействием упорного партикуляризма мелких и яростно отстаивавших свою независимость общин, составлявших классическую Грецию. В мифологии их общие владения были в значительной степени результатом распространения искусства, по крайней мере с начала Архаического периода. Искусство стремилось упорядочить местные предания и даже культ. В свою очередь, местные предания постоянно искали свое место в составе общегреческого искусства. Но Греция как целое никогда не имела официальной зафиксированной или «правильной» мифологии или, в равной степени, религии. Здесь мы займемся главным образом преданиями, а следовательно, и искусством, но ясно, что мы должны будем постоянно обращаться к верованию и культу.

ПРОЛОГ

Греки, подобно хеттам, иранцам и индийцам* на востоке и итальянцам, кельтам и германцам на западе, говорили на одном из языков индоевропейской семьи. Лишь очень немногое из религиозных и мифологических идей, существовавших во времена до дифференциации этих языков, может быть обнаружено даже у самых ранних греков (по меньшей мере на тысячу лет позже). Причина заключается частично в том, что греки, подобно другим индоевропейским народам, двинувшимся на восток, вступили в районы, где уже утвердились более развитые общества, и многому у них научились; частично же в том, что религиозные и мифологические представления первоначаль-

* Автор имеет в виду так называемые индоарийские племена, пришедшие в Индию во II тысячелетии до н. э. Коренное население Индии говорило на неиндоевропейском (вероятнее всего, дравидийском) языке. — *Прим. пер.*

чальных индоевропейцев были, видимо, относительно простыми. Тем не менее величайший религиозный образ — индоевропейское наследие. Это — Зевс, индийский Дьяус Питар, латинский Юпитер, бог небесных явлений, описываемый как «отец». Для греков он, кажется, всегда был верховным богом, и в некоторых контекстах он просто «бог» — божество вообще. В греческой религиозной мысли существовала постоянная тенденция употреблять слова «бог», «боги» или имя определенного бога, особенно Зевса, как эквивалентные понятия. Выбор конкретного слова зависел от контекста. Если такова была ранняя и основная тенденция, не приходится удивляться скудости или полному отсутствию мифологии, связанной с подобной концепцией божественного: здесь нет ни действующих лиц, ни отношений, нет сказаний, которые могли бы быть рассказаны. Земля (Гея), Заря (Эос), Солнце (Гелиос) и Луна (Селена) — вот немногие греческие боги, чьи имена собственные являются в греческом языке также и именами нарицательными или по крайней мере признаны таковыми у греков и у нас. Не исключена возможность, что некоторая неопределенная божественность связывалась с ними еще с индоевропейских времен. Эта неопределенность сохранилась и в дальнейшем, и лишь Земля (Гея), чье имя не имеет определенной индоевропейской этимологии, пользовалась значительным почитанием. «Сыновья Зевса», двое Диоскуров, тоже имеют понятный титул и могут быть сопоставлены с близнецами Ашвинами в индийской мифологии. Когда мы впервые встречаемся с Диоскурами, они занимают свое место в героической легенде, имеют предполагаемого смертного отца и отдельные имена — Кастор и Полидевк. Очаг (Гестия) тоже должен относиться к этой группе божеств. Это, должно быть, очень древнее божество, ибо очаг есть средоточие семейного культа, на его огне совершались семейные жертвоприношения. Гестия и в самом деле очень почиталась, но вряд ли обладала индивидуальностью, независимой от семейного очага, и потому мифология ее игнорировала. Короче говоря, в той же степени, в какой индоевропейское наследие, при всей его неясности, важно для понимания греческой общественной структуры, ритуалов и теологии, верховенство Отца Зевса есть отправная точка для мифологии. Но само по себе это наследие не кажется сколько-нибудь продуктивным в области мифологии.

В какое-то время после 2000 г. до н. э. греки начали проникать в материковую Грецию и заселять эгейские берега Сре-

диземного моря. Почти обо всем, за исключением лишь материальной культуры так называемых элладских народов, покоренных греками, можно говорить лишь предположительно, хотя греки, несомненно, многое позаимствовали от них. Минойская культура на острове Крит оставалась независимой еще примерно пятьсот лет. Ее искусство и, вероятно, связанные с ним идеи оказывали глубокое влияние на греков в течение II тысячелетия до н. э. Боги и демоны, частично человекоподобные, а также люди и животные были объектами минойского искусства, но, какие персонажи и события представлены в этих сценах, мы сказать не можем: ни одна тема позднейшей мифологии не была опознана в них с достаточной уверенностью. Но Крит оставил глубокий след в воображении греков. О царях Крита рассказывалось множество красочных и довольно мрачных историй. Зевс в образе быка приплыл на Крит, неся на своей спине Европу, дочь царя финикийского города Тира. Здесь Европа стала его невестой и родила ему Миноса (весьма возможно, это имя — династический титул критских царей). Бык, столь популярный в критском изобразительном искусстве, появляется вновь, когда жена царя, Пасифая, влюбляется в великолепного быка и рождает чудовище Минотавра, наполовину человека, наполовину быка. Дедал, «хитроумный художник» (имя нарицательное), сооружает Кносский лабиринт, чтобы держать в нем чудовище. У Гомера (гораздо раньше, чем в наших источниках для этих историй) говорится, что Дедал соорудил в Кноссе место для танцев царской дочери Ариадны. В более поздних источниках царская дочь помогает греческому герою Тесею убить Минотавра и выбраться из лабиринта вместе с остальными юношами и девушками — ежегодной данью Миносу от Афин. При этом Тезей воспользовался нитью, которую он разматывал, входя в лабиринт. Сам Дедал бежал от Миноса, сделав крылья из перьев и воска. Он и его сын Икар полетели в Сицилию, но Икара постигла судьба ученика чародея: он взлетел слишком высоко, слишком близко к солнцу; воск растаял, и Икар упал в море. Минос преследовал Дедала в Сицилии, но был убит местными жителями.

В этих рассказах мы видим то впечатление, которое произвела на греков блестящая, экзотическая жизнь минойских дворцов — связи с Востоком, вездесущий бык, демоны — спутники богов, лабиринт, взявший свое имя у священной двойной секиры («лабрис»), искусные ремесленники, юноши и девушки, выступающие как акробаты в опасных играх с быком, да-

легкие морские плавания критян. Однако нет оснований думать, что сами эти истории представляют критский миф, ибо большинство наших источников не является ранними, а сами истории включают в себя широко распространенные сказочные сюжеты, такие, как герой, убивающий чудовище с помощью царской дочери и получающий ее в жены, а также «культурный герой», «хитроумный художник».

Некоторые элементы, не типичные для обычных греческих стандартов и обнаруживаемые в ранних источниках, могут быть критскими: в гомеровской «Одиссее» царь Минос и его брат Радамант обитают среди мертвых в Елисейских полях, отправляя правосудие, как и при жизни. Сюда же, избегнув смерти, придет и герой Менелай, поскольку он был мужем дочери Зевса Елены. Эта единственная в своем роде привилегия не кажется незаслуженной, если учесть, в какую историю втянула его Елена. Мы не должны быть слишком строги к мертвой Елене, подверженной слабостям героине этой легенды, ибо, если судить по обычаям Спарты и Родоса, она лишь повторяла свой прототип — доисторическую богиню деревьев. Это растительное божество существует для того, чтобы быть похищенным и вновь найденным, точно так же, очевидно, как Елена в троянском цикле сказаний. У Гесиода о Зевсе говорится, что он родился в пещере на Крите, где отождествлялся с главным богом минойцев, который, видимо, периодически рождался и умирал. Говорится также, что могила Зевса находилась на Крите, но ни рождение, ни смерть не согласуются с обычными греческими представлениями о Зевсе. Все это — лишь обрывки сказаний; вероятно, и многое другое пришло к грекам от критян и догреческих элладских народов, но было ассимилировано греками столь основательно и пересказано столь поздно, что не поддается обнаружению. Ясно лишь, что творческий стимул, полученный от Крита, и сам его образ сохранялись в течение всей греческой истории.

Около 1500 г. до н. э. греки с материка захватили Кносс и стали править Критом. Начиная с 1400 г. до н. э., хотя дворец в Кноссе был разрушен, греческие владыки дворцов в Микенах, Пилосе и Фивах жили в обстановке роскоши и культуры, многие столетия не имевших себе равных в Эгееде. Они были современниками и, весьма возможно, корреспондентами хеттских царей; их корабли совершали торговые путешествия в Угарит на сирийском побережье и привозили в Египет, попеременно, то дары, то пайки грабителей. Микенский период

(приблизительно с 1600 до 1100 г. до н. э.), который обязан своим именем самой богатой области, бывшей по традиции резиденцией наиболее могущественных царей, был периодом формирования греческого мифа. Достаточно лишь заметить совпадение микенских областей с местом действия важнейших греческих мифов: Микены и Тиринф, незначительные в исторические времена, были родиной Агамемнона и Геракла; Фивы, сохранившие свое значение, имели микенский дворец со стенами, расписанными фресками; Троя, на другой стороне Эгейского моря, имела контакты с микенскими областями и была разрушена перед концом Микенского периода. Для самих мифов у нас нет более ранних свидетелей, чем Гомер (VIII в. до н. э.). Глиняные таблички, найденные во дворцах и около них, существовавшие примерно за пять веков до Гомера, не дали нам никаких литературных текстов, в отличие от табличек Шумера, Аккада, Хеттского царства и Ханаана. Частое появление в микенских табличках собственных имен, позднее сохранившихся только в мифологии, а здесь применяемых к обычным людям, показывает лишь, что эти имена тогда еще не были зафиксированы в сказаниях, к которым были привязаны позднее, ибо греки обычно избегали называть своих детей именами мифических героев. Другое дело — боги. Многие из богов Гомера и позднейшей Греции — например, Зевс, Гера, Посейдон, Афина, Артемида, Гермес — почитались уже тогда, будучи в большинстве своем заимствованы или развившись с тех пор, как греки отделились от других индоевропейцев. Но о взаимоотношениях богов и о сказаниях, повествующих о них, мы впервые узнаем от Гомера. Микенское искусство добавляет к этому мало. Если даже мифологические сцены и представлены в нем, они не могут быть уверенно отождествлены с известными нам сказаниями. Наиболее впечатляющая серия мифологических картин была обнаружена на больших вазах микенского Кипра, но содержание этих картин лежит, скорее, в области восточной мифологии, которая фактически не вошла в общий для всех греков комплекс преданий.

ГЕРОИ

Гомеровские поэмы происходят из дворцов микенских царей, хотя форма, в которой они дошли до нас, не может быть существенно более ранней, чем вторая половина VIII в. до н. э.

Благодаря своему метрическому строю, древним преданиям, лежащим в их основе, а также и сознательному архаизму в тех случаях, когда современные факты (например, география или применение металлов) очевидно противоречат древним преданиям, «Илиада» и «Одиссея» сохранили многое из языка, деталей быта и духа далекого прошлого. Только они одни уцелели из богатой традиции устной поэзии, чей ранний расцвет может частично объяснить отсутствие письменных литературных текстов в микенские времена. Размеры «Илиады» и «Одиссеи» (15 695 и 12 110 строк, лишь немногие из которых можно считать позднейшими добавлениями), их сложность и самое чудо их сохранения могут быть объяснены новым появлением письменности, на сей раз с востока. Это произошло после долгой изоляции во времена раннего железного века, последовавшего за падением микенских дворцов, но вместе с тем достаточно рано, чтобы можно было осуществить запись первоначально устных поэм до того, как прежние приемы и традиции были уничтожены изменением условий общественной жизни и самим распространением письма.

В обеих поэмах на переднем плане находится человек, играющий трудную и даже трагическую роль в мире, устройство которого можно уразуметь на основе чисто естественных и человеческих понятий. Мы увидим далее, что это — лишь часть предания, но сейчас давайте рассмотрим его человеческую сторону. В «Илиаде», действие которой происходит у стен Трои, Ахилл, будучи сам царем, ссорится с верховным предводителем греков Агамемноном, неосторожно попытавшись заставить Агамемнона отказаться от пленницы — своей доли военной добычи. Агамемнон берет реванш, забирая себе другую пленницу, предназначавшуюся Ахиллу. Ужасный и губительный гнев Ахилла и есть предмет поэмы. Он не желает больше сражаться, и греки страдают от рук троянцев. Друг Ахилла Патрокл не может вынести поражения своих соратников и получает от Ахилла дозволение выйти в бой вместо него, надев его доспехи. Гектор, троянский витязь, убивает Патрокла. Ахилл мирится с Агамемноном и переносит свой гнев на Гектора, которого и убивает в единоборстве. Он надругался над телом Гектора и не желает отдавать его для погребения. Ведь пока у Ахилла остается труп Гектора, гнев Ахилла не может обратиться против него самого — истинного виновника гибели друга. Наконец, к Ахиллу с выкупом приходит отец Гектора, и в нем Ахилл видит как бы своего собственного отца. Они оба

плачут, Ахилл отдает тело Гектора и вновь обретает человечность.

Ясно, что перед нами изощренное произведение искусства. Хотя поэма и длинна, ее тема — лишь одно-единственное событие долгой войны, которая сама является центром большого цикла преданий. Это не «сказание об Ахилле» — о его будущей смерти здесь упоминается, но она не входит в поэму. Гомер, несомненно, позволил себе роскошь неторопливой диктовки, что дало возможность включить в поэму замечательное разнообразие деталей. Он дает ощущение всей утомительно долгой войны и ясно показывает ее главных действующих лиц — греков, сражающихся из-за Елены, которая ждет девять лет, прежде чем подвести неизбежный итог! Но в конечном счете поражает именно экономность поэта. Он — не компилятор сказаний об Ахилле или о Троянской войне. Перед нами лишь краткий момент человеческой жизни; но в нем отражен весь мир. И это характерно для формы, в которой греки знали свои мифы, — не в виде ритуальных декламаций (хотя чтение поэм вслух и входило в светские развлечения во время празднеств), не из собрания преданий и даже, в значительной степени (по крайней мере в исторические времена), не из народных пересказов, но из индивидуальных произведений искусства. Для греков не только миф был формой искусства, но справедливым было также и обратное: литература и в значительной степени изобразительное искусство являлись формой мифа. До эллинистического периода (примерно через пять веков после Гомера) немифологическая литература существовала лишь в комедии, но даже и комедия часто являла собой мифологическую пародию. Невозможно говорить о греческой мифологии отдельно от греческой литературы; история использования мифологии и роли мифологии в жизни греков есть история художников и публики, которую они почитали и занимали, публики, которая могла бы включать в себя и богов. Миф не был ни религиозным, ни светским; подобно искусству, он был просто жизненной необходимостью.

Сюжет другой гомеровской поэмы — «Одиссеи» — более обширен, но и он ограничен своей темой. Знаменитые скитания Одиссея на его пути домой из Трои заключены в сравнительно небольшой части поэмы. Из двадцати четырех книг поэмы большую часть приключений, рассказанных самим Одиссеем, содержат книги с девятой по двенадцатую: страна лотофагов — пожирателей лотосов, плод которых заставляет человека за-

быть родину (последняя степень безумия для греков!), одноглазые гиганты — Циклопы, от которых Одиссей ускользает, ослепив того, кто захватил его в плен, и назвав себя Никто; остров царя ветров, который запер в мешок неблагоприятные ветры, а глухие моряки, почти уже достигнув родины, открыли этот мешок, рассчитывая найти в нем сокровище; Листригоны, жестокие гиганты; колдунья Цирцея, превращающая людей в животных; страна мертвых, дающая автору случай упомянуть многих героев и сказания о них; сладкоголосые Сирены, заманивающие мореплавателей на скалы; ужасные Харибда и Сцилла — нечто вроде водоворота и чудовищного спрута; триста пятьдесят неприкосновенных коров Солнца, нескольких из которых убила команда корабля, в результате чего один лишь Одиссей достиг острова бессмертной Калипсо, хотевшей удержать его при себе в качестве возлюбленного и тоже сделать бессмертным; его освобождение с помощью богов и прибытие в страну феакийцев, удивительных мореплавателей, которым он рассказывает свою историю и которые, наконец, привозят его домой. И, однако, основная часть поэмы повествует о заботах, с которыми сталкивается герой Троянской войны по прибытии домой: необходимости избавиться от юных домоседов, покушающихся на его жену и добро, и вновь обрести жену и сына после двадцатилетнего отсутствия. Манера изложения здесь более сложна, чем в «Илиаде», а фокус все время перемещается от сына к отцу и от фантастических повествований Одиссея к жестокому реализму того, что сделал он дома с алчными претендентами и предательницами-рабынями.

Некоторые особенности этих историй типичны лишь для Микенского периода, когда все предводители племен с материка и островов могли пускаться в плавание под руководством микенского царя, покушаясь на какой-либо богатый заморский город. А конфликт между Агамемноном и Ахиллом основан, возможно, на столкновении между гражданским царем и военным вождем — отдельными должностями в сложной микенской системе. Морское путешествие Одиссея может в равной степени восходить и к микенской предприимчивости, и к мореплаванию VIII в.; в то же время зал, в котором он поймал в ловушку претендентов на руку его жены, лук, из которого он их перестрелял, и, наконец, их казущиеся наглыми притязания на что-то вроде царского титула — все это древнего происхождения. Сама Троя процветала и была разрушена в этот

(Микенский) период. Высказывались предположения, что некоторые героические темы пришли в Грецию в Микенский период с Востока: Ахилла и Патрокла сравнивали с Гильгамешем и его другом Энкиду, странствия Одиссея — со странствиями Гильгамеша; тема почитаемой жены, которая потеряна и должна быть обретена вновь (Менелай в поисках Елены — причина появления греков в Трое; Одиссей и Пенелопа), известна из хеттских и ханаанских поэм. Несомненно, жизнь и интересы дворцовой аристократии Восточного Средиземноморья в бронзовом веке имели много общего, и, на нынешнем уровне наших знаний, кажется, что именно эта общая атмосфера скорее, чем какие-либо специфические заимствования, отражена в гомеровских поэмах. В области рассказов о богах влияние Востока, возможно, было более значительным.

Но главной заслугой Микенского периода была концепция героического века, великих деяний, которые совершены в прошлом и не могут быть повторены сегодня. И эти деяния совершались в реальном, а не фантастическом прошлом, помещенном греческой традицией за несколько поколений до того периода, который современными археологами определяется как поздний бронзовый век. Местом действия были города и дворцы этого времени, а действующие лица предполагались историческими династиями, на происхождение от которых претендовала иногда позднейшая аристократия. Трезвый историк Фукидид не сомневался в самом факте Троянской войны, но выяснял некоторые связанные с ней логические проблемы. Миф использовался для поддержки территориальных требований: афиняне обосновывали свои притязания на остров Саламин тем, что в «Илиаде» корабли саламинского героя Аякса занимают место рядом с кораблями афинян. Представление о несомненной реальности этого века и его героев косвенным образом приводило к эвгемеризму, т. е. к истолкованию самих богов как могущественных правителей древности. Дезорганизация общества и бедность, последовавшие за падением микенской цивилизации, распространились очень широко, сделав богатство тем более удивительным. Сказания с их героями были зафиксированы в последующий «темный период», но даже и после него образ Микен покорял и ослеплял воображение греков. Спартанский царь Агесилай (IV в. до н. э.) воображал себя вторым Агамемоном, когда совершал в Авлиде жертвоприношение перед морской экспедицией против Персии. Ни его жертвоприноше-

ние (прерванное местными властями), ни его экспедиция не имели особого успеха, но по крайней мере он не принес в жертву свою дочь и не возвратился домой лишь для того, чтобы быть зарубленным своей женой. Он предоставил Александру Великому покорять Азию, держа «Илиаду» под подушкой. Во времена, когда низвергались монархи, а сильные личности находились под подозрением, вся драматургия продолжала заниматься деяниями царских родов героического века. Многие повествования совершенно другого происхождения «проникали» затем в героический век, оказывались привязанными к его героям и приобретали его характерные черты.

В результате мифологическая основа греческого искусства была в своей сущности человеческой и исторической (хотя мы и не можем доверять ей в деталях), но ее человеческая сторона была преувеличенной, крайней, большей (если и не всегда лучшей), чем в реальной жизни: не существовало гнева, подобного гневу Ахилла, или стойкости и мудрости Одиссея. Героический миф был источником знакомых символов, имен, одно лишь упоминание которых вызывало живые ассоциации: Одиссей, терпеливый, проницательный, потрясающий оратор, прототип политического деятеля, — роль, которую охотно исполняли бы большинство греков; Ахилл, целиком подчиненный высшим идеалам. Когда Сократ пытался объяснить афинянам, что он не предаст свою философию из-за страха смерти, он напомнил им об ответе Ахилла на предупреждение его матери, что, если он убьет Гектора, за этим скоро последует его собственная смерть: больше смерти он боялся жить как трус и не мстить за своих друзей, сидя «у кораблей остроносых», как бесполезное бремя земли. Как различны были их цели — поиски истины и кровавое мщение, и как различны на первый взгляд эти два человека! Роднит же их абсолютная доблесть в служении своим собственным высшим ценностям.

В течение двух столетий Архаического периода, последовавшего за Гомером (VII и VI вв. до н. э.), основная часть «сырого материала» греческой литературы и искусства была собрана и письменно зафиксирована, т. е. греческая мифология приобрела ту степень стандартизации, какую она когда-либо имела (если исключить научные и издательские усилия эпохи эллинизма). С этого времени главной формой греческого мифа стала форма литературная. В наиболее ранних образцах искусства, которые не были просто жанровыми сценами, большинство сюжетов было почерпнуто из фольклора и не нуждалось в

эпических эффектах: битвы с кентаврами (наполовину людьми, наполовину конями), с близнецами Молионами, которые были физически едины; «Геракл» (если только это он), сражающийся со львом или птицами. Но с началом VII в. влияние литературы становится сильным и фольклорные темы, когда они появляются в искусстве, принимают облик установившегося героического мифа и привязываются в особенности к Гераклу, который изображается в доспехах героя, с палицей и луком, играющими существенную роль в сказках, где он фигурирует. Местные варианты или, скорее, местные народные сказки, привязанные к персонажам мифа, продолжают входить в его состав и тем самым создают возможности для вариаций и экспериментов, для удовлетворения новых запросов без утраты традиционного и знакомого. Ни один греческий писатель или художник никогда не боялся отступить от господствующей традиции. Ахилл не мог быть трусом или Одиссей — глупцом (хотя он нередко бывал плутом), но даже Елена могла оказаться верной женой: согласно лирическому поэту Стесихору, ложе с Парисом делила лишь мнимая Елена. Так утверждал Стесихор в своем покаянии после того, как Елена поразила его слепотой за то, что он повторил общепринятую клевету (если мы должны верить этому рассказу). Позицию того, кто использовал миф, можно сравнить с позицией историка, уверенного в основных чертах истории, изучаемой им, но считающего себя вправе перемещать, устранять или добавлять кое-что к событиям и лицам, чтобы извлечь смысл из своего предмета. Аналогия здесь вполне обоснованна, ибо, как мы видели, для греков миф был разновидностью истории. Оригинальность греческого художника заключалась в смысле, который он извлекал из своего материала.

Предания, группировавшиеся вокруг Троянской войны, оказывали в классические времена наибольшее влияние — с ними связаны три из семи дошедших до нас трагедий Эсхила и Софокла и десять из девятнадцати — Еврипида. Прямого использования «Илиады» и «Одиссеи» обычно избегали — частично по той причине, что их сюжеты столь хорошо подходили для средств эпической поэзии и получили у Гомера такое воплощение, которое продолжало быть действенным. Наиболее ранними известными грекам версиями других троянских сказаний была серия поэм, написанных гомеровским языком и размером и излагающих события до, между и после «Илиады» и «Одиссеи». Хотя они не дошли до нас, мы хорошо представ-

ляем себе содержание этого так называемого киклического эпоса.

«Киприя» повествовала в одиннадцати книгах о браке Пелея и Фетиды, смертного отца и морской нимфы — матери Ахилла. На их свадьбе присутствовали боги, забывшие пригласить богиню раздора; она подбросила богам золотое яблоко с надписью: «Для Прекраснейшей» — и тем возбудила свару среди богов. Три богини, Гера, Афина и Афродита, попросили Париса, сына троянского царя, рассудить их спор. Он избрал в качестве «Прекраснейшей» Афродиту и получил в награду прекраснейшую из смертных женщин — Елену. Так как Елена уже была замужем за Менелаем, царем Спарты, ее пришлось похитить; Менелай, его брат Агамемнон и другие греческие цари, претендовавшие на ее руку и поклявшиеся поддерживать Менелая против похитителя, явились к Трое, чтобы забрать Елену обратно. Так началась Троянская война. Клятва претендентов была неизвестна Гомеру и, видимо, должна была в период, когда верховенство Микен стало казаться невероятным, объяснить, каким образом Агамемнон мог командовать войском из всех греческих царей.

После событий «Илиады» происходят события «Эфиопиды» (в пяти книгах), в которой Ахилл убивает царицу воинственных женщин, амазонок, и Мемнона, сына Зари, сражавшихся на стороне Трои, а Парис убивает его самого. Четыре книги «Малой Илиады» рассказывают о соперничестве между Аяксом и Одиссеем из-за доспехов Ахилла; Одиссей побеждает, а Аякс, обезумев, уничтожает греческие стада и затем убивает себя (эта история рассказана в «Аяксе» Софокла). Лучник Филоктет, который был укушен змеей и оставлен на острове Лесбос по пути в Трою, теперь привезен сюда и убивает Париса. К Трое привезен также и Неоптолем, сын Ахилла. Одиссей и Диомед выкрадывают из Трои палладиум, статую Афины, обеспечивающую безопасность Трои. Построен и доставлен в Трою деревянный конь, в котором спрятаны греческие воины, в то время как остальные греки делают вид, что возвращаются домой. Здесь скомбинированы несколько «ключей» к Трое: больной и находящийся в пренебрежении воин, сын убитого героя, магическая статуя и хитроумная проделка с деревянным конем. Поэма «Взятие Трои» в двух книгах (частично перекрывающая «Малую Илиаду») описывает неистовства греков, включая убийство престарелого царя Приама у алтаря Зевса, совершенное Неоптолемом, убийство, которое

должно символизировать собой всю жестокость войны. Греки делят добычу и отплывают домой, в то время как Афина готовит им беды. Поэма «Возвращения» повествует в пяти книгах о возвращении других героев, кроме Одиссея. «Телегония» следует за «Одиссеей» и рассказывает о сыне Одиссея Телемахе и о смерти Одиссея от руки Телегона, его побочного сына, рожденного Цирцеей.

Эти поэмы, в отличие от «Илиады» и «Одиссеи», являются скорее компиляциями, чем самостоятельными произведениями искусства. Хотя все они гораздо короче гомеровских поэм, каждая из них содержала множество преданий и потому служила полезным источником для позднейших писателей. Некоторые их темы, возможно, были сюжетами древних героических поэм, современных гомеровским или их предшественниц. Например, соперничество между Аяксом и Одиссеем по поводу того, кто из них более достоин быть наследником Ахилла, относится к героическому миру Гомера и, возможно, отражает борьбу за пост военного вождя Микенского периода. С другой стороны, некоторые истории, упоминаемые в гомеровских поэмах, как, например, спор Одиссея с Агамемноном, неизвестны в более позднее время или известны в другом виде. Такова древняя сказка о великом калидонском ведре и повергших его героях, предводительствуемых Мелеагром. Из «Илиады» мы узнаем, что Мелеагр поссорился с матерью из-за того, что убил в драке одного из ее братьев. Мать прокляла Мелеагра, а он замкнулся в своем гневе. Он отвергал все мольбы помочь соотечественникам в войне до тех пор, пока жена не переубедила его, но слишком поздно, чтобы получить обещанные дары. Мораль этой истории предназначалась для Ахилла.

Мы не знаем всей этой истории целиком, но она не содержит ничего такого, о чем не могло бы рассказываться в героической поэме. Но из более поздних источников мы узнаем, что жизнь Мелеагра зависела от головы, горевшей в очаге в момент его рождения. Ему суждено было жить, пока не догорит головня. Поссорившись с Мелеагром, его мать бросила головню обратно в очаг, и его жизнь сгорела. Это — хорошо известный мотив народной сказки о предмете, в котором заключена чья-либо жизнь*. Допущение, что герой неуязвим и потенциально бессмертен, полностью противоречит идее греческого эпоса. Рассказ о том, как Ахилл после рождения был

* Ср. русскую сказку о Кашее Бессмертном.— *Прим. пер.*

погружен в воды Стикса, сделавшие его неуязвимым (за исключением пятки, за которую мать держала его), несовместим с «Илиадой», где тот факт, что мать Ахилла — морская богиня, не устраняет его собственной смертности. Герои уязвимы и смертны, они могут встретить боль или смерть всякий раз, когда выходят на поле брани, и именно в этом — сила героических сказаний.

Мы видим здесь различие между героическим эпосом и народной сказкой с ее тяготением к чудесному, необычному. Дело не в том, что один из них — ранний, а вторая — поздняя. Если судить по истории, написанной в V в. Геродотом, история, основанная на устной традиции, имела тенденцию следовать схеме народной сказки. Из этого следует, что, хотя Агамемнон и Ахилл, Парис и Елена были персонажами, лежащими за пределами реального исторического периода, но рассматривавшимися как исторические лица, большая часть повествований о них, вероятно, брала свое начало в темах народных сказок. Таков, например, Одиссей — муж, возвращающийся в самый последний момент, чтобы предотвратить новый брак своей жены. Но традиция эпической поэзии преобразовывала повествования, которые могли иметь такое происхождение, и по большей части оставляла современные народные сказки вне своего поля зрения.

Мы можем предполагать, что параллельно эпосу существовали сказания и песни, имевшие менее формальную и изысканную, устную традицию. Это особенно хорошо прослеживается в «Одиссее»: Цирцея — колдунья, превращающая людей в животных, и Одиссей, единственной защитой которого является волшебное растение; Сцилла, Харибда и Сирены, происходящие из матросских сказок; мешок с ветрами — колдовское средство; Калипсо — волшебница, наделенная бессмертием; магическое покрывало, поддерживающее Одиссея на поверхности моря и тем самым спасающее его в стране мореходов. Но все это (за исключением последнего) представляет собой рассказ самого Одиссея, который не всегда говорил правду. Реальная история начинается лишь тогда, когда Одиссей прибывает в Итаку и должен иметь дело с царями, их семьями и их приверженцами. Но во времена послегомеровского цикла общество изменилось; эпическая поэзия стала достоянием широкой публики, а вкусы последней допускали привлечение материала из различных источников, особенно из народных сказок, принявших вид героического эпоса.

Этот процесс хорошо прослеживается в рассказе о плавании корабля «Арго» за золотым руном, плавании, почти столь же знаменитом, как и приключения Одиссея. Наиболее полной версией этого повествования является «Аргонавтика», длинная поэма из четырех книг, написанная эллинистическим поэтом III в. Аполлонием Родосским. Предводитель экспедиции, Ясон из Фессалии, имеет типично микенскую богиню-покровительницу, на этот раз — Геру, в то время как у Ахилла и Одиссея покровительницей была Афина. Мы знаем также, что город Иолк, из которого отплыл «Арго», был одним из микенских центров. Таким образом создается впечатление, что ядро этого повествования заимствовано из древней легенды и, весьма вероятно, служило сюжетом героической поэмы, рассказывавшей о путешествиях и приключениях героя. Однако отнесение этих приключений к Черному морю и его окрестностям не может быть существенно старше, чем греческое проникновение в этот район, начавшееся в конце VIII в. Колдовство и фантастические приключения (последние описаны ионийским поэтом Мимнермом и относятся к VII в.) занимают основное место в известной нам версии. Ясон добывает золотое руно (само по себе — чудодейственный предмет), пройдя через различные испытания, с помощью Медеи, «дочери колдуна», — сюжет народной сказки, которую мы уже встречали в истории Тесея и Ариадны. Сама Медея — могущественная колдунья, продолжающая применять свое искусство и после прибытия с Ясоном в Грецию. Наиболее известной является история, изложенная в конце V в. трагическим поэтом Еврипидом, который ознакомил афины с некоторыми проблемами, вытекающими из брака или, вернее, попытки развода с колдуньей, отметив в то же время, что замкнутая община может назвать колдуньей любую загадочную и мудрую женщину. Во всяком случае, Еврипид, вероятно, первым заставил Медею преднамеренно убить своих собственных детей, когда Ясон покинул ее, и превратил сказочную волшебницу со всеми ее ухищрениями в самое яркое действующее лицо семейной драмы. В архаический период фантастика народной сказки и привлекательность дальних стран и народов одержали верх над старым героическим сказанием. В театре V в. это вылилось в ужасающую семейную трагедию. В век эллинизма стремление к экзотике восстановило все фантастическое и волшебное и развило безудержный романтизм.

Среди большого объема материалов негероического проис-

хождения, проникших в героический миф в течение Архаического периода, можно различить две обширные группы: во-первых, чисто волшебные и фантастические сказки и, во-вторых, темы, проистекающие из семейной и социальной структуры греческого общества. Ярким примером этой второй группы являются Фурии (Эринии) — ужасные существа женского пола, терзающие Ореста за убийство матери и Эдипа за отцеубийство и кровосмесительный брак с матерью. Они карают грех или преступление внутри семейной ячейки. В отличие от кровопролития между семьями и родами, когда общество, разделенное по принципу родства, может обеспечить мщение и защиту, при кровопролитии внутри семьи это невозможно. Согласно греческой системе родства род матери Ореста был равным образом связан и с Орестом, а род отца Эдипа был одновременно и родом самого Эдипа. Люди поэтому были в таких случаях бессильны, и требовалось вмешательство высших сил.

Фурии изредка упоминаются у Гомера: рассказывается, что одна из Эриний слышала проклятие, которое мать Мелеагра наложила на своего сына, но неясно, каковы были последствия этого. Феникс приписывал свое бесплодие Фуриям, призванным отцовским проклятием, когда Феникс по просьбе матери соблазнил наложницу отца. Оба эти примера приводятся в одной речи. Мать Эдипа находится среди знаменитых женщин, встреченных Одиссеем в царстве мертвых, и мы узнаем, что Эдип страдает от Эриний своей матери. Все это — примеры негероических сюжетов, на которые нам удастся бросить беглый взгляд благодаря широте Гомера. Однако им не отводится места на авансцене. Их место в верованиях приоткрывается тем не менее другими строками, рассказывающими о безличном и автоматическом божественном вмешательстве — в поддержку прав старшего брата, против клятвопреступников и против противоестественной речи лошади Ахилла. В V в. Фурии видны во всей их мощи лишь в «Эвменидах» (их эвфемистическое имя) Эсхила, и трагедия показывает, как они были укрощены. Но повествования о жестокостях и длительных бедствиях оставались в театре самыми популярными и получили в драме наилучшие из известных нам воплощений. Действительно, после V в., если судить по влиянию на живопись, театр стал самым распространенным источником мифа. Аристотель отмечал, что сюжеты трагедий были почерпнуты из истории нескольких семейств, чьи семейные страсти он и грече-

ские зрители считали, очевидно, предметом трагедии, дающей наибольшее моральное и интеллектуальное удовлетворение. Ибо есть особая прелесть в созерцании того, как нарушаются, по какой бы то ни было причине, основные жизненные правила, и в размышлениях о неизбежном возмездии. Мы ограничимся бедствиями двух семей — Агамемнона и Эдипа.

Судьба Агамемнона многократно упоминается в «Одиссее» — как предупреждение самому Одиссею, как пример для его сына Телемаха, а также чтобы подчеркнуть, как повезло Одиссею с Пенелопой. Эта судьба пространно описана в киклическом эпосе «Возвращения», важном источнике для драматургов. В «Одиссее» жена Агамемнона Клитемнестра вступает в заговор с его двоюродным братом Эгистом, чтобы убить Агамемнона на пиру по случаю его возвращения домой. Сын Агамемнона Орест возвращается из чужих краев, чтобы отомстить Эгисту, и, вероятно, убивает также и мать, хотя прямо об этом и не говорится и нет также упоминаний о Фуриях. Не говорится у Гомера также о страданиях сестры Ореста Электры, которая помогает ему против Эгиста и их матери («Хоэфоры» — «Носительницы жертвенных возлияний» — Эсхила, «Электра» Софокла, «Электра» и «Орест» Еврипида), ни о другой сестре, Ифигении, которую Агамемнон принес в жертву в Авлиде, чтобы обеспечить успешное плавание к Трое (киклический эпос «Киприя» и «Агамемнон» Эсхила). У Гомера упоминается дочь Агамемнона Ифианасса; с другой стороны, известно, что Ифигения — один из титулов богини Артемиды, и в трагедии Еврипида «Ифигения в Тавриде» Артемиде похищает Ифигению с жертвенника, дав оленя взамен, и уносит ее по воздуху, чтобы сделать своей жрицей в далекой Тавриде на Черном море, где ее и находит брат много лет спустя. Они берут статую Артемиды Таврической с собой в Аттику, где Ифигения продолжает быть ее жрицей. Так местные аттические культовые традиции были перенесены в миф и создали мелодраму во вкусе Еврипида и публики, последовавшей за ним. Сдвиг в сторону трагедии свершился тогда, когда Ифигения согласно таврийскому обычаю едва не принесла в жертву Артемиде своего неузнанного брата. Спасение у самого жертвенника описано в киклическом эпосе «Киприя» (или по крайней мере в тексте, известном во времена поздней античности), но Еврипид считал себя вправе игнорировать этот вариант предания. Захватывающе романтической была также обработка Еврипидом истории о том, как Ифигению привезли в Авлиду

для жертвоприношения, убедив, что ее везут для свадьбы с Ахиллом («Ифигения в Авлиде»; этот мотив имеется уже в «Киприи»). Здесь мы находимся у крайних пределов героической традиции.

Жестокие семейные бедствия начались еще за поколение до Агамемнона, когда распря между его отцом Атреем и дядей Фиестом из-за жены Атрея достигла своей кульминации в ужасном пире Фиеста, на котором в качестве блюд были поданы его дети (разумеется, за исключением отвратительного Эгиста) — мотив народной сказки, который вновь появляется у Геродота в истории о мидийце Астиаге. Эсхил и Геродот тоже проявляли не присущий эпической традиции интерес к повторяющимся (иногда не скоро) семейным несчастьям — чему-то вроде проклятия, которое либо приводит к полному истреблению семьи, подобно семье Эдипа, либо в конце концов снимается, как в случае с Орестом. Эсхиловская драматическая трилогия, которая должна была исполняться в один день, «Агамемнон», «Хозфоры» и «Эвмениды», показывает жестокость отца к ребенку, жены к мужу и детей к матери на фоне длительных, непонятных бедствий с перспективой полной катастрофы. Эсхил спасает Ореста от Фурий и отвергает неизбежность насилия, призывая на помощь разумное человеческое правосудие в лице древнего афинского суда Ареопага и очистительные ритуалы Аполлона. Этот пример, кстати, показывает, как миф использовался для разъяснения текущих политических событий, ибо дела об убийствах были именно той функцией, что осталась тогда Ареопагу после вызвавших большие разногласия недавних реформ.

Две старейшие послегомеровские поэмы не имеют никакого отношения к Трое. Рассказывается, что некогда могущественный микенский город Фивы Беотийские не участвовал в Троянской войне, так как был разрушен аргивянами, среди которых находились Диомед и Сфенел, сражавшиеся затем у стен Трои. История фиванских царей рассказана в поэмах «Фиваида» (7000 строк) и «Эдиподия» (6600 строк), а также и в более поздней поэме «Эпигоны» («Последователи»). Эдип («Опухшая нога» или, возможно, «Ногомудрый»), не ведая, что делает, убил своего отца и женился на собственной матери (у Гомера она зовется Эпикаста, позднее — Иокаста). Сделавшись царем Фив, он преследуем Фуриями своей матери, которая убила себя, узнав правду. Все это известно уже из Гомера, хотя лишь из строк, перечисляющих не слишком древние преда-

ния. Основной сюжет здесь представляет собой негероическую народную сказку, и с течением времени он был пополнен другими сказочными элементами. Среди них следует отметить встречу Эдипа со Сфинксом, чудовищем, опустошавшим Фивы. Усмирить это чудовище можно было, лишь решив загадку: «Кто ходит на четырех ногах утром, на двух днем и на трех — вечером?» Эдип («Ногомудрый») ответил: «Человек».

Обнаружение Эдипом ужасной правды является сюжетом трагедии Софокла «Царь Эдип». Софокл уже не писал трилогий и не интересовался продолжительными бедствиями, но показывал каждое бедствие отдельно. Согласно Софоклу, Эдип был после рождения брошен в горах на верную смерть, дабы не сбылось предсказание оракула о том, что он убьет своего отца. Однако он был спасен, и царь Коринфа воспитал его как своего сына. Узнав от Дельфийского оракула, что ему предстоит убить отца и жениться на матери, Эдип навсегда покидает Коринф. По пути из Дельф он поссорился с незнакомцем, не уступившим ему дороги, и убил его. Затем он победил Сфинкса, был провозглашен царем Фив и женился на вдове прежнего царя. Таковы предшествующие события, которые выясняются по мере того, как подвигается вперед действие трагедии. Софокл показывает город, который, в наказание за неведомый грех, поражен чумой — древняя замена Фурий в качестве сверхъестественного вмешательства, когда человеческое решение конфликта невозможно. Настойчивые попытки Эдипа как хорошего правителя уяснить истинную причину бедствий своего города и как частного лица выяснить тайну своего происхождения извлекают на свет совершенное им отцеубийство и кровосмешение. Его мать кончает с собой, а Эдип ослепляет себя булавками из ее одежды и просит изгнать его из города. Все условности этой трагедии типичны для театра V в.: микенское царство, чума и оракулы; ее интеллектуальный контекст относится к афинской демократии в век Перикла; привлекательность ее основных мотивов — и это вряд ли необходимо подчеркивать — универсальна.

В своем «Эдипе в Колоне», созданном примерно через двадцать лет, Софокл рисует прибытие Эдипа с дочерью Антигоной в Афины после многолетних скитаний, радушный прием, оказанный ему царем Тесеем, ненависть и отчуждение, испытываемые Эдипом к своим сыновьям, не оказавшим ему помощи, и, наконец, его исчезновение и смерть в роще Эвменид — чудесное и священное событие, которое послужит ко благу

Афин. Впечатление, производимое этой трагедией, значительно увеличивается тем, что здесь в одном лице объединены образ ужасного слепого нищего и таинственная, благодатная сила. Все это не заимствовано из старых сказаний. Согласно «Илиаде», Эдип был похоронен в Фивах с погребальными играми, т. е. так, как подобает умершему царю.

Борьба двух сыновей Эдипа (первоначально не всегда считавшихся плодами кровосмесительного брака) за обладание фиванским трон — сюжет древний, восходящий, возможно, к героическим поэмам. Для поэта Гесиода война «из-за Эдиповых стад», его наследства, была второй великой войной героического века. Братья рассорились, Этеокл (Истинная слава) остался в Фивах, а Полиник (Многий раздор) повел войско аргивян против своего родного города. «Семеро против Фив», последняя и единственная из сохранившихся частей трилогии Эсхила, посвященной этой семье, повествует о событиях войны. Фивы одержали победу, но два брата встретились в битве и убили друг друга, как и положено в народной сказке. Однако Эсхилу удалось заставить зрителей поверить в неизбежность такого исхода. Он показывает добросовестного и здравомыслящего царя, готовящегося защищать от врагов свой город и пытающегося обуздать своих истеричных сограждан. Каждое его разумное распоряжение, например выбор Этеоклом сильнейшего фиванского воина для встречи в поединке с сильнейшим аргивянином, все больше приводит зрителя к мысли, что именно Этеоклу предстоит столкнуться со своим братом, и тем самым ведет к изначальному ужасу братоубийства.

В «Антигоне» Софокла, самой ранней части его трилогии, мы видим попытки дочери Эдипа обеспечить, вопреки распоряжениям ее дяди Креонта, ставшего теперь царем, подобающее погребение обоих своих братьев. За попытку похоронить предателя* она приговорена к погребению заживо. Прорицатель Тиресий убеждает Креонта в его неправоте, но тем временем Антигона и обрученный с ней сын самого Креонта Гемон убили себя. Так же поступила, узнав об этом, и жена Креонта. Софокловская трактовка этого сюжета, в отличие от трактовки в утерянной трагедии Еврипида, вовсе не романтична.

* Лишиться надлежащего погребения и заупокойных жертв было, в глазах греков, величайшим позором и несчастьем. Если погребение было по каким-либо причинам невозможно (например, человек утонул в море и тело найти не удалось), сооружали пустую могилу («кено-таф») и совершали над ней все полагающиеся обряды.— *Прим. пер.*

Сопротивление Антигоны требованиям государственной политики и указам правителя — мотив, проистекающий скорее из интеллектуальных течений V в. чем из фольклора или героического эпоса. Тем не менее история самого Эдипа и его сыновей иллюстрирует то мощное воздействие, которое мотивы народной сказки, оформленные внутрисемейными отношениями, продолжали оказывать на воображение зрителей, особенно пройдя через руки таких писателей, как Эсхил и Софокл.

Больше всего народных сказок было связано с именем Геракла, наиболее популярной фигуры в греческой мифологии. Он также был помещен в Микенскую эпоху, за одно поколение до Троянской войны. Но все, что можно отнести к нему как к царю Микенской эпохи, сводится к его связи с микенскими городами Тиринфом и Фивами (где он в ранние времена идентифицировался с героем Алкидом), к его имени, означающему «прославленный богиней Герой» и воспринимающемуся как обычное мужское имя, и к его смерти, столь достоверной, что Ахилл в «Илиаде» упоминает ее как доказательство того, что человек, даже находящийся под несомненным покровительством богов, должен умереть. В качестве микенского героя ему надлежало бы иметь свою богиню-покровительницу, подобно тому как покровительницей Ясона была Гера, а покровительницей Одиссея и Ахилла — Афина. Для аргивского героя такой покровительницей должна была бы быть Гера. Но вместо этого Геракл является жертвой Геры, причины всех его бедствий. Враждебность Геры проистекает из того, что Геракл — сын ее мужа Зевса от смертной женщины. Он вынужден служить ничтожному царю, который задает ему неисполнимые задачи, но Геракл выполняет их все: убивает Немейского льва, Лернейскую гидру, Эримантейского вепря, Керинийскую лань, Стиμφалийских птиц; он сражается с кентаврами; он очищает Авгиевы конюшни от залежей навоза. Все это — похождения Поля Бэньяна*. Геракл — скорее герой народной сказки, чем микенский властитель: чаще всего он сражается не с людьми, а с животными, чудовищами, гигантами. Повадки его грубы, его аппетит и похоть огромны: в Феспии он за одну ночь сотворил пятьдесят детей пятидесяти царским дочерям; проголодавшись, он отнимает у пахаря вола и тут же его съедает. Возникает вопрос, не является ли враждебность Геры враж-

* Поль Бэньян — популярный герой американского фольклора. — *Прим. пер.*

дебностью злой царицы из волшебной сказки, которой, возможно, обернулось первоначальное покровительство, вытекающее из имени героя и его происхождения из Тиринфа.

Многие деяния Геракла представляют в другой роли героя народной сказки: он сражается со Смертью и побеждает ее — буквально, чтобы возвратить Алкесту ее мужу (как в «Алкесте» Еврипида), и символически, когда спускается в преисподнюю и выводит оттуда Адского Пса (Цербера) или отправляется на Запад, на край света, и приносит оттуда золотые яблоки бессмертия. А у одной из версий мифа, которую не удастся проследить далее V в. до н. э., он сжигает себя на погребальном костре и в качестве бога переносится на Олимп, куда он был перенесен без помощи костра еще в гесиодовской «Теогонии» (около 700 г. до н. э.). Здесь ему даруется бессмертная юность — посредством брака с богиней Гебой, самой юностью. Мифологические герои часто в той или иной форме становятся объектом религиозного культа, но один лишь Геракл почитался одновременно и как бог, и как великий умерший человек. Воистину он победил смерть.

Истории, связанные с именем Геракла, столь многочисленны и разнообразны, что известная доля истины содержится почти в каждой теории о его происхождении, включая и те, которые обращены к Востоку. Мы не отклонимся от истины в понимании Геракла, если примем во внимание, насколько близок он был обычному человеку, вопреки, а может быть именно благодаря, своей конечной божественности. В своем простецком облике и в качестве «культурного героя», благодетеля человечества, он не годится для старого героического эпоса, но утраченные поэмы Архаического периода и начала V в. до н. э. повествовали о его приключениях, и к истории в гесиодовском «Каталоге женщин», повествовавшей о том, как Зевс спал с женой Амфитриона и как она родила смертного и бессмертного сыновей, было добавлено описание героической битвы Геракла с разбойником Кикном, сыном бога войны Ареса (см. «Щит Геракла», поэму, приписываемую Гесиоду). Трагедия могла использовать его неминуемые триумфы лишь для спасения сюжетов, в которых он сам не играл никакой роли, как в «Филоктете» Софокла или в «Альцесте» Еврипида. Когда же действующим лицом становился он сам, трагедия обращала свой взор на истории семейных бедствий — внезапное безумие, в припадке которого он убил свою жену и детей («Геракл» Еврипида), или («Фракийские женщины» Софокла),

роковое использование другой его женой любовного снадобья — дара умершего врага. Деянира пропитала ядовитой мазью рубаху Геракла, чтобы возвратить его любовь; агонизируя, Геракл вновь переживает свои битвы с чудовищами и наконец обращает против самого себя силу огня. Софокл игнорирует предназначенное Гераклу бессмертие и использует огонь погребального костра, который в других случаях является шагом к бессмертию, просто как окончание жизненного пути чрезвычайно человеческого и еще раз героического Геракла. Но в целом Геракл был более уместен в комедии — бахвалящийся, пирующий и распутничающий — или в скульптурах, украшающих храмы, — в позе благородного героя.

БОГИ

Описывая события Гомеровской «Илиады», мы говорили, что их механизм может быть понят в чисто человеческих и естественных категориях. Ахиллу нужно только воздержаться от участия в битве, чтобы заставить греков понять, что им без него не обойтись. Смерть Патрокла вовсе не удивительна, когда, надев доспехи Ахилла, он становится слишком самоуверенным, переносит сражение к самым стенам Трои и схватывается с заведомо более сильным бойцом. В свою очередь, смерть Гектора могла быть естественным следствием того, что ему стало стыдно уклоняться от схватки с Ахиллом, лучшим воином в этой войне. Но ни одно из этих событий, как их в действительности описывает Гомер, не свободно от вмешательства сверхъестественного: Ахилл просит свою мать, богиню Фетиду, ходатайствовать за него перед Зевсом, царем богов. Зевс побуждает Агамемнона предпринять нападение на троянцев без участия Ахилла, и, когда, даже при этих условиях, греки берут верх в сражении (слушателями Гомера в конце концов были греки), Зевс вмешивается, чтобы обеспечить успех троянцев. Гибель Патрокла начинается с могучего удара в спину, нанесенного ему богом Аполлоном, а Гектору остается лишь добить его. Ахилл мечет в Гектора копье и промахивается, но богиня Афина возвращает Ахиллу его копье, когда Гектор, в свою очередь, промахнулся. Как сказал сам Ахилл: «Богиня Афина убьет тебя моим копьем».

За действиями, которые, как кажется, совершают люди, стоят боги. Это не фантастика и волшебство, не то сверхъесте-

ственное, что мы видим в волшебных сказках или в некоторых частях «Одиссеи» и приключениях аргонавтов, где события не могут быть объяснены обычным человеческим опытом и где без вмешательства чудесного вообще не могло бы быть никакого рассказа. Это, с другой стороны, и не безличное, автоматическое вмешательство сверхъестественных сил, как в тех случаях, когда самые основы морали подвергаются опасности из-за семейного убийства, кровосмешения и т. п. Здесь поэт сознательно добавляет новое, божественное измерение к тому, что иначе было бы описано как чисто человеческое и естественное.

Боги предстают перед нами также и в их собственном мире, что и объясняет в известном смысле их вмешательство в человеческие дела. Боги имеют своих фаворитов среди людей и относятся враждебно к фаворитам других богов — своих недругов. Мир богов есть фантазия повествователя, этот мир — избавленное от смерти и страдания отражение мира людей, в котором вмешательство богов есть факт человеческого опыта, общего для поэта и его слушателей: когда Агамемнон приносит Ахиллу свои извинения, он приписывает свое неразумное поведение Зевсу, который «отнял у меня разум» — замечание, ни в коей мере не препятствующее ему подкрепить свои извинения надлежащими подарками. Когда, ранее, Ахилл почувствовал искушение обнажить свой меч против Агамемнона, Афина, посланная Гёрой, предстала перед ним невидимо для других и обещала ему лучший способ для защиты его чести. Для остальных это выглядело так, будто Ахилл был близок к тому, чтобы обнажить меч, но (как могли бы сказать мы) «передумал», «решил поступить иначе» или (как сказали бы греки) «вмешался некий бог». То, что этим «неким богом» является здесь Афина и что она была послана Гёрой, «начальником штаба» прогреческих богов, есть следствие особенностей литературного контекста этой поэмы. При эпической манере повествования перечисляется каждая деталь, все получает свое название и эпитет. Таким же образом и безымянная сверхъестественная сила становится богом, названным по имени и играющим свою роль в повествовании.

Подобно героям, боги образуют нечто вроде микенского царского двора в том виде, в каком его образ был сохранен (и искажен) традицией. Братья и сестры, сыновья и дочери Зевса, они пируют в огромном зале на небесах, Олимпе, под которым подразумевалась также гора Олимп, высочайшая вершина Греции. Они вкушают божественную пищу (амброзию) и пьют

божественный напиток (нектар). Аполлон, бог-покровитель музыки, играет на лире, музы танцуют. Зевс поживает со своей женой Герой в своем дворце. Прочие боги имеют свои дворцы, построенные богом-ремесленником Гефестом. В сравнении с жизнью людей жизнь богов груба и тривиальна. Они завистливы и раздражительны и неохотно, лишь под угрозой силы, сохраняют мир. Зевс говорит своей жене Гере: «Все боги на Олимпе не смогут помочь тебе, если я наложу на тебя руки», а ее хромой сын Гефест напоминает ей о случае, когда он попытался ей помочь, но Зевс ухватил его за ногу и выпвырнул из дому и он падал целый день, прежде чем коснулся земли, — видимо, одна из неприятных сторон обитания на небесах. Ни один из героев не разговаривал подобным образом и не обращался так со своей женой и детьми, или, если он поступал так, никто не помыслил сделать это предметом «песни для людей, что придут потом». Проблемы, с которыми встречаются боги, банальны. Ахилл принимает смерть, чтобы отомстить за своего друга и отстоять свое самоуважение; бессмертным такие случаи не представляются, и неизбежно мотивы их поступков мелки. Когда Афродита меняет будуар на поле битвы и Диомед наносит ей рану, ее слезы по поводу пролитой божественной крови становятся предметом шуток среди богов и людей.

В «Одиссее» последняя остановка Одиссея перед возвращением домой — двор царя феакийцев. Здесь его развлекают эпической поэмой, повествующей о ссоре между Одиссеем и Ахиллом и о Троянской войне, что вызывает слезы у него на глазах. Его развлекают также и пляской юношей под песню о богах: хромой кузнец Гефест предпринимает путешествие и оставляет дома свою жену Афродиту. Она любовно приглашает на свое ложе статного бога войны Ареса, но ее муж приготовил хитроумную ловушку из невидимых цепей, которая схватывает любовников. По слову Гелиоса, всевидящего Солнца, Гефест спешит домой, приглашает богов в свидетели и требует назад свои брачные дары. Боги оглушительно хохочут, а Гермес и Аполлон, эти два юных щеголя, подталкивают друг друга локтями и говорят, что не отказались бы быть на месте Ареса, с цепями, зрителями и всем прочим. Конечно, эта история доставляла удовольствие и людям, и богам, но заметим, что в поэтических произведениях о земных людях супружеская измена ведет к войне (Елена и Парис) и убийству (Клитемнестра, Эгист и Агамемнон). Среди богов все эти реалистические детали относительно согладала, брачных даров, гарантии, которую

Посейдон дает на случай, если Арес опять «нарушит границу», лишь делают историю еще более смешной.

Чувства богов серьезны лишь в тех случаях, когда у них есть смертные дети: Зевс желает спасти своего сына Сарпедона и проливает на землю кровавые слезы, когда ему приходится покинуть сына и дать его убить — он мог бы спасти его, но это не понравилось бы другим богам: это было бы нарушением правил игры. И в греческой литературе найдется немного столь трогательных эпизодов, как описание богини Фетиды, сидящей в морской бездне со своим отцом и морскими нимфами, своими сестрами, слушающей вопли сына над убитым Патроком и восклицающей:

«Сестры мои, nereиды, внемлите вы все мне, богини!
Все вы узнайте, какие печали терзают мне душу!
Горе мне бедной, горе несчастной, героя родившей!
Так, родила я душой благородного, храброго сына,
Первого между героев! Возрос он, как пышная отрасль,
Я воспитала его, как прекраснейший цвет в вертограде;
Юного в быстрых судах отпустила на брань к Илиону
Ратовать храбрых троян, и его никогда не увижу
В доме отеческом, в светлых чертогах супруга Пелея!
Но, пока и живет он, и солнца сияние видит,
Должен страдать, и ему я помочь не могу и пришедши!
Но иду я, чтоб милого сына увидеть, услышать,
Горесть какая постигла его, непричастного брани!»

(«Илиада», 18. 52—64, пер. Н. Гнедича)

Скорбь и благородство могут прийти к богам лишь из-за людей и ради людей. В гесиодовском «Каталоге женщин» повествовалось о том, что Зевс наслал великий потоп, дабы уничтожить человечество и избавить богов от скорби.

Мифология некоторых культур представляет собой рассказ о богах. По отношению к грекам это неверно, и именно по этой причине рассказы о богах в нашем исследовании сознательно отодвинуты назад. Рассказы о богах не играли особенно большой роли в воображении греков и не занимали важного места в их историческом сознании. Реальное существование богов лишь немногие из греков когда-либо подвергали сомнению; что говорили люди о богах — это другой вопрос. «Гомер и Гесиод приписали богам все то, что является позорным и предосудительным для людей, — воровство, прелюбодеяние и взаимный обман», — писал философ Ксенофан. Мотивы его

недовольства были продуктом ионийской просвещенности VI в. до н. э., но ощущение того, что ответственность несут именно поэты, могло быть столь же древним, как первая народная сказка, которая возбудила вопрос: «Так и было на самом деле?» — и ответ: «Ну, так рассказывают поэты». Даже не будучи настроены критически, греки понимали, сколь многим обязано поэтам общее представление о богах (см.: Геродот 2.53 о Гомере и Гесиоде).

Было бы легко (и ошибочно) предположить, что человеческие слабости богов, их безнравственность по отношению друг к другу, их аморальность в обращении с людьми свидетельствуют о недостатке уважения греков к факту существования богов или к их могуществу. Тем не менее, как мы видели, люди в поэмах хорошо знают о силе богов: все страдания и смерти в «Илиаде» были просто исполнением воли Зевса («Илиада» 1. 5), и Ахилл, отвечая на извинения Агамемнона, замечает, что «Зевс почему-то желает, чтобы смерть постигла великое множество ахейцев». Но что касается историй о богах и частных мотивов их деяний, то здесь люди были менее щепетильны. Эти истории порождались воображением повествователей по образцу мира людей — повествования о бессмертных мужчинах и женщинах при бессмертном царском дворе. Боги являются персонажами повествования, действующими лицами драмы, но они остаются большей частью на заднем плане, в то время как люди — на переднем. Повествования о богах независимы от поклонения богам, даже если некоторые их детали были первоначально подсказаны культом, как, например, почитание божественных супругов, именуемых Зевсом и Герой, в тех районах, где развивался эпос, или истории о любовных похождениях Зевса, возникшие потому, что в других местах он был связан с иными богинями. Все эти истории никак не влияли на молитвы, жертвоприношения или на представления человека о месте божественного в его жизни.

Некоторые боги Гомера, известные нам из микенских табличек, были объектами культа уже в микенское время. Таковы Зевс, Гера, Посейдон, Афина, Гермес, Артемида; вероятно, поклонялись и многим другим богам, но их имена в текстах пока еще не найдены. Все эти боги почитались и в послегомеровские времена, за исключением Ириды, «Радуги», вестницы богов, связующего звена между небесами и землей. Позднее эта богиня, как и другие феномены, имеющие индоевропейское название и происхождение, выполняет лишь ме-

тафорическую функцию. Но перечисленные выше боги — лишь немногие из большого числа образов, бывших объектами культа. Внимательное исследование позволяет установить, что многие «однотипные» божества с течением времени сливались в одно, получавшее наиболее распространенное имя (Афина, Гера, Деметра), и сохраняли свои прежние самостоятельные имена лишь в качестве титулов или эпитетов. Некоторые важные божества, такие, как Дионис и Деметра, хотя и упомянуты у Гомера, не являются действующими лицами поэм. В поэмах мы имеем определенный отбор, образовавший группу персонажей с ограниченной и четко выявленной индивидуальностью, лишь косвенно связанных с их культовой ролью. Некоторые из этих ролей были обобщены, в то время как другие — игнорировались. Так, в поэмах невозможно заметить важный сельскохозяйственный аспект культа Посейдона: у Гомера он предстает почти исключительно в качестве бога моря.

Благодаря престижу эпоса боги и в дальнейшем сохраняют в основном те же условные роли, которые они приобрели за столетия эпических повествований (и которые я изобразил в виде таблицы в конце этого очерка). В «Ипполите» Еврипида Афродита выступает как образ намного более значительный, чем то глуповатое существо, которое жалуется на Диомеда и попадает в ловушку, подстроенную ее мужем. Но представление об иррациональной, повелительной силе, приводящей женщину к гибели, уже ощущается в той богине, которая ведет Елену на ложе Париса, хотя сама эта богиня испытывает лишь стыд и раскаяние, уклонившись от встречи с Менелаем на поле битвы.

Боги Гомера, если и не рассказы о них, оказывали свое воздействие на культ. При отсутствии догмы, жреческой касты, священного писания или единого, доминирующего религиозного центра этот процесс, который мы могли бы назвать гомеризацией богов, во многом способствовал объединению в панэллинский свод тех многообразных элементов, которые были восприняты греками со времен их первого появления в Эгеиде. И то обстоятельство, что греческие боги были в основном антропоморфными, т. е. представлялись в человеческом (иногда чересчур человеческом) облике, проистекает в значительной степени из их привычного места в эпосе, где главными действующими лицами являются люди.

Что же касается самих преданий о богах, оставляя в стороне образы богов, то у Гомера они часто напоминают отнюдь

не героические действия людей, представляя некую карикатуру на героический эпос. В «Одиссее» и в киклическом эпосе, как и в мифах о людях, элементы народной сказки прослеживаются гораздо чаще: Посейдон приобретает функцию злого царя, который заставляет Одиссея странствовать десять лет, а рассказ о незваной гостье* на свадьбе Пелея и Фетиды (в поэме «Киприя») введен для того, чтобы объяснить странное «желание Зевса истребить множество людей» в «Илиаде». Другие повествования концентрируются вокруг аристократических генеалогий с божественными связями, вводимыми, так сказать, через черный ход. Чтобы сделать сыновей Тиндара Диоскурами, а Геракла — сыном Зевса, несчастные смертные — Тиндар и Амфитрион — должны были стать рогоносцами. «Каталог женщин», начатый, вероятно, Гесиодом около 700 г. до н. э., но в силу самой своей природы получивший множество добавлений, собрал и систематизировал различные героические генеалогии, повествуя о знаменитых женщинах, чья слава часто заключалась в их связях с богами. Происхождение этих историй было различным — аристократические притязания на божественных предков, стремление к чистоте рода, разнообразие супруг верховного бога в местных культах или концепция о взаимоотношениях бога со своей жрицей как взаимоотношениях жениха и невесты. Но общий результат заключался в том, что греки обладали множеством рассказов о прекрасной и страшной любви богов к определенным мужчинам и женщинам (но не к человечеству, как таковому), и мы должны предположить, что для греков это был способ представления о божественном вмешательстве в человеческую жизнь. Этот взгляд на мир получил свое тончайшее выражение в блестящих и многозначительных хоровых лирических поэмах Пиндара, жившего в V в.

Другие повествования о богах возникали на основе местных культов и традиций, хотя лишь немногие из них становились общеизвестными. Широко распространенная история рассказывала о странствиях богини Деметры в поисках своей дочери Коры, «Девы», известной также под именем Персефона (вероятно, первоначально это были два различных божества). Кора была похищена богом подземного мира Гадесом, или Плутоном (вновь, по-видимому, первоначально два разных бога). Под

* Богиня раздора.— *Прим. пер.*

властью Деметры находилось зерно, основа жизни в древности, но из-за ее скорби зерно перестало произрастать и людей постиг голод. Зевс сжалился над Деметрой и человечеством и уладил дело таким образом, что Кора будет проводить половину года, когда растет хлеб, со своей матерью, а другую половину, когда зерно собрано в амбары, — со своим мужем. Это — не «священная история» в том смысле, что она необходима для культа и ритуала или является «собственностью» жрецов. Скорее, это воображаемое дополнение к обычному ритуалу, основная цель которого состоит в обеспечении плодородия семян, посеянных осенью после сухого лета. Версия этого повествования, рассказывавшаяся в самом знаменитом месте культа Деметры, говорит, что Деметра в образе старой женщины пришла в Элевсин, рядом с Афинами, где она была приветливо принята царской семьей и стала нянькой царского сына. Она пыталась сделать своего воспитанника бессмертным, кладя его ночью в огонь, была застигнута за этим занятием и открыла, что она богиня. Но элевсинцев она вознаградила установлением здесь своего культа и его тайных ритуалов, «мистерий».

Элевсинская версия рассказана в одном из так называемых «Гомеровских гимнов», поэм, никогда не превосходящих, а обычно уступающих в размерах одной-единственной книге гомеровских поэм. Они написаны эпическим языком и метром большей частью в Архаический период (примерно от 700 до 500 г. до н. э.). Эта форма возникла как прелюдия к чтению эпоса на религиозных празднествах. Великие святилища на Делосе и в Дельфах тоже имели поэмы об их боге Аполлоне, повествующие о его рождении на маленьком острове Делос, который предоставил убежище его матери Латоне в то время, когда все прочие края отвергли ее из страха перед гневом Геры (отцом Аполлона был Зевс), а также и о том, как Аполлон убил змея Пифона и основал свой собственный культ в Дельфах. В «Гомеровских гимнах» боги занимают гораздо более видное место, чем в поэмах Гомера. Теперь они находятся на авансцене, а не просто составляют фон для героических деяний. Хотя всякое повествование должно вестись в категориях, свойственных человеку, здесь человекоподобность богов скорее патетична, чем смешна: мать, блуждающая, чтобы отыскать свое дитя; мать, скитающаяся в поисках убежища, где она могла бы родить свое дитя. Греческая религия почти не использовала эмоциональную силу этих рассказов, но по крайней мере до-

стоинство великих святилищ требовало, чтобы их боги были благородны и благодетельны.

Гимны Афродите и Гермесу восхваляют этих богов в более двусмысленных выражениях, и их связь с определенными местами культа менее вероятна. Афродита становится жертвой собственных чар и влюбляется в смертного человека, троянца Анхиза, отца Энея. Гермес, посланец богов, покровитель дорог, является богом путников, купцов и воров (их не всегда можно было четко отличить друг от друга). В тот самый день, когда он родился, Гермес тайком выбирается из колыбели, похищает стадо у своего брата Аполлона, гонит это стадо (задом наперед, чтобы сбить с толку преследователей) через половину Греции и изобретает лиру, которой откупается от разъяренного Аполлона, угрожающего привлечь его к суду перед лицом их отца Зевса. Однако очевидное восхищение поэта бессовестным божественным вундеркиндом должно напомнить нам, что насмешка и даже оскорбление отнюдь не несовместимы с действующим культом бога. Так, в комедии Аристофана «Лягушки» Дионис фигурирует на своем собственном великом празднике в качестве трусливого эстета, вдвойне смешного из-за своих попыток выдать себя за Геракла.

Эти и другие рассказы показывают специфическую власть отдельных богов. Скорбь Деметры обнаруживает ее власть над зерном. Власть Афродиты над любовью мы видим в том, что произошло с Еленой, а также с Федрой, которая пожелала любви своего пасынка Ипполита и, так как не смогла добиться ее, покончила с собой, обвинив в то же время Ипполита в покушении на ее честь. Этот сюжет аналогичен сюжету о жене Потифара* и повторяется еще раз в рассказе о герое Беллерофонте, упомянутом в «Илиаде». История Федры лучше всего известна из трагедии Еврипида «Ипполит», в которой Афродита использует Федру в качестве орудия мести Ипполиту за его пренебрежение и презрение к могуществу любви. Мифы о Дионисе рисуют его как презираемого и отвергаемого чужака или как странника, вернувшегося домой из чужих стран и не узнаваемого своими близкими до тех пор, пока его противники не впадают волей-неволей в священное безумие его культа без каких-либо усилий с его стороны. В трагедии Еврипида

* Имеется в виду библейская история об Иосифе Прекрасном, см. Быт., 39.— *Прим. пер.*

«Вакх» бог, в образе предводителя восточных женщин, преданных его культу, заточен в тюрьму своим двоюродным братом Пенфеем, царем Фив, но затем чудесным образом освобождается. Тем временем Пенфей заинтересовался культом, и, чтобы последить за менадами (женщины, охваченные божественным безумием), он сам наряжается менадой. Но он схвачен и разорван на части его собственной матерью и другими новообращенными фиванками, принявшими его в своих видениях за животное — молодого льва, которого надлежало растерзать согласно их обрядам. Эти истории часто рассматриваются как свидетельство оппозиции против введения культа Вакха из чужих стран, а версия Еврипида — как относящаяся к экстатическим чужеземным культам, появившимся в Афинах в конце V в. В чем бы ни состояла истина, следует поинтересоваться тем, как могли эти истории так стойко сохраняться в течение столетий (имя Диониса было прочтено на табличке из Пилоса XIII в. до н. э.), если бы они не выражали ощущения, что культ этого бога всегда был чем-то чужим и опасным — захватывающим, освобождающим, диким и потому всегда угрожающим разуму или социальному порядку, но, как и сам бог, не подлежащим отрицанию.

В тех случаях, когда повествования о богах не служили интересам определенного культа, они свободно отображали, как люди эмоционально, если не буквально, представляли себе богов. В «Илиаде» Гомера мы находим ощущение изначальной, непостижимой враждебности богов к людям, и описание низкого поведения богов может быть чем-то вроде защиты от этой враждебности. В «Каталоге женщин» (которых любили боги) Гесиода злая воля Зевса изложена исчерпывающе: «...И высокогремящий Зевс уже задумал ужасные дела: насрать на бескрайнюю землю смятение бури, ибо ныне он стремился искоренить человеческий род, а затем уничтожить и полубогов, дабы дети богов не соединялись более с жалкими смертными и тем не подвергали себя несчастью, дабы блаженные боги могли впредь, как и раньше, жить собственной жизнью и ходить своими путями, не смешиваясь с человечеством».

В «Теогонии» Гесиода рассказ о том, как Зевс был обманут Прометеем, обычно воспринимается в качестве пояснительного (этиологического) мифа о том, как возникло обычное жертвоприношение: боги и люди сошлись вместе, и Прометей убил быка и разделил его на две части, спрятав мясо и потроха в шкуру и желудок, в то время как под привлекательными плас-

тами жира скрывались одни лишь кости. Зевсу было предложено сделать выбор, и, хотя он все понимал, он выбрал бесполезный жир и кости, которые люди впоследствии всегда сжигали на алтарях для богов. Но в действительности этот рассказ не поясняет, почему греки совершали жертвоприношения таким способом. До самого конца античности греки сохраняли этот способ жертвоприношения в уверенности, что он является важнейшим актом их благочестия. Но скрытое ощущение враждебности богов приводило к интерпретации этого культового действия как своего рода обмана богов, вызывающего их заслуженный гнев, обмана и враждебности, постоянно возобновляющихся в самом акте почитания богов. Самого Прометея легко узнать как образ из народной сказки, ловкого хитреца — «провидца», каждая победа которого над богами порождает соответствующую беду как для человечества, так и для него самого и для которого сотворение людей было, возможно, его первой и величайшей проделкой. Драматический и интеллектуальный смысл этого конфликта был раскрыт Эсхилом в нескольких трагедиях; из них сохранилась лишь одна — «Прикованный Прометей» — превосходный пример враждебности божества, направленной на этот раз против защитника людей Прометея.

Многие повествования рассказывают об индивидуальных случаях враждебности богов, об участии смертных, которые вздумали соперничать с богами и тем навлекли на себя их гнев. Люди, в чьем воображении господствовали деяния великих людей прошлого, «полубогов», как они стали именоваться после Гомера, и чьи боги так запросто фигурировали в повествовании в облике менее благородных, но более долговечных людей, должны были постоянно напоминать себе о пропасти, лежащей между человеком и богом. Когда люди бывали слишком удачливыми и по этой причине пытались считать себя равными богам, боги негодовали. Некоторые люди бросали вызов богам: например, лучник Эврит был убит, когда вызвал на состязание бога стрелков Аполлона, подобно тому как трубач Энея Мисен был убит, когда бросил такой же вызов морскому богу Тритону в «Энеиде» Вергилия. Ниоба, гордая мать множества сыновей и дочерей (по шести, семи или десяти тех и других), похвалялась, что она более счастлива в своем материнстве, чем Латона, мать лишь двоих детей. Но детьми Латоны были боги — Аполлон и Артемида, которые тут же перестреляли всех детей Ниобы. Кстати говоря, внезапная смерть мужчины при-

писывалась незримой стреле Аполлона, такая же смерть женщины — стреле Артемиды.

В целом можно сказать, что повествования о богах, когда они не строились по образцу героических мифов и не служили дополнением к ним, обладали своей собственной реальностью, отличной от исторической реальности повествований о героях: их правдивость в том, что они приоткрывают сущность божественного вмешательства в человеческую жизнь, и в этом они подобны рассказам о семейных несчастьях и их последствиях. Когда же миф утрачивает даже эту степень реализма и становится синонимом ложного, как это обычно для наших дней, творческая эра мифа закончена.

ТЕОГОНΙΑ

Мы оставили на самый конец ту часть мифологии, которая в иных культурах была бы первостепенной и центральной, — происхождение мира и происхождение, история и смена поколений богов. Большинство богов греческого культа, считавшихся действующими и могущественными, представлялись, когда возникала потребность как-то связать их друг с другом, как более или менее одновозрастные члены двух поколений одной семьи, т. е. семьи Зевса, Геры, Посейдона, Деметры и т. д. и их детей — Аполлона, Афины, Афродиты, Гермеса и т. д. Из этого не следует, что они всегда мыслились так, даже в классический период, или что они первоначально имели то или иное отношение друг к другу. Так, например, Афродита, которая у Гомера является дочерью Зевса и Дионы, и Эрос, позднее обычно считавшийся ее сыном, оба в «Теогонии» Гесиода на поколение старше Зевса, тогда как ныне обычно считают, что образ Афродиты — одно из несомненных заимствований с Ближнего Востока и потому является относительно поздним. С другой стороны, Эрос, с его многозначительным греческим именем «Любовь», может быть столь же стар, как и сам греческий язык. В общем и целом мы можем сказать, что все эти вопросы генеалогии и взаимосвязей богов просто-напросто не возникали у греков в ходе их повседневной жизни и даже при их культовых действиях. Потребность как-то связать одного бога с другим ощущалась, несомненно, в местных культах, когда в одном святилище почитался более чем один бог и аналогия с человеческой семьей была наготове, чтобы сформулировать,

если и не создать, эту связь. Мы признаем, что человеческий брак был первичным по отношению к соединению бога и богини в культе. Если случалось, что местные боги играли ту же роль или обладали теми же существенными чертами, что и боги, имевшие не только локальное значение, это могло приводить к противоречиям в общепринятой схеме: так, например, лишь в аркадийском культе Посейдон и Деметра были мужем и женой. Существовала, особенно в литературе, тенденция иронизировать по поводу этих несообразностей. Панэллинский миф сумел даже ввести в культ свои собственные ассоциации: в храмах стремились расширять божественные семейства, воздвигая другим их членам алтари (со статуями или без них) и совершая жертвоприношения или возлияния вместе с церемониями основного культа этого храма.

Одной из постоянных особенностей греческой народной теогонии, независимой от культа и местных схем, является место Зевса в качестве Отца богов и людей. Это им «начинают и заканчивают свой напев» музы в «Теогонии» Гесиода — самом раннем греческом образце этого типа литературы, которым мы располагаем, и, вероятно, самом раннем, который был детально разработан и записан, а также и пользовался наибольшим влиянием. Гесиод начинает с Зевса и с божественного порядка, верховным правителем которого он является. В народных представлениях, существующие порядки могли иногда рассматриваться как век трудов и страданий, и его образ контрастировал с прежним, лучшим веком, где не было труда и бедствий, веком прежнего правителя богов Кроноса и его ближних. Эта тема разработана Гесиодом в его другой полностью уцелевшей поэме «Труды и дни», посвященной месту человека в существующем порядке вещей. Предшествующий век неизбежно представлен смутно, ибо он не более чем конструкция, служащая для более ясного показа существующих условий, Эдем, из которого мы были изгнаны. Кронос и все его поколение — тоже смутные фигуры, наделенные лишь слабыми признаками культа или существования, независимого от их роли в схеме. Нет никаких оснований предполагать, что Кронос пользовался поклонением в качестве верховного божества до Зевса или что он «существовал до Зевса» в каком-либо историческом смысле только из-за того, что в генеалогии богов Кронос помещен впереди Зевса.

Таковы те пределы, до которых общепринятая греческая традиция доходила в своих представлениях о прошлом, лежа-

щем за существующим порядком. Но и в Микенский период, от XVI до XII в. до н. э., и позже, в конце VIII и VII в. до н. э., Греция тесно соприкасалась с культурами Ближнего Востока и имела свою долю в их мифах и их искусстве. Рассказ о начале времен в «Теогонии» Гесиода содержит слишком много общего с восточными мифами, описанными в других разделах этой книги, чтобы все это можно было приписать всего лишь параллельному развитию. Если принять во внимание, что мы располагаем не прямыми образцами, из которых мог бы исходить рассказ Гесиода, но в лучшем случае лишь их дальними родственниками, бывшими по крайней мере на шесть столетий старше или младше Гесиода, совпадения покажутся еще более разительными. Восточные версии мифов, с которыми греки действительно сталкивались, могли быть значительно ближе к окончательным греческим версиям. Этот контакт не обязательно должен быть привязан к определенному времени или месту, хотя, вероятно, важнейшими источниками влияния могли быть Киликия и Ханаан, где во времена бронзового века имелись греческие поселения (а также и в железном веке — в Аль Мина в Ханаане), не говоря уже о том, что могло быть заимствовано через посредство минойцев Крита и семитов и греков Кипра. При нынешнем состоянии наших знаний очень возможно, что мы впадем в искушение считать восточными те сюжеты, которые просто-напросто являются общими для Греции и Востока, но равным образом возможно, что мы можем проглядеть действительно восточный материал. Однако при изучении греческого мифа предположение о восточных влияниях есть лишь отправная точка. Гораздо важнее выяснить, как и с какими последствиями был использован этот новый материал, и именно это оправдывает наше намерение воспользоваться параллелями, представленными в очерках о хеттских и ханаанейских мифах, и одновременно добавить кое-что к этим параллелям.

В рассказе о богах в «Илиаде» (14. 153 сл.) содержится своеобразный пассаж, который кажется несвободным от некоторого восточного влияния. Гера берет займы у Афродиты ее пояс, заключающий в себе любовные чары, якобы для того, чтобы примирить первоначальных родителей богов, Океана и Тетис, которые «ныне уже долгое время избегают друг друга и брачного ложа, ибо вражда завладела ими». Мы узнаем, что Тетис приняла в свой дом Геру от ее матери Реи, когда Зевс боролся с Кроносом. Гера заручается также помощью Сна, пообещав ему в жены одну из Граций и поклявшись водами Стик-

са, а также призвав в свидетели Титанов — поколение богов, предшествовавших Зевсу, о которых говорится, что они пребывают в Тартаре (части Подземного мира). Но истинная цель Геры состоит в том, чтобы соблазнить Зевса. Это должно помочь грекам добиться успеха на поле битвы, пока он спит. Хотя весь этот пассаж строго подчинен общему контексту героической легенды, он имеет привкус поэзии совсем иного типа, сравнимой с некоторыми частями Гомеровских гимнов:

Рек — и в объятия сильные Зевс заключает супругу.
Быстро под ними земля взрастила цветущие травы,
Лотос росистый, шафран и цветы гиацинты густые,
Гибкие, кои богов от земли высоко подымали.
Там опочили они, и одел почивающих облак
Пышный, златой, из которого капала светлая влага.

(«Илиада», 14. 346—351, пер. Н. Гнедича)

Здесь черты сходства с восточными мифами включают сопоставление Океана и Тетис с вавилонскими Апсу и Тиамат — сюжет, который не был обнаружен в более близких хеттских источниках. Титаны, боги, окружающие Кроноса, могут быть сопоставлены с прежними богами, пребывающими, согласно хеттскому мифу, в преисподней. В хеттском мифе имеется и мотив божественного соращения — в эпизоде, где Иштар пытается соблазнить Улликумми, как она однажды соблазнила дракона, а также и в рассказе о женщине, посланной Ураном, чтобы заманить в ловушку Эла — Кроноса. Этот рассказ содержится в версии ханаанейского мифа, переданной Филоном Библским (I—II вв. н. э.). В пассаже «Илиады», который следует за только что описанным и в котором Зевс и Посейдон укоряют друг друга через вестника, мы узнаем, что Зевс в качестве старшего брата претендует на верховную власть. В ответ Посейдон напоминает Зевсу, что по рангу они равны и что он, Посейдон, Зевс и Гадес разделили между собой мир по жребию: Зевс получил небеса, Посейдон — море, а Гадес — мрачное Подземное царство, в то время как земля и Олимп остались их общим владением. Это трехчастное деление на самом деле никак не сказалось на греческом культе и верованиях: вместо Гадеса мы обнаруживаем иной раз «Зевса преисподней», и, как мы уже говорили, Посейдон чаще был богом сельского хозяйства, чем богом моря. Соответственно подобное же трехчастное деление в ханаанейском мифе может быть чем-то большим, нежели просто параллелью. Гомеровская интерлюдия имеет

скорее повествовательный характер, чем характер теогонии или генеалогии, но мы уже видели вполне достаточно для признания вероятности того, что восточные мифы дошли до составителей ионийских героических поэм, и при этом в виде, который в некоторых отношениях существенно отличается от гесиодовского.

В «Теогонии» Гесиода (1022 строки) контраст между существующим и прошлым порядком вещей распространен в далекое прошлое в виде трех поколений богов, чьи основные черты могут найти свои параллели на Ближнем Востоке, где, однако, более обычны четыре поколения. Первому поколению у Гесиода соответствует период космической эволюции, в который он помещает возникновение различных явлений природы и просто персонифицированных понятий, употребляя одно и то же слово («возникли») и в тех случаях, когда не упоминается никакой источник этого возникновения, и тогда, когда упоминается предок («возникли от») или когда мужское и женское начала «соединяются в любви» (эпическая формула для человеческого брака) и метафора рождения вполне ясна. Вначале появился Хаос, «вакуум», «пустота», а затем — Гея, «Земля», и Тартар «в глубине широкодорожной земли», и Эрос, «Любовь», — «сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает». Из Хаоса возникли Тьма (Эреб) и Ночь, которые соединились и породили Воздух и День. Длинная цепь «детей Ночи» (без отца) стоит в этом же ряду: творенья — значащие имена без культа или мифа: Смерть, Сон, Сновидения, несколько различных наименований судьбы или рока, Страдание, Обман, Дружба, Старость и Раздор — божество, которое, в свою очередь, порождает без мужа длинный ряд сил, влияющих на жизнь человека, включая Тяжкий труд, Голод, Убийство, Сражения и т. д. Земля породила без мужа Небо (Уран), Горы и Море (Понт). С Морем Земля соединилась, чтобы произвести на свет различные морские существа.

С супружеством Земли и Неба возникает первое поколение в линии, из которой происходят правители богов. В широко распространенном мифе Небо оплодотворяет Землю, и их разъединение позволяет возникнуть всем другим вещам. Многие черты показывают, что, если даже этот миф и был некогда у греков своим собственным (вероятно, с Зевсом в качестве Отца-неба), версия, которой мы располагаем, имеет множество восточных параллелей: Уран является дедом нынешнего царя

богов Зевса, точно так же как он отстоит на два поколения в вавилонских и хеттских мифах. Своих детей, рожденных Землей, Уран держит спрятанными в ней. Земля вступает в заговор с младшим сыном Кроносом, который, когда его отец Уран возлежит на Земле, оскোпляет его при помощи серпа. Из крови Урана и отрезанных частей его тела рождаются различные существа — Фурии (Эринии), Гиганты и Нимфы — из крови, и Афродита — из морской пены, образовавшейся вокруг частей тела. Хеттское божество Кумарби тоже оскөпляет бога неба Ана, но с помощью зубов, а из семени Ана рождаются различные существа. Серп соответствует древнему орудью, при помощи которого были разъединены Небо и Земля. В ханаанейском мифе, сообщенном Филоном, Эл — Кронос оскөпляет небо, и кровь и отрезанные части тела падают в источники и реки. Кронос и его сестра Рея являются родителями нынешнего поколения богов. Кронос опасается, что один из его детей свергнет его, и проглатывает их сразу после рождения. Зевса, рожденного последним, его мать заменяет камнем, который Кронос и проглатывает. Таким образом Зевсу удастся избежать участи своих братьев и сестер, и его бабка — Земля — прячет его в пещере на Крите — здесь был введен минойский миф о божественном ребенке, чтобы отождествить главное мужское божество минойцев с божеством греков. В дальнейшем Зевсу удастся заставить отца изрыгнуть его братьев и сестер. Торжество Зевса делает его царем богов, а Титаны осуждаются на пребывание в Подземном мире, все вместе, хотя из других мифов видно, что личная участь некоторых из них была определена Зевсом. В греческой мифологической схеме единственная роль Титанов — быть предшествующим поколением богов, а их пребывание в Подземном мире вполне может быть частью восточных заимствований. Проглатывание камня и, вероятно, по меньшей мере намерение проглотить своего сына можно обнаружить в мифе о Кумарби, хеттском эквиваленте Кроноса.

Географическое расположение Греции, близкой, но не прилегающей непосредственно к главным центрам ближневосточной цивилизации, означает, во-первых, что, хотя Греция и извлекала пользу из контактов с Востоком, она никогда не находилась под его преобладающим культурным влиянием и, таким образом, имела возможность развивать свои собственные культурные ресурсы. Во-вторых, это означает, что контакты не были непрерывными. Так, например, прочные контакты Микенского периода, периода торговли и мореплавания, сменились

упадком и изоляцией, которые, в свою очередь, уступили место новому, оживленному обмену товарами и достижениями культуры в VIII в. до н. э. Греки всегда имели склонность к отождествлению чужих богов со своими собственными, и новое восприятие восточного мифологического материала в VIII в. было бы тем более легким, если бы подобные материалы были получены и отождествления сделаны еще в Микенский период и основательно ассимилированы в последующие столетия. Однако после интервала в четыре или пять столетий новые влияния вряд ли были идентичными, хотя и подобными, и нам следовало бы ожидать, что будут обнаружены непоследовательность или даже противоречия, которые, несомненно, и были в местной мифологии. Мы видели, скажем, у Гомера Океан и Тетис в роли первоначальных отца и матери, роли, имеющей месопотамские параллели, но у Гесиода их роль иная. Точно так же как введение с Востока элементов алфавита, математики, крупной скульптуры и множества декоративных мотивов стимулировало многие аспекты греческого творчества, мифы восточных соседей Греции послужили катализаторами для ее собственной мифологической мысли.

Подробности этого процесса для нас утеряны, но возможно, что мы сумеем усмотреть некоторые его части в работе Гесиода и в его отношении к темам, восточное происхождение которых несомненно. Гесиод жил во времена, когда горизонты греческого мира быстро и очень сильно расширились, и он был поэтом, занятым организацией и упорядочением традиции. В «Каталоге женщин» он организовал сырой материал своего поэтического искусства в виде генеалогий знаменитых женщин. В «Трудах и днях» он привел в систему взгляды на мораль, на сельское хозяйство и на различные благоприятные и неблагоприятные дни и поступки. В этой своей деятельности Гесиод, по его собственным словам, преследовал личную цель. Общество переживало кризис, старые ценности находились под угрозой, и он сам знал это по своим распрям с местными властями и своим собственным братом. Поэма должна была научить его брата Перса и других, подобных ему, воздерживаться от обмана и вместо этого достичь добродетельной жизни, расположив к себе богов. Реальность авторитета Зевса и олицетворяемого им божественного порядка важны для Гесиода как гарантия того, что традиционные силы все еще поддерживают проповедуемую им мораль, — правда на стороне Гесиода, и его брат должен это понять. Необходимость в подчеркивании вла-

сти Зевса понятна, хотя для греческой мысли его верховная роль или даже до известной степени монотеистическое представление о нем вовсе не новы. В «Теогонии», однако, где Гесиод упорядочивал предания о богах и особенно об их предшествующих поколениях, причины для подчеркивания нынешней власти Зевса менее ясны. Характеры и сферы деятельности различных олимпийцев представляют здесь меньший интерес, чем их победа над прежними богами, и Зевс тут не столько бог справедливости, сколько бог, которому безраздельно принадлежит верховная власть. Однако можно было бы сказать, для греков в этом никогда не было сомнения.

Объяснение может быть найдено в необходимости согласовать друг с другом противоречивые традиции и отождествления, возникшие в результате возобновившихся контактов внутри самой Греции и с Ближнем Востоком. Если, например, в Грецию проникла идея о последовательности богов, подобная хеттской — Небо, Кумарби и бог бури, с конечной победой последнего, — она могла быть воспринята без затруднений путем отождествления бога бури с греческим богом погоды, грома и молнии — Зевсом. Существующий порядок вещей — это порядок Зевса, и он согласуется с фактами культа и верований. Однако последовательность богов, подобная той, которую мы находим у ханаанеев, вызвала бы затруднения. Ибо, хотя после Неба приходит Эл, отождествленный греками с Кроносом, оскотлившим Небо, персонажем, которого греки сравнивали с Зевсом (подробно см.: Геродот 3, 158), является Баал, а Баал не полностью вытесняет Эла. Эл продолжает быть Отцом людей и богов (в Греции это титул Зевса) и, по крайней мере в теории, остается носителем верховной власти. Мы, разумеется, не располагаем восточными оригиналами первых греческих версий, но некоего подобного отступления от основных греческих представлений было бы вполне достаточно, чтобы Гесиод занялся сочинением своего обширного гимна Зевсу, где предшествующим поколениям богов отведены подобающие им места и представлены истинные факты — музы, в конце концов, тоже умеют лгать, как они сообщили самому Гесиоду на горе Геликон. Но если поводом к написанию поэмы была потребность в ассимиляции и согласовании восточных материалов, Гесиод в действительности сделал значительно больше. Осознание деятельности божественных сил в мире людей, которое в повествовательном мифе выражалось посредством незримого вмешательства или драматического явления божества, предстает у

Гесиода как процесс наречения имен (с минимальными чертами драматического персонажа) и связывания их друг с другом через генеалогию, дабы описать мир, каким он пребывает под властью Зевса, т. е. мир, каков он есть. Здесь содержится мало повествований, их место занимает обозначение мира через имена и их взаимосвязи. Земля, Море и множество менее значительных фигур, таких, как морские дети Нерея, дети Ночи и Раздора («старые боги» в терминах теогонии), продолжают быть действующими силами в мире Зевса.

В противоположность этому Эсхил, примерно двести пятьдесят лет спустя, воспринял урок Гесиода, когда писал о прежде владычествовавших богах, ушедших навеки.

Непомерной силой кичась,
Прежде бог царил другой.
Он давно уже позабыт,
И преемника его
Победитель одолел.
Славить Зевса песнею победной —
Это значит мудрым быть.

(«Агамемнон», пер. С. Анта)

Использование генеалогии богов для описания мира долго оставалось главным и всегда популярным методом для теоретических и этических размышлений. За исключением сектантских версий, подобных версиям так называемых орфиков и предназначенных для распространения необычных взглядов и культов, гесиодовская версия смены поколений богов оставалась образцовой, хотя и неофициальной для большинства людей даже и после того, как ее несообразности подверглись нападкам философов. Можно усомниться в том, что многие греки очень уж серьезно воспринимали такие смутные образы, как Уран или Кронос, и лишь явный безумец, подобный Эвтифрону (в одноименном диалоге Платона), попытался бы оправдать затеянное им судебное преследование родного отца, сославшись на неподобающее сыну обращение Зевса с Кроносом.

Любопытно, что упоминания о происхождении человечества не содержится ни в «Теогонии», которая в дошедшем до нас виде ведет нас путем смертных невест богов и рожденных богинями героев к «Каталогу женщин», ни в каком-либо другом раннем источнике, хотя Гесиод дважды рассказывает о сотворении женщины — в качестве пары для уже существующего мужчины. Наиболее близка к этой теме содержащаяся в «Каталоге»

история о том, что лишь Девкалион и Пирра (дочь Прометея) пережили великий потоп и что все люди происходят от них или от камней, которые им было приказано бросить позади себя. Роль Прометея как творца людей, хотя и, весьма вероятно, является древней народной сказкой, не упоминается в наших источниках до IV в. до н. э. Частично это может объясняться партикуляризмом различных греческих народов (т. е. населения разных частей Греции.— *Прим. пер.*), которые претендовали на «автохтонность» и на предков, рожденных самой землей (например, фиванцы были порождены из зубов дракона, посеянных в землю Кадмом, а аркадийцы происходили от порожденного землей Пеласага). Частично же это может объясняться и мнением греков, выраженным в описании Зевса как «отца»: «...О Зевс! Ты безжалостней всех, на Олимпе живущих! Нет сострадания в тебе к человекам; ты сам, наш создатель, нас предаешь беспощадно беде и грызущему горю» («Одиссея», 20. 201—3, пер. В. Жуковского).

В общем, следует сказать, что основные черты греческой мифологии были сообщены ей преобладающим влиянием героических сказаний, связанных с Микенской эпохой и известных из поэм Гомера и более поздних поэм, созданных по их образцу. Повествования о богах также испытали на себе сильное влияние повествований о героических людях, но в целом они отражают греческое представление о вмешательстве божественных сил в человеческую жизнь. Исторически греки из своего индоевропейского наследия заимствовали только Зевса и еще очень немного, из догреческих культур Эгеиды — различных богов и героев, а обстановку и действие своих героических сказаний — из своего собственного бронзового века, т. е. Микенского периода. Восточное влияние наиболее сильно ощущается в их теогонии, где оно послужило стимулом для организации и обдумывания идей, касающихся происхождения и взаимоотношений богов. Наконец, можно было бы заметить, что особое богатство и устойчивость мифологии в течение более изолированной и, как сказали бы многие, золотой фазы греческой истории вплоть до эллинистической эпохи проистекло из того факта, что в Греции развитие от простой крестьянской культуры к урбанизированной и изощренной цивилизации происходило на известном расстоянии от других сравнимых культур. По этой причине классическая Греция, хотя она и научилась многому у Востока, никогда не находилась под его культурным господством и должна была как можно полнее исполь-

зовать свои собственные ресурсы языка и символов. У греков, в отличие от нас, не было ни Греции, ни Рима, которые снабдили бы их техническим словарем и мирскими понятиями, ни Иерусалима в качестве источника религии.

ЭПИЛОГ

В течение классического периода миф продолжает быть основным источником для художественного творчества. В эллинистический период, когда мелкие города-государства и немногие великие святилища не были уже более центрами художественной и интеллектуальной жизни, а их установления и традиции перестали служить основой всей общественной жизни, стали высоко цениться в искусстве разнообразие, оригинальность, необычайное и экзотическое, ученость и изысканность. Отдельные местные мифы дали много материала многочисленным местным историкам. Историки литературы составляли комментарии к старой литературе, излагая различные версии мифа и составляя справочники, в которых повествования были приведены в систему. Они продолжали, таким образом, труды ранних историков. Творчество местных историков дошло до наших дней лишь в виде цитат. Хорошее представление об их мифах и религии мы получили от древнего «Бедекера»* — Павсания, посетившего Грецию во II в. н. э. Литературные комментарии известны нам главным образом по извлечениям, так называемым «схолия», которые переписывались в виде примечаний на полях средневековых рукописей, содержащих античные тексты. Из справочников лучше всего сохранился тот, который сам по себе является сокращенным изложением, созданным во времена Римской империи, и который ошибочно именуется «Библиотекой» Аполлодора. Все эти источники чрезвычайно полезны в той мере, в какой они могут рассказать нам о мифах, содержащихся у более древних авторов. Но вне художественного, культового и социального контекста миф остается безжизненным и лишенным смысла, наподобие сборников, имеющих хождение в наше время. Единственные проблески жизни возникают здесь лишь из сохранившегося, пусть и в искаженном виде, духа, который творцы мифов вдохнули некогда в свои повествования, или из новой мифологии, суще-

* «Бедекер» — широко распространенный на Западе путеводитель для туристов. — *Прим. пер.*

ствующей в виде толкований, созданных компиляторами нашего времени.

Писатели эллинистического и римского времени тоже использовали мифы, говоря о своих проблемах, хотя проблемы и мифы, избранные учеными и космополитичными писателями, сильно отличались от проблем и мифов прежних времен. Каллимах, самый замечательный из авторов александрийской школы, использовал занятные местные мифы в своих остроумных и изысканных рассказах о возникновении странных обычаев («Причины») и в мифологических гимнах различным богам — все это служило ему поводом для проявления разносторонних и широких интересов, включавших миф, историю, а также политические, литературные и персональные заметки. О романтических историях мы уже упоминали в связи с «Аргонавтикой», произведением Аполлония — соперника Каллимаха. В этой же роли использовался миф во многих элегических стихотворениях, как греческих, так и римских. Собрание эротических мифов, использовавшихся римскими поэтами, было составлено ученым Парфением. Интерес к астрономии или, скорее, к астрологии привел к возникновению звездных мифов, в которых созвездия и звезды сделались воплощением многих отмеченных роком влюбленных. Романтика и фантастика собирали и умножали рассказы о превращениях в растения или птиц в тех случаях, когда воображаемые события вели лишь к печали и сожалению, но ничего значительного с действующими лицами не происходило и не могло глубоко взволновать читателя. Этот миф очень далек от мощного реализма греческой мифологии времен ее расцвета. Дело не только в том, что, как иногда говорят, греческая мифология теряет свою силу, когда люди уже не верят более в богов, но, скорее, в том, что, когда люди в мифе избавлены от обычной участи людей, миф не способен более быть движущей силой для самых серьезных помыслов и чувств, и даже фарс и пародия утрачивают свою едкость. Подобное искусство обладает собственным очарованием и прелестью, оно признавалось, перенималось и воссоздавалось заново от римского времени до Ренессанса и даже позднее. Величайшим из последних мифотворцев был римский поэт Овидий, и я хотел бы, чтобы описание его мифологического мира, данное Джилбертом Мэрреем, символизировало конечную (и не самую плохую) участь греческой мифологии: «Мир удивительных детей, где никто, за исключением взрослых (например, Юнона, и некоторые родители, и, конечно, некоторое количество фурий

и ведьм), на самом деле не зол и не испорчен. Я полагаю, что среди поэтов, заслуживших славу как повествователи и создатели искусственных мифов, Овидий остается непревзойденным. Его критическое отношение к жизни очень слабо: это критическое отношение ребенка, играющего в одиночестве и населяющего летний вечер прелестными образами, к глупой няньке, которая тащит его спать. И это тоже есть критическое отношение, которое заслуживает внимания» (Tradition and Progress. Boston — New York, 1922, с. 117).

ХРОНОЛОГИЯ

(названия периодов даны курсивом, их датировка приближительна)

		Греция	Крит
Бронзовый век	3000 до н. э.	<i>Раннеэлладский период</i>	<i>Раннеминойский период</i>
	2000 до н. э.	приход греков <i>Среднеэлладский период</i>	<i>Среднеминойский период</i>
	1600 до н. э.	<i>Позднеэлладский</i> <i>Микенская эпоха</i>	<i>Позднеминойский период</i>
ок. 1500 г. греки овладевают Кноссом на Крите			
	1100 до н. э.	<i>Дорийское вторжение</i> <i>Геометрический период</i>	
Железный век	750—700 до н. э.	«Иллада» и «Одиссея» Гомера	
	700 до н. э.	Геосид	
	500 до н. э.	<i>Архаический период</i> <i>Классический период</i>	
		Эсхил Софокл, Геродот Еврипид	
	323 до н. э.	смерть Александра Македонского <i>Эллинистический период</i> Каллимах Аполлоний Родосский	
	146 до н. э.	падение Коринфа, римское владычество Овидий (43 до н. э.—17 н. э.?) [Аполлодор] «Библиотека»	

ГЛАВНЫЕ ГРЕЧЕСКИЕ БОГИ

- Зевс, сын Кроноса. Латинский Юпитер, царь богов, «Отец богов и людей», «Олимпийец». Эмблемы: молния, орел.
- Гера. Латинская Юнона, супруга (и сестра) Зевса, богиня-покровительница Аргона, Самоса, богиня брака. Эмблемы: корона, покрывало.
- Посейдон. Латинский Нептун, брат Зевса, бог моря, землетрясений, коней и многого другого. Эмблемы: трезубец, конь.
- Гадес, или Плутон. Латинский Плутон, брат Зевса, иногда «Зевс преисподней», владыка мертвых, супруг Кору (Персефоны).
- Деметра. Латинская Церера, сестра Зевса, богиня злаков, сельского хозяйства; скорбящая мать, оплакивающая свою дочь Кору, похищенную Гадесом. Вместе со своей дочерью — богиня Элевсинских мистерий. Эмблемы: факел, пшеничный колос.
- Кора («Дева»), или Персефона. Латинская Прозерпина, дочь Деметры, похищенная Гадесом, царица мертвых.
- Афина. Латинская Минерва, дочь Зевса (рождена им самим), воинственная девственница, также богиня ремесел, богиня-покровительница Афин. Эмблемы: сова, шлем и копье.
- Гефест. Латинский Вулкан, сын Зевса и Геры, хромотой бог кузнечного и других ремесел. Эмблема: молот.
- Гермес. Латинский Меркурий, сын Зевса и нимфы Майи, вестник богов, бог дорог, торговли, входов, удачи; проводник мертвых, покровитель пастухов, атлетов. Эмблема: кадуцей (жезл вестника).
- Аполлон. Сын Зевса и Летоны, бог Дельфийского оракула, ритуальных очищений и музыки. Эмблемы: лира, лук.
- Артемиды. Латинская Диана, сестра Аполлона, богиня охоты, покровительница диких животных, женщины, предводительница нимф. Эмблема: лук.
- Дионис. Латинский Бахус, сын Зевса и Семелы, бог эмоциональной свободы, драмы, вина; выступал в сопровождении сатиров и силенов (полуконей или полукозлов), был почитаем менадами (женщины, охваченные священный безумием); покровитель Фив. Эмблема: виноградная лоза.
- Афродита. Латинская Венера, также Киприда, Киферея; иногда дочь Зевса, богиня любви, красоты.
- Эрос («страстная любовь»). Латинский Кулидон, сын Афродиты.
- Арес, или Эниалий. Латинский Марс, бог кровавой битвы.

БИБЛИОГРАФИЯ

(составлена переводчиком)

Для общего руководства читателю следует обратиться к вузовским учебникам по античной литературе, а также к мифологическим словарям и другим справочникам, существующим в большом количестве как на русском, так и на иностранных языках.

Лучшими из существующих переводов поэм Гомера являются переводы «Илиады» Н. Гнедича и «Одиссеи» В. Жуковского (издавались многократно).

Переводы поэм Гесиода, «Гомеровских гимнов» и некоторых других произведений см. в книге «Эллинистские поэты». М., 1963.

Другие тексты:

Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972.

Эсхил. Трагедии. М., 1974.

Софокл. Трагедии. М., 1958.

Еврипид. Трагедии, т. 1—2, М., 1969.

Аристофан. Комедии, т. 1—2. М.—Л., 1934—1935.

Овидий. Метаморфозы. М., 1938.

ИНДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ

1. МНОГООБРАЗИЕ
ИНДИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Из множества возникших на индийской почве мифологических систем можно с уверенностью выделить по меньшей мере три основных типа. Первый тип — мифология племен, и поныне не имеющих письменности, либо вовсе не затронутых влиянием индуистской культуры, либо находящихся на начальных стадиях приобщения к ней. Они поклоняются своим собственным местным божествам и по большей части вообще не знают о существовании великих богов индуизма, а также связанных с их именами мифов. О религиозных концепциях и мифах этих племен мы можем судить на основании данных, собранных в новейшее время этнографами, фольклористами, миссионерами, чиновниками, школьными учителями и т. д. «Племенная» мифология лишь с большим трудом поддается систематизации. Излагается она фрагментарно, и полевым исследователям нелегко бывает выявить и описать ее основные положения, подчас широко варьирующие в рамках одной лингвистической группы или даже в рамках одного племени. Почти всегда эта мифология обнаруживает некоторую связь с классической мифологией индуизма; но в то же время она демонстрирует и значительную степень самостоятельности. Мифология племен не подлежит обсуждению в данной главе, задача которой, по условию, ограничивается рассмотрением мифологии древнего периода.

Второй тип — это мифы, неотъемлемо связанные с верованиями, основателями которых были конкретно известные личности; к этой категории относятся буддизм и джайнизм. Центральное место в мифологии буддизма занимает историческая личность Будды; правда, значительная часть буддийской

мифологии не является «буддоцентричной», но эта часть в то же время и менее существенна в системе данного вероучения. Мифологию буддизма можно сравнить в этом отношении с мифологией христианства, которая преимущественно «христоцентрична». Почти все без исключения мифы джайнов повествуют о двадцати четырех «тиртханкарах», или «спасителях» (все они, кроме двух последних в ряду, лишены исторической реальности), а также о связанных с ними второстепенных персонажах. В целом мифология джайнов формулируется настолько четко, что средневековый монах Хемачандра (1089—1173) смог представить ее свод в одном объемистом сочинении, известном под названием «Трипаштишалакапурушачарита», или «Жизнеописания шестидесяти трех выдающихся мужей».

В противоположность относительно унифицированным, четко оформленным мифологиям буддистов и джайнов мифология третьего типа — мифология индуизма — не может быть приведена к единству никоим образом. Индуизм — явление значительно более широкое, нежели собственно религия; это образ жизни во всей его полноте, включая обычаи, верования, нормы поведения и общественные институты, складывавшиеся у различных народов во всех частях субконтинента на протяжении всех эпох с тех пор, как здесь впервые поселились люди. Как религия, индуизм допустил в своих рамках параллельное мирное сосуществование всех оттенков верований — от наиболее примитивных разновидностей анимизма до утонченнейшего философского монизма*, чему сопутствовала соответствующая градация культов или видов религиозной практики, варьирующихся от простейших попыток умиротворить духов плодородия, растительности или болезней и до углубленнейшей медитации, долженствующей привести к познанию безличной абсолютной реальности. Образованное целое представляет собой конгломерат, хаотическое случайное соединение, в лучшем случае — свободную конфедерацию. В теологическом отношении индуизм не является единой религией, но состоит из многих религий, проявляющими взаимную терпимость в рамках гибкой системы кастовой организации. Представить эти религии как единое и согласованное целое не менее трудно, чем обнаружить согла-

* Монизм — философское учение, рассматривающее мир в целом как многообразие проявлений единой субстанции; в данном случае имеется в виду объективно-идеалистический монизм некоторых древнеиндийских философских школ, таких, например, как Адвайта-веданта.— *Прим. пер.*

сованность и единство в многообразии пейзажей субконтинента.

Невозможно обозреть в пределах данной главы все богатство индийской мифологии; мы рассмотрим лишь некоторые ее разделы, представляющие особый интерес, поскольку в них нашли символическое выражение идеи, игравшие важную роль в развитии индийской религиозной мысли.

2. ПРОЦЕСС ТВОРЕНИЯ

Древнейшим литературным памятником Индии является «Ригведа»*. Она была создана на архаической форме санскрита** племенами ариев***, которые вторглись в Индию с северо-запада, по всей вероятности, между 1500 и 1200 гг. до н. э. «Ригведа» была оформлена в виде свода, по-видимому, около 1000 г. до н. э. Она состоит из 1028 гимнов, авторство которых приписывается ряду жрецов. Гимны предназначались для исполнения в ходе общественных ведических жертвоприношений, имевших целью угодить и активизировать арийских богов, с тем чтобы последние, в свою очередь, содействовали заказчику ритуала в достижении им дозволенных целей. Посредством ритуала люди и боги совместными усилиями обеспечивали беспрепятственное функционирование механизма мироздания, а также разрушали козни демонов и их погрязших в заблуждении приспешников из числа смертных. В «Ригведе», а также в ряде примыкающих к ней несколько

* «Ригведа» означает «знание гимнов»; о содержании сборника см. ниже.— *Прим. пер.*

** Санскрит — основной литературный язык древней и средневековой Индии (относится к индоевропейской семье языков), служивший средством выражения для «Большой традиции» брахманизма-индуизма, а также для некоторых форм буддийского учения. В развитии санскрита можно выделить три стадии: ведическую, эпическую и классическую. Есть основания полагать, что уже в древнейшую эпоху санскрит имел функцию «поэтического наддиалекта», литературного языка, общего для ряда разговорных диалектов Северной Индии.— *Прим. пер.*

*** Арии — группа племен, выделившаяся из предполагаемой индоиранской общности и во второй половине II тысячелетия до н. э. вторгшаяся на равнины Северной Индии; при этом местные племена (дравиды и мунда) были вытеснены или ассимилированы. Литературной формой языка ариев был ведический санскрит. Их мировоззрение, отразившееся в «Ригведе», послужило существенным ферментом развития традиционной индийской культуры.— *Прим. пер.*

более поздних текстов, совокупность которых образует корпус ведической литературы, содержание огромного числа мифов представлено не простым конкретным их изложением и не систематическим истолкованием, но в виде упоминаний, намеков и ссылок; либо же эти мифы излагаются в терминах, чрезвычайно осложняющих и затрудняющих работу по их реконструкции. Проблема подобна той, с какой столкнулся бы исследователь христианской мифологии, попытайся он реконструировать ее, работая со сборниками церковных гимнов. Все же ясно, что главной фигурой пантеона «Ригведы» является Индра — к нему обращено значительно больше гимнов, чем к какому-либо другому божеству, — и именно его миф составляет основную тему всего произведения. Миф этот имеет касательство преимущественно к акту творения и может быть вкратце изложен следующим образом.

В начале времен, когда нашей вселенной еще не существовало, жили некие существа, называемые «асура» (что может быть приблизительно переведено как «живая сила»). Был в их числе демон по имени Вритра. Помимо имени собственного мужского рода Вритра существует также основа среднего рода «вритра», означающая «покров», «нечто укрывающее, сокрывающее». Мы можем заключить, что демон Вритра является персонификацией «покрова», «укрытия», «сокрытия» — «вритры». Вритра именуется также Данавой, т. е. «отпрыском Дану», «происшедшим от Дану» или «имеющим природу Дану». Последнее слово представляет собой основу женского рода, произведенную от корня *да* — «связывать», «ограничивать»; *дану* соответственно обозначает «ограничение», «стеснение»; таким образом, Дану есть персонифицированное «стеснение». То обстоятельство, что Вритра именуется Данавой, свидетельствует о том, что он также олицетворяет «стеснение», «ограничение». В то время как матерью Вритры названа Дану, отец его нигде не упоминается. Объясняется это просто. Вритра является манифестацией абстрактного понятия; тот факт, что это понятие выражается словом с основой женского рода, послужил достаточным основанием для наделения Вритры мифической «матерью». Метафора, таким образом, воспринималась буквально. У Вритры не было имени, образованного посредством метафорического употребления основы мужского рода, что делало бы возможным приискать ему также и «отца». Следовательно, вопрос о том, кто был отец Вритры, можно оставить без внимания. В эпоху после «Ригведы» появляются и другие Данавы,

помимо Вритры, а именно сообщается, что у Вритры есть соратники или подначальные, зовущиеся Данавами. В «Ригведе», как и в более поздних памятниках, они называются ракшасами, т. е. демонами, а иногда и вритами. В более поздние времена они зовутся также Дайтьями; Дайтья — производное от *диги*, еще одной основы женского рода, означающей «связанность», «стеснение», «ограничение» (образована от того же глагольного корня *да* — «связывать»). Вритра в «Ригведе» выступает как верховный демон и вместе со своими воинствами представляет зло.

Кроме Вритры и Данавов существуют также другие асуры, носящие имя Адитья. Это производное от абстрактной основы женского рода *а-диги*, означающей «несвязанность», «неограниченность», «нестесненность»; адитья одновременно значит «относящийся к несвязанности» и «сын Адити». Таким образом, у Адитьев тоже есть мать, которую зовут Адити, и потому они прямо называются «сыновья Адити» (*адитех пуграх*), а их мать часто фигурирует в «Ригведе» как благожелательное женское божество; но опять же отец их ни разу нигде не упомянут. Главой Адитьев является Варуна, имя которого до сих пор не поддалось ни одной из многочисленных попыток представить его убедительную этимологию. Адитьи олицетворяют в «Ригведе» силы добра.

Адитьи и Данавы пребывали в состоянии активной взаимной вражды; точнее, пожалуй, было бы назвать это состоянием войны. Адитьи постоянно терпели поражения или по крайней мере не могли добиться успеха в борьбе с Данавами. Им был необходим победоносный предводитель, и они обрели его в лице Индры, еще одного персонажа «Ригведы», чье имя, несмотря на все усилия, так и не получило убедительного толкования, хотя на его характер и отличительные качества как будто бы указывают такие его эпитеты, как «сын силы» (*сахасах пугра*) или «владыка (или: „супруг“) силы (Силы)» (*шачипати*). Кто были родители Индры — неясно, но, пожалуй, наиболее обоснованно предположение, что он был сыном Неба и Земли, зачатым и рожденным в то время, когда два этих божества жили четою и имели общее жилище. Рождение его было чудесным; судя по всему, он вышел из бока матери, как впоследствии Будда. С момента рождения Индра оставался в тайном укрытии, но вскоре ему удалось отвесть обладающего могущественными свойствами напитка — сомы, который, по одной версии легенды, был найден им на груди матери, а по

другой — принесен ему орлом (возможно, тождественным месяцу). Выпив сомы, он вырос до гигантских и настолько устрашающих размеров, что Небо и Земля, охваченные ужасом, разлетелись в противоположные стороны, тем самым разлучившись навеки, а Индра заполнил собой все пространство между ними. Потому-то о нем и говорят, что он сделал свою мать вдовой, оставшись, вследствие этого ее «младшим или последним (сыном)»; сферой же его деятельности является воздушное пространство, лежащее между небом и землей, область, в которой движутся и действуют равно и люди, и боги. Самого Индру обычно не называли асурой; его предпочитали именовать «дева», «бог»; термин этот применялся и по отношению к другим детям Земли и Неба: богине зари Ушас, имя которой этимологически эквивалентно именам греческой Эос и латинской Авроры, а также к близнецам Ашвинам, или Сыновьям Неба (*диво напата*); последнее имя по значению тождественно имени соответствующей пары близнецов в древнегреческой мифологии — Диоскуров.

Адити, по-видимому, вкупе с другими богами просили Индру стать их вождем. Он, однако, невзирая на молодость, не выказал простодушия и, прежде чем дать согласие, выдвинул условие, чтобы они поставили его царем над ними. Богам пришлось согласиться. И вот Индра выступил на бой с Вритрой. Тваштри, ремесленник богов, выковал для него ваджру, оружие, которое традиция отождествляет обычно с молнией, «громовой стрелой». Индра подкрепился тремя гигантскими кубками сомы, от чего у него прибавилось роста и силы, и напал на Вритру, изображаемого текстом в виде змея, лежащего на горах. Схватка была ожесточенной. В некоторых гимнах говорится, что Индра сражался один, но иногда указывается, что он имел помощников в лице Рудры и Марутов, понимаемых как божества бури. Вритра был не только силен, но также хитер и искусен в магии. И все же не помогли ему ни сила, ни волшебство. Индра наконец обрушил на него свою ваджру и переломил ему хребет; иногда также говорится, что он распорол ему брюхо, а иногда — что удар ваджры расколол горы. В ходе битвы он умертвил также и Дану; сраженная мать пала на безжизненное тело сына.

Когда окончилось сражение, выявилась причина ссоры Адитьев с Данавами; ибо из расколотых Индрой гор, или из пещеры, или, по другим вариантам, из распоротого брюха Вритры вышли космические Воды, божественные матери, давно жаж-

давшие освободиться из заточения. Теперь они вырвались на волю, как стадо мычащих коров, и устремились через простертое тело бывшего своего господина и притеснителя, Вритры, к Индре, чтобы провозгласить его новым своим владыкой. И что удивительно: Воды были беременны и плодом в их утробе было Солнце.

Теперь под рукой было все необходимое для сотворения вселенной: земля, небо и воздушное пространство — три сферы, на которые делился мир человека ведической эпохи, влага Вод, свет и жар Солнца. Первой ступенью акта творения было вычленение Сата из Асата. Сат — это Сущее, т. е. мир Сущего, вселенная, в которой обитают люди и боги. Асат — не-Сущее, населенная демонами сфера, где нет света и тепла. Сат, как сообщает «Ригведа», был рожден из Асата (10.72.2, 3). Асат, согласно описаниям, находится в глубине земли; его можно достичь, спустившись по гигантской расселине. Это царство ужаса, куда демоны уносят души нечестивых, дабы предать их там уничтожению. Сат был создан состоящим из трех частей, и в каменном своде небес был проложен канал, по которому могло бы свершать свой путь Солнце. Космические Воды поселились на небесах, откуда они ниспосылают на землю влагу. Все в целом было упорядочено и запущено в движение в соответствии со специально разработанными правилами регулирования процесса; различным божествам были приданы сепаратно-ведомственные функции контроля над деятельностью космического механизма. Весь этот процесс упорядочения и регулирования определялся термином *рита*, что этимологически означает «приведенное в движение» и имеет в «Ригведе» смысл космической истины или порядка. Контроль над ритой осуществлял Варуна, глава Адитьев, восседающий на небесах и неуспынно следящий за тем, чтобы никто не нарушил какой-либо из законов, совокупностью которых составляет рита. В некоторых текстах «Ригведы» повествуется о том, как Индра (иногда вместе с богами) отпраздновал день творения или даже совершил акт творения, пустившись в пляс и «подняв (ногами) пыль».

В других эпизодах описывается, как боги совместными усилиями впервые учредили обряд жертвоприношения; в ходе обряда они произносили имена всевозможных предметов и живых существ, которые тотчас же по назывании обретали бытие. Несколько позже явился первый человек в лице сына Вивасванта, «Широко сияющего (Солнца)». Ему вменялось в обя-

занность совершать на земле жертвоприношения, придавая тем самым силы богам, чтобы они могли выполнять свои функции и разрушать козни своих демонических и земных противников ради поддержания риты.

Как мы интерпретируем этот миф? Иначе говоря, какие идеи нашли символическое выражение в этом повествовании, где фигурируют антропоморфные и териоморфные персонажи? Какие процессы, протекавшие в сознании человека ведической эпохи, отразились в этом мифе? Нам нет надобности прибегать здесь к психоаналитическим построениям; вместо этого мы можем работать с материалом, который представляется лежащим на поверхности или по крайней мере не очень далеко от нее. Ответ будет выглядеть приблизительно следующим образом. В начале всего был хаос. Несомненно, в этом хаосе существовали уже все элементы, необходимые для сотворения вселенной, но они оставались в неупорядоченном и бездейственном состоянии. Некоторые из них, притом наиболее существенные *, были заточены или окутаны неким твердым покровом, отчего использовать их для творения было невозможно. Небо и Земля также существовали, но в то время были еще соединены вместе. Правда, в древнем хаосе уже присутствовали силы экспансии и раскрепощения, тенденции, направленные к упорядочению мироздания и приведению в движение его частей; однако их активность была еще недостаточной для преодоления инерции. Мир пребывал в застое до тех пор, пока Небо и Земля не породили некую силу. Эта сила тотчас же разъединила их, заполнив собой пространство между ними. Затем, с помощью подвижного огня, сила преодолела инерцию, пронзила твердую оболочку и опорожнила хранилища, заключавшие в себе воду и солнце. Все части космоса были приведены к порядку, или гармонии, а затем пущены в движение, чтобы действовать подобно механизму. Все это, однако, по-прежнему основывалось на силе. Бесперывное ритмичное функционирование космического механизма зависело от совершения согласованными усилиями богов и людей жертвоприношений, посредством которых они взаимно усиливали друг друга. Этот процесс представлялся бесконечным. Когда сила привела вселенную в движение, тенденции к беспорядку, дезорганизации не были полностью искоренены. Каждый день солнце заходит, и его необходимо снова вывести на небо из темного подзем-

* Т. е. воды и солнце.— *Прим. пер.*

ного пространства; воды должны ниспадать с небес, чтобы питать влагой растения и обеспечивать человечество пищей; и самому человеку в процессе стимулирования этих природных явлений отведена своя определенная роль. Соппротивление инерции приходится преодолевать везде и всегда.

За отсутствием конкретных свидетельств мы не можем утверждать, что эта безличная и абстрактная основа возникла раньше или позже конкретного антропоморфического мифа. Возможно, что ядро мифа некогда существовало вне связи с какой-либо разновидностью его метафизической рационализации, наподобие предложенной нами выше. Необходимо также отметить, что данный миф, по своему характеру не являющийся индоевропейским, несмотря на наличие некоторых его отзвуков и параллелей в мифологии современного ему Ирана, имеет еще более широкие аналогии в превосходящих его древностью мифологиях Шумера и Ассирии*. Влияние этих мифологий могло затронуть индоиранцев в тот период, когда они пришли в Северный Иран. Затем каждая из двух составных частей индоиранской общности, очевидно, по-своему распорядилась общим месопотамским наследием; и наконец, версия мифа, развиваемая индоариями, приобрела ту характерную форму, в какой мы находим ее в «Ригведе». Эта теория, хотя и не лишена правдоподобия, остается в значительной мере умозрительной и не может быть сочтена абсолютно достоверной.

Достоверным представляется, однако, что данный миф, в глазах некоторых ведических мыслителей, имел уже какое-то метафизическое значение к концу периода «Ригведы»; мы видим, что иногда его ставят под сомнение либо заменяют другими объяснениями творения, хотя эти последние также обнаруживают глубинную связь с мифологией Индры — Вритры. Они ставят подчас те же самые вопросы, иногда пользуясь при этом теми же выражениями; однако ответы их значительно более сложны. Они проявляют критическое, а иногда и прямо негативное отношение к мифу об антропоморфном демиурге, творящем свою праведную волю над злобным, сопротивляющимся демоном; они выдвигают ему на смену личное божество другого типа, разнящееся по своей концепции, либо же ту или иную безличную силу. Чтобы подтвердить это положение,

* Правильнее было бы говорить о мифологии Шумера и Аккада (см. соответствующий очерк). Но это предположение У. Н. Брауна вообще сомнительно. Космогонические мифы всех народов имеют известную степень сходства.— *Прим. ред.*

сошлемся на два хорошо известных гимна. В одном из них (2.12) утверждается могущество Индры, превозносятся его добродетели и подвиги, и при этом делается косвенно выраженное предостережение тем людям, которые посмели бы усомниться в нем. Другой гимн (10.121) не называет имени Индры, но перечисляет обычно приписываемые ему совершенства и деяния, всякий раз в каждой последующей строфе задавая вопрос: кто этот бог, которого люди должны почитать жертвенным возлиянием? Смысл, очевидно, таков, что этот бог — не Индра. Ответ дается в последней строфе гимна. Бог этот, имя которого до сих пор было не названо, а личность не определена, именуется здесь Праджапати — «владыка тварей». Одно из абстрактных божеств, в «Ригведе» не имеющее сколько-нибудь определенной индивидуальности, Праджапати становится значительной фигурой в развившейся немного позднее литературе брахман*, где выступает в качестве верховного бога, надзирающего за порядком во вселенной. Другой пример косвенного отрицания Индры можно усмотреть в наделении его в функции творца эпитетом «Всетворец», «Творец всего» (Вишвакарман) (8.98.2, 9.63.7). Дело в том, что в других гимнах Вишвакарман выступает как особое божество (10.81; 10.82); для достижения своей цели ему не требовалось уничтожать демона: он сам сотворил все, включая богов. Отрицание Индры по другой линии проявляется в связи с актом отделения Сата от Асата. В одном месте утверждается, что это деяние совершил Индра (6. 25. 5), но в другом гимне (10. 72) сказано, что его совершили все боги, когда они, только что перед тем появившись на свет, устроили первое жертвоприношение. Сила, таким образом, заключена не в Индре, а в жертвенном обряде. Некоторые мудрецы, жившие в период создания поздних гимнов «Ригведы», несомненно, считали силу жертвенного обряда не имеющей равных; в этом отношении последнее слово в рамках данного сочинения сказано знаменитой «Пурушасуктой» (10.90). В ней повествуется, как боги, торжественно справив первый жертвенный обряд, осуществили тем самым акт творения; при этом все, тогда еще не упоря-

* Брахманы (ед. ч. «брахмана»; не путать с «брахман», как назывались члены высшей, жреческой касты древнеиндийского общества) — название особого класса текстов, входивших в состав так называемой ведической литературы и имевших основной задачей ритуалистическое комментирование вед, содержащих, однако, в значительной мере мифологический и легендарный материал.— *Прим. пер.*

доченные, элементы космоса были заключены в теле приносимой жертвы, мыслившейся в образе гигантского антропоморфного мужского существа (*пуруша*); его тело не только вмещало в себя всю известную нам вселенную, но и выходило за ее пределы.

Самый известный из числа так называемых «философских» гимнов «Ригведы» (10. 129) содержит и наиболее отвлеченную (в пределах данного памятника) переработку мифа о борьбе Индры с Вритрой. Вначале не было ни Сата, ни Асата, ни Сущего, ни не-сущего. Не было ни воздушного пространства, ни небесного свода над ним. Что тогда все покрывало? Где? Что было ему защитой? Существовала ли тогда бездонная пучина вод? Для выражения понятия «покрывать» текст использует глагол *врит*, от которого образовано также и имя Вритры. Далее в гимне говорится, что не было тогда ни смерти, ни бессмертия, не было различия между днем и ночью. Перво-существо, именуемое «Нечто Одно» (*тад екам*), не будучи одухотворено никаким дыханием извне, дышало само собой, т. е. возникло путем самозарождения. Кроме него, ничего более не существовало. Вначале мрак был покрыт мраком. Все это было сплошной пучиной, не содержавшей различий. Нечто Одно, имевшее потенцию к становлению, было скрыто скорлупой; оно родилось силою собственного жара. Вначале на Нечто Одно нашло желание, и это Одно стало первым семенем мысли. Святые мудрецы, вопрошая в своем сердце, путем благочестивого самопогружения (т. е. посредством интроспекции) установили взаимоотношение Сата (Сущего) и Асата (не-Сущего). Границу между ними они провели по горизонтали. Что было ниже ее, что было выше? Были оплодотворители, были силы. Внизу была потенциальная возможность, сверху исходила эманация. Есть ли кто знающий, кто мог бы здесь поведать, откуда происхождение, откуда это творение? Боги пребывают по эту сторону творения (т. е. они тоже были сотворены чем-то, их превосходящим). Кто же тогда знает, откуда оно возникло? Откуда возникло это творение, само ли оно воздвиглось или нет (т. е. самозародилось или было сотворено) — тот, кто надзирает за ним с высшего неба, тот, верно, знает, а возможно, и не знает. Последняя фраза дает нам повод заключить, что, по мнению автора гимна, даже сам Праджапати пребывает в неведении относительно своего происхождения и происхождения вселенной; одним только святым мудрецам удалось посредством мистического самопогружения установить истину.

После этого антропоморфные фигуры Индры и Вритры более не встречаются в брахманских космогонических построениях; сохраняются лишь концепции первовещества, пребывающего в хаосе, и некой направляемой волей силы, стремящейся придать ему организацию. Широко распространяется представление о таком изначальном состоянии, при котором элементы материальной вселенной еще не обладали различиями. Некая сила, часто называемая душой или душами, двигалась в этой массе, порождая тем самым различия в мире явлений. Иногда говорится, что души оставались неподвижными до тех пор, пока неразрывно связанная с ними карма (сила, порождаемая их действиями в предыдущих существованиях) не сконцентрировалась и не привела их в движение; тогда они и породили различия. Так возникла вселенная. От исходного состояния совершенства она, через ряд последовательных стадий, деградирует до момента полного триумфа зла; тогда она распадается в ничто или переходит в состояние абсолютного покоя, длящегося на протяжении астрономического периода времени, по истечении которого совершается новый акт творения. Этот процесс тянется до сих пор и будет длиться еще неопределенное время в пределах некоего временного цикла, начало которого уходит в недоступную нашему воображению глубь времен, а конец — в необозримое будущее. Такова в общих чертах точка зрения философских систем Санкхья, Йога, Ньяя и Вайшешика, а также эпических поэм и пуран *. От нее отличаются в некоторых отношениях представления «Ранней Мимансы» и еще более значительно — «Поздней Мимансы», широко известной под названием Веданты **. В каждом из этих случаев мышление

* Эпические поэмы — две великие санскритские эпопеи: «Махабхарата» и «Рамаяна». Пураны — «Древние сказания», или «Повествования о древности», — класс текстов, генетически связанных с устной эпической традицией, содержащих разнообразный космографический, религиозно-мифологический, легендарно-генеалогический и нарративный материал. Созданием пуран ознаменовалось оформление двух главных течений индуизма — развитых культов Вишну и Шивы. Традиция насчитывает 18 основных пуран — «махапурана». Временем фиксации большинства из них является середина I тысячелетия н. э. — *Прим. пер.*

** Веданта — «Завершение Вед» — наиболее распространенная и влиятельная из шести систем индийской философии, выросшая на основе толкования упанишад (религиозно-философские тексты, примыкающие к брахманам и как бы «завершающие» ведическую литературу). Центральное положение Веданты о тождестве индивидуального Я (Атман) с Абсолютом (Брахман) формулируется уже в ранних упанишадах.

оперирует безличными категориями, как в отношении инертного первовещества вселенной, так и в отношении деятельной силы, придающей ему движение, различия и форму. К этому времени наш миф, отразивший в символической форме наиболее раннюю попытку философского осмысления брахманами действительности, сам по себе не мог уже удовлетворить мыслителей, чьи общие усилия были направлены на развитие умозрительной философии; и все же он оставался частью того скрытого основания, на котором они воздвигали свои системы.

3. ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ «КУЛЬТУРНОГО ГЕРОЯ»

Большая часть последователей современного индуизма принадлежит либо к сектам, поклоняющимся Вишну и подчиненным ему божественным персонажам, либо к сектам, почитающим Шиву и связанные с ним божества. Каждый из этих великих богов является божеством синкретическим, всеобъемлющая личность которого вобрала в себя черты многих отдельных божеств, растворившихся в основном образе и передавших ему при этом свои имена. Помимо того у Шивы есть одна, а у Вишну — две супруги, и каждая из них, в свою очередь, является синкретическим божеством, соединившим в своем образе несколько женских божеств и присвоившим себе их имена. По общему мнению, выделить в комплексе Вишну, как и в комплексе Шивы, образ-первооснову не представляется возможным. В «Ригведе» встречается как имя Вишну, так и прилагательное *шива* (благосклонный); однако в обоих случаях это обстоятельство отнюдь не влечет за собой обязательного вывода, что именно обозначенный данным словом элемент в составе синкретического целого является как раз древнейшим и исконным элементом образа божества. Ведь не исключено, что в нем присутствуют и другие, не менее или даже более древние элементы, пришедшие из неарийских источников и, по всей вероятности, имеющие местное происхождение, в отличие от арийского элемента, который никак не мог быть

Первое систематическое изложение Веданты приписывается Бадараяне. Наиболее последовательное выражение объективный идеализм этой системы обрел в монистической (Адвайта-)веданте Шанкары (VIII — IX вв. н. э.).— *Прим. пер.*

известен в Индии до прихода сюда ариев во II тысячелетии до н. э.

Бог Вишну сочетает в себе исключительное многообразие форм. Он может осознаваться как собственно Вишну, воплощающий всю совокупность своих различных элементов, или как широко шагающий, восходящий герой-триумфатор, тождественный солнцу (Викрама или Вишну), или как само яркое лучезарное солнце (Сурья), или как одна из десяти главных аватар Вишну, т. е. его воплощений,— слово *аватара* означает «нисхождение (из высшей, небесной формы существования) на землю» — или как одна из его второстепенных аватар, которых насчитывают иногда двадцать две; можно, впрочем, привести и другое высказывание, согласно которому воплощения Вишну в действительности неисчислимы. Он обладает могущественной способностью магнетически притягивать к себе другие мифологические фигуры; по всей Индии рассеяны храмы местных божеств, характеризующих их почитателями как различные аспекты Вишну. В начале нашего столетия некоторые индуисты выражали надежду, а христиане соответственно опасение, что христианство в Индии будет поглощено индуизмом вследствие признания Христа одной из аватар Вишну.

Не все формы Вишну в равной мере являются объектами религиозного почитания; например, исторический Будда считается девятой из десяти главных аватар Вишну, однако собственного сколь-нибудь значительного культа он не имеет. Двумя наиболее популярными аспектами Вишну являются его седьмая и восьмая аватары в лице Рамы Чандры и Кришны. Каждый из них, подобно всякой другой форме Вишну, имеет свою собственную мифологию; каждая из этих мифологий, в свою очередь, представляет собой смесь нескольких мифологических комплексов, связанных с отдельными элементами, составившими в совокупности сложное целое мифологического образа. Мы рассмотрим здесь некоторые особенности мифологии, обрамляющей образ Рамы Чандры, широко известного под именем просто Рамы. История его рассказывается в санскритской эпической поэме «Рамаяна» («Сказание о Раме»).

Во-первых, Рама являет собой идеальный образ представителя светской аристократии (т. е. группы каст, объединяемых названием *кшатрия*). Как наследный принц, он наделяется безусловнейшим характером; как правитель, олицетворяет идеал царя, и слово *рамараджья*, «правление Рамы», служит синонимом утраченного Золотого Века и грядущей Утопии. Ви-

димо, прежде он был также божеством растительности, по всей вероятности, выразителем оплодотворяющей функции Неба, в то время как его супруга Сита, имя которой означает «борозда», оплодотворяла землю с ее плодородием. Судьбы Рамы и Ситы сплетены с судьбой демона Раваны, играющего в «Рамаяне» роль главного злодея; первоначально он, возможно, персонифицировал какую-либо враждебную природную стихию, препятствовавшую Раме и Сите в осуществлении их функции плодородия. Наконец, Рама выступает мифическим агентом распространения арийской (т. е. брахманской или санскритской) культуры на не подвергшийся тогда еще арийской ассимиляции юг Индии, где арийская культура и по сей день остается главным образом достоянием брахманов, накладываясь на субстрат, являющийся в основе своей дравидийским. Таковы три различных истока образа Рамы, которые, по-видимому, слились воедино уже в V—IV столетиях до н. э., в период создания «Рамаяны» в ее первоначальной форме. Впоследствии добавлены были и другие элементы; так, во вводном повествовании содержится пояснение, что Рама является аватарой Вишну, а Сита — это воплощение супруги Вишну, Лакшми; в заключительной же части рассказывается об изгнании Ситы и о том, как она со своими двумя сыновьями жила в обители Вальмики, считающегося, согласно традиции, автором «Рамаяны».

Полный текст «Рамаяны» в том виде, в каком она дошла до нас, начинается темой Раваны, царя-демона, правящего Ланкой (Цейлон). Некогда Равана получил от бога Брахмы обещание, что впредь он будет неуязвим ни для бога, ни для демона. Наглый и самонадеянный, он стал притеснителем для всего мира, но прежде всего старался чинить препятствия совершаемым святыми мудрецами жертвенным обрядам, жизненно важным равно для людей и для богов. Примерно в то же время Дашаратха, царь Айодхьи, города в Северной Индии, совершал обряд жертвоприношения коня с целью продолжения своего рода, ибо ни одна из трех его жен до тех пор не родила ему сына. Боги, явившиеся получить свою долю приношений, остались довольны жертвенным обрядом и обещали царю, что его желание будет удовлетворено. Затем боги отправились к Брахме, чтобы испросить у него какое-нибудь средство для искупления зла, порожденного его преступным великодушием по отношению к Раване. Брахме пришла в голову мысль, что Равана, ставя условием свою неодолимость для богов и демонов, упустил из виду человека и, следовательно, с этой сторо-

ны остался уязвим. Он посоветовал тогда богам просить Вишну, чтобы тот принял земное воплощение и уничтожил демона. Вишну согласился исполнить просьбу богов. Для этого он понул себя воплотиться в четверых сыновьях царя Дашаратхи, т. е. в Рама и его братьях: Лакшмане, Шатругхне и Бхарате. Одновременно боги по требованию Вишну плотски сочетались с различными женскими существами сверхчеловеческой, полубожественной природы, как-то: апсарами, киннари и т. п.— для того чтобы породить во множествах ванаров (обезьян) и прочие существа, которым предстояло стать союзниками Рамы в грядущей войне с Раваной.

Еще не достигнув шестнадцатилетия, Рама прошел через ряд приключений, в итоге которых он стал супругом несравненной Ситы, дочери царя Джанаки; Рама добился ее руки, натянув лук, с которым никто, кроме него, не мог совладать. Вскоре после его возвращения домой царь Дашаратха решил отказаться от престола и назначил Раму своим законным наследником. Но тут, однако, царица Кайкейи, мать сводного брата Рамы, Бхараты, решила осуществить когда-то давно пожалованное ей царем и с тех пор берегавшееся ею до случая право выбрать любой дар; по ее требованию наследником вместо Рамы был назначен Бхарата, а Рама на четырнадцать лет отослан в изгнание. В сопровождении Ситы и брата Лакшманы Рама ушел из Айодхьи. Они скитались по лесам, жили в обителях отшельников и наконец обосновались в местности Панчавати, расположенной на берегу Годавари в северной оконечности Деканского плато; построив там хижину, они зажили в счастье и мире.

Во время их пребывания там отвратительная сестра Раваны дьяволица Шурпанакха («та, у которой когти подобны веляльным корзинам») случайно встретила Раму и предложила ему свою любовь, но была им отвергнута. Она пожаловалась на это Раване, и тот послал, чтобы убить Раму, четырнадцать, а затем и целых четырнадцать тысяч демонов, но все они были разгромлены, и лишь один из них, по имени Акампана, спасся и прибыл в Ланку, столицу Раваны, чтобы сообщить о происшедшем. В ярости Равана поклялся уничтожить Раму, однако Акампана посоветовал ему не нападать самому на героя; лучше похитить Ситу, после чего Рама быстро исчахнет и умрет от тоски. Решено было, что один из воинов Раваны, демон по имени Марича, обернется золотым оленем в серебряных пятнах, явится возле хижины Рамы и увлечет его в

погоню за собой. Рама убил Маричу, но демон перед смертью голосом, в точности похожим на голос Рамы, издал громкий крик: «Сита! Лакшмана!» Сита велела Лакшмане идти на помощь Раме. Этого момента и ждал Равана. В облике нищего странника-аскета он приблизился к Сите и выслушал от нее ее историю. Затем он открылся ей, предлагая свою руку и царство. Сита отвергла его; тогда он, приняв свой истинный облик, силой втащил ее на свою ослами запряженную колесницу, тотчас же взявшую путь на Ланку. По дороге на Равану напал огромный гриф, сокрушивший его колесницу; Равана, однако, сразил его и продолжил свой путь. По прибытии в Ланку он ввел Ситу в свой дворец и возобновил сватовство, но снова встретил отказ.

Рама и Лакшмана, потрясенные исчезновением Ситы, долго скитались, пока не набрали на раненого грифа; умирая, он поведал им о своей битве с Раваной. Затем поиски привели их на юг. Там им встретилось безголовое чудовище, над которым тяготело проклятье; Рама снял с него проклятье, отрубив ему руки. Чудовище посоветовало им заручиться помощью Сугривы, законного царя ванаров, который, однако, в это время был изгнан своим братом Валином, узурпировавшим престол. Рама убил Валина, вернул трон Сугриве и обрел в нем союзника. Наступил сезон дождей. Только по его окончании Рама и его союзники смогли отправиться на поиски Ситы. Военачальник Сугривы, обезьяна по имени Хануман, выведал у брата умершего грифа, что Сита была увезена на Ланку, лежащую за морем на расстоянии тысячи йоджан*. Одним прыжком преодолел Хануман водное пространство и прибыл к великолепному городу Ланке. Ночью он уменьшился до размеров кошки, вошел в город, одержал победу над духом-хранителем Ланки и пробрался незамеченным к Сите как раз вовремя для того, чтобы услышать, как она в очередной раз ответила Раване отказом. После ухода Раваны Хануман предстал перед Ситой и предъявил ей кольцо, врученное ему Рамой как знак, подтверждающий его полномочия; он предложил тотчас же отнести ее к Раме, но она отказалась, так как, храня верность супругу, не могла допустить, чтобы ее коснулся какой-либо другой мужчина. Расставшись с Ситой, Хануман разрушил храм в городе, но демонам удалось поймать его с помощью магиче-

* Йоджана — древнеиндийская мера длины, соответствующая приблизительно 13—14,5 км.— *Прим. пер.*

ского заклинания. Он был доставлен к Раване и, лишь сославшись на свое звание посла и подобающую неприкосновенность, избежал смертного приговора. Как бы то ни было, ему пришлось понести наказание за причиненный ущерб: демоны привязали к его хвосту промасленную тряпку и подожгли ее. Благодаря «заклятию истиной», совершенному Ситой (она заявила о своей добродетели*), пламя не причинило ему вреда; он же скакал из конца в конец Ланки, поджигая дома, и наконец унесся прыжком обратно на материк.

Чтобы перебраться на Ланку, воины Сугривы возвели мост из деревьев, гор и камней. Битва была долгой и ожесточенной. Рама снес стрелами все десять голов Раваны, но ничего этим не добился, так как на месте каждой отрубленной головы тотчас же вырастала другая. Наконец он пустил в ход свое небесное оружие — чудесную стрелу, которая и пронзила сердце Раваны. Войско Рамы одержало победу.

И вот Хануман вынес в паланкине Ситу; но едва приблизились паланкин, Рама велел Сите сойти с него. Удивляясь поведению Рамы, но по-прежнему полная восторга при виде своего повелителя, она повиновалась. Тогда Рама сказал ей, что он вел войну и убил Равану не из любви к ней, но лишь для того, чтобы отомстить за оскорбление своей чести и восстановить попранные законы. В ней же он более не нуждается: Равана наложил на нее свои руки, и теперь она запятнана навеки. После тщетных попыток заверить Раму в своей верности она наконец обратилась к Лакшмане с просьбой приготовить для нее погребальный костер. Снова прибегла она к «заклятию истиной», объявив о своей чистоте, с тем чтобы в случае, если она оставалась верной супругой, пламя не причинило вреда ее телу. Сита вошла в костер, и толпа испустила крик ужаса. Тогда бог Брахма заставил пламя расступиться, и Сита вышла из него невредимой; сам бог огня Агни вывел ее из пламени и вернул Раме. Рама же теперь объявил, что он настаивал на подобном испытании для Ситы не потому, что сомневался в ней, но все внешние обстоятельства свидетельствовали против нее, он же не мог позволить подданным ду-

* «Заклятие истиной» — действие, основанное на вере в магическую силу правдивого слова. Герой (чаще героиня) делает публично то или иное заявление относительно своих подлинных чувств, мыслей или намерений, либо своих поступков в прошлом, призывая в свидетели богов. Если утверждаемое истинно, боги магией правдивого слова вынуждаются исполнить желание произнесшего «заклятие». — *Прим. пер.*

мать, будто он оставил при себе женою женщину, утратившую чистоту.

Затем Индра воскресил павших ванаров, а Рама на волшебной колеснице вернулся в Айодхью. Бхарата вернул ему трон, ибо все это время он правил только как регент. И царствовал Рама десять тысяч лет. Не было в его царстве ни смерти, ни болезней, ни преступлений, земля давала обильные урожаи, никогда не нарушался мир. В конце этого периода Рама обрел свой прежний облик, облик Вишну, и помог всем жителям Айодхьи попасть прямо на небо Брахмы, минуя смертные муки.

В седьмой, последней по порядку и более поздней по времени написания книге «Рамаяны» Рама, обеспокоенный городскими сплетнями, вновь изгоняет Ситу, которая при этом беременна. Она находит себе пристанище в обители Вальмики. Там-то однажды и встретил Рама ее и своих сыновей-близнецов. Проходя мимо, он случайно услышал, как мальчики читали наизусть повесть о его деяниях, согласно изложению Вальмики, в то время уже приступившего к сочинению эпической поэмы. Рама молил Ситу вернуться в Айодхью и вновь доказать свою чистоту. Это последнее испытание истощило терпение Ситы. Еще раз прибегла она к «заклятию истиной», сославшись на свою непорочность и желая, чтобы мать ее, Земля, приняла ее. Земля открылась, в отверстии показался трон, на него Богиня-Земля усадила Ситу, и та исчезла в глубинах земли, осыпаясь дождем небесных цветов.

Ни один из разделов мифологии индуизма не окружен столь благоговейным почитанием, как легенда о Раме и Сите. По всей Индии разбросано неисчислимое множество небольших храмов, посвященных Раме или Хануману. Каждой осенью в большинстве районов Индии эта легенда разыгрывается в лицах в ходе десятидневного празднества. В последнюю праздничную ночь огромные фигуры Раваны и главных его приспешников, сделанные из бумаги и бамбука, предаются веселому и шумному сожжению; это часто сопровождается взрывами запятанного внутри фигур пороха. Так снова и снова вершится торжество праведности над злом.

Во всех уголках Индии возносятся хвалы Раме, ибо он никогда не отвергнет вызвавшего к нему. Понимаете это совершенно буквально. Например, одна легенда повествует о воре, приговоренном к смерти и посаженном на кол. Умирая, он неустанно твердил слово *мара* (мертв); в результате моно-

тонного повторения им этого *мара, мара, мара* звуки неожиданно сложились в имя «Рама, Рама, Рама»; по смерти вор был взят на небо Рамы. Ганди, после рокового покушения на его жизнь, умирая, произнес слова *Хе Рам* (О, Рама!), начертанные ныне на его мемориале в Дели. Последний этап эволюции мифа о Раме отражен в творчестве великого индуистского поэта Тулси Даса (1532—1623), создавшего свою версию «Рамаяны»; в ней он характеризует Раму как мировую душу и постоянно, по завершении каждого отдельного эпизода в повествовании, обращается к Раме мыслью и молитвой, облеченными в мистическую фразеологию.

Из числа отдельных элементов, образующих сложный образ Рамы, в котором слились черты могучего воителя, пионера-землепроходца и сеятеля новой культуры (как если бы Джордж Вашингтон, Даниэль Бун* и Фернандо Кортес соединились в одном персонаже), я хотел бы особо выделить здесь один элемент, а именно характер «культурного героя». В арийской мифологии известны имена двух пионеров санскритской цивилизации на юге страны. Одним из них является неустрашимый Агастья, популярный в Индии святой, который, по преданию, однажды выпил океан, а в другой раз, держа путь на юг, повелед горам Виндхья, в то время очень высоким, склониться перед ним и не подниматься до его возвращения; но Агастья так никогда и не вернулся с юга, а потому горы Виндхья и по сей день невысоки, в отличие от вздымающихся к северу от них Гималаев. Агастья принес на юг «Веду» и священный жертвенный огонь (иносказание, означающее, что он цивилизовал этот край). Раме-воителю приписывается посещение им (лет через десять после ухода в изгнание) Агастьи, который при этом свидании подарил ему лук, некогда принадлежавший Вишну, неиссякаемый колчан, метательное копьё, бывшее в свое время оружием Шивы, и меч. Силой оружия, как мы видели, Рама и осуществил завоевание юга. Он, таким образом, в изображении традиции, принес свет культуры местным племенам, представители которых, в случае проявления с их стороны непокорности, называются демонами, а в случае их добровольного перехода на сторону Рама —

* Даниэль Бун (1734—1820) — бродячий охотник, «траппер», один из пионеров освоения американского Юго-Запада; поступив на государственную службу, активно содействовал колонизации штата Кентукки. Фольклорная традиция приписывает ему заслуги первооткрывателя и основателя этого штата. — *Прим. пер.*

обезьянами или медведями. Характеристика их как существ, стоящих ниже людей, хотя и наделенных некоторыми человеческими качествами, окрашена презрением, которое не смогла искоренить даже позднейшая, зафиксированная в «Рамаяне» рационализация мифа, приписавшая им происхождение от второстепенных богов и небесных дев полубожественной природы. Несомненно, эта рационализация была вызвана не столько желанием смягчить испытываемое ариями-брахманами презрение к неарийским народностям, сколько стремлением придать подобающий статус союзникам воплощенного божества в битве за дело праведности. Возможно и не лишено вероятности, что «культурный герой» явился первым элементом в плеяде различных обликов Рамы; было бы, однако, трудно подкрепить это доказательствами. В основе легенды о Раме могло даже лежать какое-нибудь историческое событие, и некоторые ученые предпринимали попытки — не вызвавшие, впрочем, доверия у большинства специалистов — датировать его. Кроме Рамы есть и другие арийские «культурные герои», которым в тех или иных выражениях приписывается заслуга распространения культуры в районах, населенных неариями. Таков, например, Матхава Видегха, который, по словам «Шатапатха-брахманы» *, принес жертвенный огонь Агни в Бихар. Но никто из этих «культурных героев» не был отождествлен с кем-либо из великих богов. Возвышение Рамы по-прежнему остается загадкой. Быть может, какой-то другой элемент, частью входящий в комплекс, вызвал возвышение и всего целого? Или же этому комплексу необходимо было сложиться полностью, прежде чем он стал достаточно значителен для того, чтобы слиться с образом Вишну? Ничего не утверждая, заметим, что последнее допущение представляется нам все же более вероятным.

4. «БОГ ЕСТЬ ЛЮБОВЬ»

В образе Кришны, восьмой аватары бога Вишну, слились два несхожих между собой персонажа, различающихся, видимо, и по происхождению. Не вызывает сомнения, что некогда в прошлом оба они воспринимались исключительно как суще-

* «Шатапатха-брахмана» («Брахмана ста путей») — одна из наиболее древних и значительных по содержанию брахман.— *Прим. пер.*

ства человеческой природы. В первом из этих образов Кришна наделяется характером буколического героя, обитающего в лесах у берегов Ямуны (Джамны), близ города Матхуры (Матра). Легенда об этом персонаже широко известна во всех частях Индии. Ее лучшие версии содержатся в десятой главе «Бхагавата-пураны», сочинения, относящегося, вероятно, к VIII в. н. э., и в более раннем памятнике — «Вишну-пуране». Другой характер — это Кришна-воитель, каким он выступает в значительно более древнем эпосе «Махабхарата», где в уста ему вкладывается прославленная эпическая поэма «Бхагавад-Гита» («Песнь Благого», или «Песнь Господа»). Легенда, связанная с первым образом, вкратце выглядит так.

Правил в Матхуре нечестивый царь Канса. Он родился от супруги царя Уграсены, но не был его родным сыном: некий демон, приняв облик Уграсены, соблазнил царицу. Канса незаконно захватил трон и правил с таким неслыханным деспотизмом, что Земля, в облике коровы, обратилась с мольбой о помощи к богу Индре. Индра в сопровождении других богов пошел просить содействия у Брахмы. Брахма направил их к Шиве, а Шива — к Вишну, который и обещал, что часть его воплотится в облике Кришны, дабы уничтожить Кансу. Другая часть Вишну, или часть бесконечного змея Шешы, на котором возлежит Вишну и который иногда считается частью его самого, должна была воплотиться в старшем брате Кришны — Балараме, чтобы Кришна имел в нем друга и помощника. Вскоре после этого Кансе было пророчество, что ему суждено погибнуть от руки сына своей двоюродной (или родной) сестры Деваки. Канса повелел уже было убить ее, но супруг Деваки — Васудева убедил его сохранить ей жизнь при условии, что он сам будет предавать всех ее детей в руки Кансы тотчас же по их рождении. Так погибли шесть первых сыновей Деваки, однако седьмой, Баларама, еще в зародышевом состоянии был перенесен в чрево Рохини, жившей в Гокуле, что лежит на другом берегу реки, против Матхуры. Здесь он родился и вырос, не подвергаясь опасности. Васудеву и Деваки Канса держал в тюрьме под усиленной охраной. Восьмым ребенком, зачатым Деваки, был Кришна. Едва родившись, он явил отцу и матери свой облик Изначального Мужа — Адипуруши, темнокожего, в тигре и ожерелье, украшенного браслетами и имевшего четыре руки, в которых он держал атрибуты Вишну: раковину, диск, жезл и лотос. Все боги пришли поклониться ему. Затем он вычеркнул из памяти родителей это ви-

дение, так что они по-прежнему считали его обыкновенным ребенком и опасались его гибели от руки Кансы. Однако Васудеве удалось чудесным образом бежать из тюрьмы и перейти вброд реку Ямуну, которая обмелела, стоило только ножке Кришны коснуться ее вод. С ребенком на руках Васудева пришел в Гокулу и там подменил им новорожденную дочь пастуха Нанды и его жены Яшоды, которые, в свою очередь, чудесным образом начисто позабыли, что у них в действительности родилась девочка.

Далее в биографии Кришны следует множество историй из его детства и отрочества; некоторые из них подчеркивают его сверхъестественные способности, в других отмечается его неотразимое обаяние. К первой категории относятся рассказы о его победах над всевозможными существами, подосланными Кансой, чтобы уничтожить его, или над ревнивыми богами, пытающимися его усмирить. Так, например, Канса послал к нему дьяволицу по имени Путана; она намазала себе грудь ядом, облачилась в пышный наряд, пришла в дом Яшоды, взяла младенца Кришну на руки и стала кормить его грудью. Но Кришна высосал из нее жизнь, и она упала замертво; он же остался невредим. В другой раз Канса послал демона, чтобы тот из засады напал на Кришну, пасущего скот в лесу; Кришна схватил демона за ногу, раскрутил над головой и швырнул на землю с такой силой, что тот разбился насмерть. Другой демон пытался проглотить Кришну, приняв облик огромного журавля, но Кришна тотчас же одолел его. Однажды Кришну вместе с его приятелями-пастухами проглотил огромный змей; тогда Кришна начал расти у него в брюхе, пока змей не лопнул. Жил в Ямуне вредоносный змей по имени Калийя, державший в страхе жителей всей округи до тех пор, пока Кришна не сразился с ним: ухватил его за хвост, раскрутил над головой и, согласно одним источникам, убил его либо, согласно другим, пощадил, снизойдя к просьбе жен змея, при условии, что Калийя вместе с ними покинет Ямуну и поселится в океане. Еще он уничтожил демона по имени Панчаджана и отвоевал у него раковину Панчаджанью, ставшую одним из его атрибутов. Как-то раз бог Брахма похитил коров вместе с пастухами, но Кришна, великий мастер иллюзий, сотворил новых коров и пастухов, ничем не отличавшихся от тех, которые были похищены. Наконец, однажды Кришна померился силами с самим богом дождя Индрой; причиной было то, что Кришна посоветовал пастухам отказаться от почитания Индры.

Индра обрушил на землю гигантские потоки дождя, чтобы смыть с ее лица пастухов вместе с их стадами. Тогда Кришна поднял гору Говардхану и удерживал ее на кончике пальца, дав пастухам возможность укрываться под ней от дождя, семь дней и семь ночей, пока Индра не признал превосходство Кришны и не прекратил потоп.

Можно упомянуть и некоторые из эпизодов, показывающих обаяние характера Кришны — ребенка и юноши. Однажды Яшода заметила, что мальчик ест землю. Она побранила Кришну и приказала ему открыть рот, чтобы можно было вычистить из него грязь; но, заглянув в рот ребенку, она увидела там все три мира! Любил Кришна подпучивать над пастушками (*гопи*), сбивавшими масло; иногда он воровал у них готовое масло и съедал его. Как-то раз Кришну в наказание за шалости привязали к столбу или, по другим источникам, к большой ступке. Кришна потащил ступку за собой, и она наконец застряла между двумя деревьями. Тогда, проявив сверхъестественную силу, Кришна вырвал деревья с корнем, а на их месте явились два прекрасных юноши. То были сыновья бога Куберы; проклятье святого Нарады обратило их в деревья до той поры, пока Кришна не вернет им свободу.

Кришне было пять лет, когда Нанда с Яшодой переселились в лес Вриндавана (иначе — лес Радхи). Здесь по настоянию Кришны родители разрешили ему стать пастухом. Кришна вырос в лесу, не расставаясь со своей флейтой, звуками которой он зачаровывал пастухов, пастушек и даже их коров. Однажды Кришна застал группу пастушек во время купания, украл у них одежды и залез с ними на высокое дерево, так что пастушкам пришлось упрашивать его, прежде чем он вернул им платье. Спустя некоторое время, в месяце Картика (октябрь — ноябрь), Кришна во исполнение заключенного с ними прежде, при похищении одежд, уговора призвал пастушек явиться к нему для танцев. Пастушки, охваченные страстью к Кришне, покинули своих мужей и пришли к нему. Сначала, поставив пастушек в круг, Кришна исполнил с ними танец, называемый *расалила*. Затем он покинул их, и пастушки в отчаянии бросились искать его. Наконец он вернулся и снова пустился с ними в пляс; при этом Кришна волшебной силой йоги размножил свой облик, так что каждой из девушек казалось, будто Кришна танцует в паре с ней. Ему же всех милей была Радха, которая считается воплощением Лакшми, супруги Вишну, и именно с ней танцевал Кришна в своем подлинном

облике. Любовь Кришны с пастушками (*гопи*), и в особенности его любовь к Радхе, воспеты в лирической поэзии, живописи, скульптуре; существует целый комплекс эротической литературы и даже эротических ритуалов, связанный с этим аспектом мифологии Кришны. Он танцует с гопи, качается с ними на качелях (чаще всего с Радхой), он изображается в их кругу вместе с Камой, богом любви. В их любви с Радхой случаются размолвки, разлуки, но они всегда, в экстастическом порыве, соединяются вновь. Все эти его любовные приключения с пастушками никогда не навлекают на него ревность их мужей, у которых все происходящее не вызывает ни малейших опасений, так как они и сами околдованы чарами Кришны. Даже почтеннейшие дамы Матхуры не в силах противиться его обаянию. Когда Кришна пришел в этот город и просил брахманов накормить его, брахманы отказали ему, но не смогли совладать со своими женами, которые дали Кришне еды и были вознаграждены им за свою щедрость.

Когда настал благоприятный момент, Кришна явился в Матхуру. Там он после ряда приключений умертвил нечестивого царя Кансу и восстановил на престоле Уграсену. Кришна с братом Баларамой поселились теперь в городе. Впоследствии, когда у Кришны появились новые враги*, он построил для жителей Матхуры новый неприступный город Двараку на западном побережье полуострова Катхиавар. И наконец, окончив свою миссию на земле, Кришна и брат его Баларама умерли, воссоединившись с божественной сущностью Вишну и бесконечного змея Шеши.

Характер Кришны в эпической поэме «Махабхарата» совершенно отличен от характера того Кришны, который знаком нам по Гокуле, Вриндавану и Матхуре. «Махабхарата» изображает Кришну главным образом как воителя, могучего бойца, добивающегося цели не только воинским искусством, но и хитростью. Он является почитателем Шивы и другом Арджуны, главнокомандующего Пандавов, представляющих силы добра в битве со своими двоюродными братьями Кауравами, которые представляют зло. Выступая в роли советника Арджуны, Кришна и произносит знаменитую «Бхагавад-Гиту».

Контекст, в котором является «Бхагавад-Гита», весьма дра-

* «Когда у Кришны появились новые враги»... — имеется в виду нашествие на Матхуру заклятого врага Кришны — Джарасандхи, царя Магадхи, стоявшего во главе несметных варварских полчищ. — *Прим. пер.*

матичен. На физическом уровне сцена представляет собой поле надвигающейся битвы. Враждебные войска выстроились уже друг против друга. Арджуна, воплощение воинского идеала, на своей колеснице, управляемой колесничим Кришной, выезжает на полосу ничейной земли, разделяющую обе армии. Отсюда обзоревает он стан врагов, которым предстоит смерть от его руки; в их рядах видит он родственников, друзей, своего учителя. Арджуна не в силах совладать со своими чувствами. Все тело его цепенеет, не знающий промаха лук выпадает из руки, рассудок объемлется мраком. Он не испытывает более желания победы, коль за нее придется платить такой дорогой ценой! Власть над миром стала бы для него тогда лишь печальным бременем. Более того, истребив своих родичей, он подорвал бы самые устои общества. Он породил бы тем самым беззаконие, а от беззакония пошла бы развращенность женщин, влекущая за собой смещение каст. Уделом его и его сторонников мог бы быть только ад. Лучше дать противнику убить себя, не оказывая сопротивления. И Арджуна, пав духом, безжизненно распростерся на дне колесницы.

Однако Кришна, которому Арджуна излил свое отчаяние, — не простой колесничий; он — воплощение Вишну. Хоть по рождению он и воин, тем не менее силою обстоятельств ему пришлось воздержаться от непосредственного, с оружием в руках, участия в великой битве. Все же он проявил солидарность с поборниками добра и пошел к Арджуне колесничим, на положении, так сказать, невоюющей, но заинтересованной стороны. Арджуна имеет некоторое, хотя и далеко не полное, представление о высоком происхождении Кришны; поэтому он обрисовывает Кришне сложившуюся ситуацию и просит его о наставлении. Едва ли подозревает он, сколь обстоятельный ответ предстоит ему выслушать. Ибо Кришна в оставшихся семнадцати главах «Бхагавад-Гиты» затрагивает такие темы, как устройство общества, функции отдельных его частей (в том числе и воинской касты кшатрия, к которой принадлежит Арджуна), космогония и космология, психологическая организация человека, природа божества, цель человеческого существования и пути, ведущие к достижению этой цели.

Кришна, которого именуют Высоким, Благим или Возлюбленным (*бхагаван*), начинает свою проповедь, называемую песнью (*гита*), непосредственно с ответа на поставленный Арджунной вопрос. Но при этом он, почти в тот же момент, касается и большинства других вышеназванных тем. По сути

дела, в любом месте «Гиты», где только берет он какую-то отдельную тему в качестве отправного пункта, он затрагивает и многие другие темы, ибо все они взаимосвязаны, а «Гита» в целом понимается как сочинение «практического» характера, ставящее целью объяснение всех наиболее важных вопросов жизни и религии.

Кришна говорит Арджуне, что он должен сражаться по долгу кшатрия. Не должна дрогнуть его рука, тем более в битве во имя добра. И напрасно страшится он причинить этим кому-то вред в высшем, истинном смысле; ведь единственная реально существующая часть человеческого существа — это душа, она же едина во всех людях, неуничтожима и, по сути дела, непознаваема, разве что для самой себя. Это — монистический идеализм упанишад. В ответ на последующие вопросы Арджуны Кришна переходит к разъяснению смысла жизни, заключающегося в познании Бога. Он возвещает, что сам он Бог, и в кульминационный момент открывается Арджуне во всем своем величии и славе.

Пути к Богу различны. Один путь — путь трудов, требующий от человека безупречного исполнения своего долга, но исполнения без тени корысти, чуждого заинтересованности, т. е. без стремления к чему бы то ни было, кроме самого по себе исполнения обязанности. Другой путь — путь знания, путь поисков и обретения совершенного знания посредством напряженной и сосредоточенной медитации; этот путь чрезвычайно труден, и успешно продвигаться по нему способны лишь редчайшие из людей. Есть, однако, еще один путь, одновременно и легче и предпочтительней: это путь преданной любви (*бхакти*) к Богу. Всякий, кто ступит на этот путь, удостоится благосклонности Бога; Кришна всегда приблизит искренне ищущего. Следовательно, путем беззаветно преданной любви все люди могут достичь Бога. Им не нужно для этого быть углубленными метафизиками или обладающими железной волей ревнителями долга. Достаточно иметь простое, но верное и любящее сердце. Через сердце способен человек обрести совершенное знание, постичь Бога, преодолеть все препятствия на пути к Нему. Таким людям даруется особая привилегия. «Я одинаков ко всем существам, — говорит Кришна, — нет для меня ни ненавистного, ни дорогого; но те, которые поклоняются мне с преданной любовью, — они во мне, и я в них» («Бхагавад-Гита», 9.29).

Полностью усвоив учение и признав в Кришне Бога, Ард-

жуна воодушевляется и готовится вступить в битву, в которой его стороне уготована победа. А между тем учение «Бхагавад-Гиты» открыло ему и всему миру, что единение с богом лежит в пределах человеческих возможностей и наилучшим средством достичь бога является преданная любовь к нему, ибо бог и сам есть любовь.

Для обоих персонажей, слившихся в образе Кришны, общей темой является любовь, любовь во всех ее формах, от примитивнейшей до наивысшей. Легенды о детстве Кришны рисуют его милым баловнем судьбы; все добрые люди на свете полны любви к нему, всегда помогают ему в беде, и он, в свою очередь, в трудную минуту готов прийти к ним на помощь. Этот мальчик неистощим на очаровательные выдумки; он окружен любовью и сам расточает любовь, отвечая любящим его взаимностью со всем пылом, какого только можно ожидать от ребенка. Кришна в юности — это герой-любовник, не ведающий поражений и ни в ком не вызывающий ревности. Играя на флейте, танцую с пастушками, Кришна, окруженный друзьями, ведет жизнь, полную ничем не омрачаемого веселья в сказочной стране, где они вкушают от всех простых жизненных радостей. В образе Кришны Индия воздаст божеские почести поре детства и юности. Но этим содержание его образа далеко не исчерпывается. Его отношения с Радхой и любовные забавы со всеми сразу пастушками символизируют отношения между богом и человеческой душой; он выступает и как личный, индивидуальный бог каждого отдельного человека, и в то же время как в действительности единый и неделимый Бог, к которому в конце концов приходят все люди. Эта идея характерна также и для учения «Бхагавад-Гиты». Все люди разными путями приходят к одной и той же цели; самим по себе фактом поиска им уже уготовливается спасение. Человек, стремящийся к Кришне даже и с враждебными намерениями, может все же удостоиться его милости; так, по некоторым легендам, он принимает врагов, нападавших на него и убитых им, в свое небесное царство. Эта всеобъемлющая любовь и является центральной темой легенды о Кришне. Она заставила миллионы верующих полюбить буколический образ Кришны-пастушка, и она в то же время сделала «Бхагавад-Гиту» любимейшей книгой для миллионов других людей, к числу которых принадлежал и Ганди. Мифология Кришны — это мифология естественного человеческого чувства, сложного в многообразии своих проявлений, однако простого в своей жаж-

де насыщения. Если это чувство находит отзыв и получает удовлетворение, человек достигает предела своих мечтаний; по крайней мере так утверждают последователи Кришны.

5. БОГ — МЕДИТИРУЮЩИЙ АСКЕТ

Среди остатков доисторической хараппской цивилизации, процветавшей в долине Инда в III и II тысячелетиях до н. э., мы встречаемся с изображениями на печатях и керамике * человеческой фигуры в характерной позе, которая в более поздние времена имела применение в практике последователей особой системы медитации — йоги. Иногда по сторонам фигуры изображаются адоранты **. В одном случае рядом с ней помещены змеи; на двух печатях персонаж изображен троеликим, и на одной из них он окружен различными животными. Эти фигуры обычно интерпретируются как изображения некоего божества, а в 1931 г. покойный сэр Джон Маршалл в своей книге «Мохенджо-Даро и цивилизация долины Инда» указал на черты сходства между ними и отдельными аспектами Шивы согласно концепции этого бога, известной уже в исторические времена. Мы не можем решительно утверждать, что эти фигуры представляют Шиву или даже древнейшую форму одного из сочетавшихся в его образе элементов; результаты поверхностного сопоставления, однако, говорят в пользу такой идентификации, а других предположений, обладающих той же степенью правдоподобия, пока не высказывалось ***.

Факты, на которые опирается эта идентификация, имеют для нас — если, конечно, привлечение их в данном случае правомерно — немаловажное значение. Из них вытекает, что

* Изображения данного персонажа встречаются только на печатях. Уникальное изображение на сосуде рогатого божества (без прочих черт сходства с так называемым Прото-Шивой) найдено в Кот-Диджи, но не может быть пока с уверенностью отнесено ни к хараппской, ни к дохараппской культуре данного поселения, так как найдено в «переходном» слое.— *Прим. пер.*

** Т. е. персонажи, изображаемые в позе поклонения.— *Прим. пер.*

*** В работах советских авторов тот же комплекс иконографических элементов интерпретируется иначе, а именно как отражающий концепцию «Владыки мира», небесного царя, верховного бога хараппского пантеона. См.: Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1965, с. 45; Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1972, с. 203—208, 260—271, 330—331.— *Прим. пер.*

именно те аспекты образа Шивы, в которых он как-нибудь идентифицируется со змеями, характеризуют его как Пашупати, «Владыку зверей», в то же время подчеркивая его связь с аскетической практикой, а также с использованием йогических поз (*асана*) и символических жестов пальцев и рук (*мудра*), относящихся к числу древнейших из характерных для Индии религиозных феноменов. Есть и еще один важный момент. В исторический период почести Шиве на протяжении двух тысяч лет воздавались и воздаются поныне чаще всего перед изображением фаллоса, являющегося его символом, в то время как символом супруги его Парвати служит женский половой орган. Предметы, несомненно представляющие собой фаллические символы, найдены и при раскопках хараппской культуры; в то же время найдены были и предметы, которые можно интерпретировать как символы женского начала, хотя такая идентификация встретила и возражения. Все эти факты ставят нас перед одной из увлекательнейших проблем в истории индийских религий. Можно предполагать, что ее решение прольет свет не только на религию, но и на другие стороны жизни хараппской цивилизации, а также поможет нам уяснить характер связи между этой цивилизацией и более поздней цивилизацией исторической Индии.

Шива, как и Вишну,— божество синкретическое. Целое его образа соткано из множества отдельных нитей. Он тождествен ведическому божеству бури Рудре (ревун). Его называют «Рожденным в горах», обитель его — Гималаи. Там, на горе Кайласе, живет он вместе со своей женой Парвати, наслаждаясь счастьем идеального супружества. Он выступает как праведный мститель, нетерпимо искореняющий порок в высоких сферах мифологической иерархии; так, он покарал самого бога Брахму за кровосмесительную связь с дочерью. Он именуется также Натараджей, «Владыкой танца»; когда на него напал демон Муйалака, Шива большим пальцем ноги прижал его к земле и переломил ему хребет, а затем, стоя на нем, исполнил космический танец творения, сохранения и разрушения мира. Символические жесты его ног и четырех рук в этом танце, как изображают их индийские скульпторы, представляют различные стадии регулярно повторяющегося цикла. Композиция в целом воплощает один из гениальнейших замыслов в мировой пластике. Шива также животворящий принцип вселенной, представляемый в виде гигантского фаллоса; Брахма и Вишну направились соответственно вверх и вниз по нему, чтобы оты-

скать его вершину и основание, но их попытка измерить его потерпела неудачу. При конце мирового периода Шива порождает свирепое всепожирающее пламя, в котором вселенная гибнет, с тем чтобы быть сотворенной заново, когда будет на то его воля. Шива и Парвати, его супруга, ведут своего рода кочевую жизнь под открытым небом. Часто вместе с ними изображаются и их дети: Ганеша, бог мудрости и устранитель препятствий, и Картикейя, бог войны и покровитель воров. С Шивой изображается также его ездовое животное, бык Нанди, а с Парвати — ее лев. Они всегда приходят на помощь бедным и несчастным, требуя от них единственно чистоты сердца и преданного почитания. Шива любит бывать в пустынных местах, в пещере, на горной вершине или в месте кремации, где разбросаны полусожженные человеческие останки, где кишат питающиеся падалью шакалы, где бродят умерщвляющие людей ведьмы и демоны. Здесь он предается медитации; при этом его тело вымазано пеплом, а голову венчает шапка отросших, спутанных волос.

В данный момент наше внимание привлекает именно тот аспект образа Шивы, который представляет его в виде медитирующего аскета. Точно так же как археологические памятники древнейшей индийской цивилизации являют нам изображение йогической позы, так и древнейшие литературные памятники Индии отражают некоторые представления и практические установки, в более позднюю эпоху ассоциировавшиеся с йогой. В одном гимне «Ригведы» (10.136) говорится о подвижниках (*муни*), опоясанных ветром, облаченных в испачканные желтые одежды; боги вселились в них, и потому они «следуют путем Ветра». Подвижник, сказано далее в тексте, летит по воздуху, «созерцая всевозможные формы, этот муни, вдохновленный богами... длинноволосый, испивший яда из одной чаши с Рудрой». Муни в этом гимне сравнивается с солнцем, и в развитии этого сравнения нам открываются некоторые из способов, посредством которых можно обрести мистический опыт путешествия в мир богов, опыт левитации. Оставив тело, муни духом своим возносится ввысь, находясь под действием некоего «яда», т. е., очевидно, наркотика. В послеведическую эпоху нередко описания того, как Шива употребляет наркотическое питье, изготовленное из конопли. В живописи XVIII века он подчас изображается в кругу семьи, на фоне гималайского пейзажа, принимающим из рук Парвати чашу с этим питьем, которое она только что для него приготовила; потускневшие и

закатившиеся глаза Шивы красноречиво свидетельствуют о том, что это уже не первая его доза. О членах аскетических орденов, так называемых садху или йоги, с давних пор идет дурная слава, так как они, с целью стимуляции мистических ощущений, употребляют наркотики. Согласно санскритским текстам, совершенное владение йогой может быть достигнуто только путем ревностного подвижничества, а высшее знание достижимо только посредством йогической практики; поэтому Шива, мастер йоги, стал также идеальным образом подвижника. В знаменитой поэме, называемой «Хвалебная песнь величию Шивы» («Шивамахимнастава», стихи 9, 24), он описывается следующим образом:

Могучий бык, палица со знаком мертвой головы, топор, шкура тигра, пепел, змеи

И череп — это, и ничто другое, — главное достояние твое;
Однако если боги обладают каждый своей особой силой, то это ты наделяешь их ею, стоит тебе только двинуть бровью;
Ибо иллюзорность чувственных объектов не обманет того (т. е. Шиву), кто в духе своем обрел блаженство.

Ты забавляешься в местах сожжения трупов, о Губитель Смары (бога любви); пишачи (демоны-пожиратели трупов) — твоя свита;

Ты умащаешь тело пеплом с погребальных костров; в гирлянде твоей нанизаны человеческие черепа;

Пусть облик твой, равно и имя твое — зловещи,
И все же, податель даров, для тех, кто мыслью обращается к тебе, в тебе — залог высочайшей благодати.

Хотя Шива часто навещает мрачные места погребения, все же больше всего он любит предаваться медитации в Гималаях. Там он, посвятив себя поискам пути к познанию высшего «я», медитировал столь усердно и успешно, что одержал победу над собой (*свам джитаван*). Но так как его «я» тождественно высшему «я», то он, восторжествовав над собой, тем самым одержал и величайшую из всех побед во все времена.

Надо сказать, что однажды он и сам оказался в роли побежденного, хотя победителю пришлось поплатиться за свою дерзость. Полторы тысячи лет назад великий драматург и поэт Калидаса пересказал эту популярную в его время легенду в своей «Оде на рождение бога войны» («Кумарасамбхава»).

Однажды мир был потревожен злокозненным демоном, столь

могущественным, что совладать с ним не могли даже боги. Им, однако, стало известно, что, если только Шива согласится произвести на свет сына, последний будет достаточно силен, чтобы уничтожить демона. Сначала казалось, что устроить это не удастся: Шива в то время оплакивал супругу свою Сати, которая незадолго перед тем умерла, не перенеся оскорблений, нанесенных Шиве ее отцом. Кроме того, Шива в тот момент пребывал высоко в Гималаях, погруженный в медитацию. Случилось, однако, так, что прекрасная дочь божества Гималаев Парвати, бывшая не кем иным, как новым воплощением Сати, находилась неподалеку от Шивы, предаваясь подвижничеству с целью заполучить его себе в мужья. Поэтому боги поручили устроить все дело Кама (желание), богу любви, именуемому также Смара (память). Кама пустился в путь в сопровождении своей подруги Рати (страсть) и помощника своего Васанты (весна). Едва они достигли Гималаев, льды и снега растаяли, повеяли нежные ветерки, расцвели цветы и вся природа преисполнилась радости жизни. Кама натянул свой лук, сделанный из сахарного тростника, на тетиву, образованную сцепившимися пчелами, наложил стрелу, имеющую наконечником цветок, и стал ждать благоприятного момента. Стоило Шиве на миг ослабить степень своего сосредоточения, и Кама пустил стрелу. Когда она достигла цели, Шива, ощутив ее прикосновение, огляделся вокруг, заметил Каму и испустил из своего третьего глаза свирепое пламя, которым тело бога любви было сожжено дотла — поэтому его и называют часто Бестелесным (Ананга). Но стрела сделала свое дело: Шива бросил взгляд на Парвати. Вскоре состоялась свадьба, а затем у них родился сын по имени Картикейя, или Кумара. В положенный срок демон был им сражен и вселенная спасена.

Секты странствующих аскетов, или садху, посвятивших себя служению Шиве, бродят по всей Индии, осуществляя практику «тапаса», т. е. подвижничества, которое один выдающийся санскритолог характеризовал обычно как stunt, «подвижничество-трюкачество»*, преследующее как религиозные, так и псевдорелигиозные цели; они также обходят священные шиваитские храмы, разбросанные по всему субконтиненту. Одеты они в лохмотья, часто не имеют на себе ничего, кроме набедренной повязки минимальных размеров; их тела вымаза-

* Англо-американское stunt означает одновременно и «подвиг», «трудновыполнимое дело», и «фокусничество, трюкачество». — *Прим. пер.*

ны пеплом, длинные волосы лежат на голове свалевшимися завитками, в проколотых ушах висят большие серьги. Они странствуют, держа в руке посох или трезубец, являющийся эмблемой и оружием Шивы; они торгуют амулетами, уверяют, что могут творить чудеса; иногда сопровождают их и женщины-подвижницы столь же неопрятной наружности. Как ни прискорбно, но репутация у этих подвижников весьма скверная. Они, как правило, невежественны, медитацией занимаются редко, экономически совершенно непроизводительны; им вменяется в вину немало мошенничеств и преступлений. Памятники индийской литературы почти за два тысячелетия только подтверждают эту их характеристику. Некоторые из них могут считаться подлинными странствующими аскетами, но под определение искателей высшего «я», достигающих контроля над собой посредством медитации, они в подавляющем большинстве своем никак не подходят. Если одни из них искренне привержены подвижничеству и медитации и преследуют подлинно религиозные цели, то другие нередко культивируют йогу в целях низменных, стремясь единственно к приобретению магических способностей, которые, как предполагают, становятся доступными уже на одной из относительно высоких ступеней в процессе достижения совершенства. И конечно, они то и дело оказываются обыкновенными шарлатанами. Однако в глазах народа, как, несомненно, и в их собственных, мифология Шивы остается основополагающей истиной, и в силу этого убеждения аскеты, использующие имя Шивы, наделяются подающим общественным статусом. Средний индеец может, конечно, иметь сомнения на счет того или иного садху, появившегося на территории общины; но в то же время он чувствует, что у него нет надежного критерия, чтобы отличить честного искателя истины от обманщика. Поэтому он не хочет, не смеет подвергать себя опасности, оскорбляя человека, который, возможно, повелевает сверхъестественными и разрушительными силами. Таково воздействие ореола, окружающего аскетизм и практику йоги; мифы, связанные с ними, входят составной частью в мифологию, концентрирующуюся вокруг величественной фигуры Шивы.

6. ВЕЛИКАЯ МАТЬ

Мы не можем с уверенностью сказать, был ли прототип Шивы или один из аспектов его образа божеством, почитавшимся в эпоху хараппской цивилизации, в III тысячелетии до

н. э.; однако у нас почти не вызывает сомнений то, что один из многих аспектов, содержащихся в синкретическом образе его супруги Парвати, обладает столь глубокой древностью. Мы имеем в виду Парвати в роли Великой Матери, в одной из важнейших ее функций. На вероятность связей этого образа с хараппской культурой указал сэр Джон Маршалл. При раскопках хараппских поселений были найдены многочисленные глиняные фигурки, изображающие беременных женщин. В общих чертах они аналогичны таким же фигуркам, найденным к западу от Индии: в Белуджистане, Эламе, Месопотамии, на Кипре, Крите, Кикладах и на Балканском полуострове, преимущественно в слоях, относящихся ко II тысячелетию до н. э. Принято считать, что статуэтки из Западной Азии являются изображениями Богини-Матери, Великой Матери или Матери-Земли, культ которой был широко распространен во всех странах данного региона. На этом основании высказано было предположение, что точно такой же культ существовал и в долине Инда.

К сожалению, лишь спустя очень большой промежуток времени после эпохи хараппской цивилизации в Индии появляются письменные памятники, проливающие свет на верования, касающиеся Великой Матери и излагающие связанные с ее образом мифы. Сведения о ней мы находим в литературе среднего и позднего этапов классического периода, прежде всего в пуранах (с VI в. н. э.) и в тантрах*, возраст которых не поддается определению, хотя они, по всей видимости, моложе пуран. Она выступает как составной элемент синкретического божества Парвати, известной также под именами Ума, Гаури, Амбика, Дурга, Чамунда, Минакши и многими другими, в том числе и под наиболее распространенным именем Девы (богиня), имеющем смысл: «Богиня *par excellence*». Причина, по которой мы не встречаем упоминаний о ней в более раннюю эпоху, заключается, вне всякого сомнения, в том, что Великая Мать — богиня, неарийская по происхождению; потребова-

* Тантры — общее название особого рода текстов, выражающих религиозные воззрения шактизма и тантризма (см. далее в тексте). Обычно они имеют форму диалогов между Шивой и его супругой Парвати (Девы). Содержание их многообразно, но преобладают в нем инструкции по совершению шактистских обрядов и произнесению магических формул (мантр). Поскольку тантризм проник в некоторые секты северного буддизма, существуют также и буддийские тантры. — *Прим. пер.*

лось немало времени для того, чтобы она получила признание брахманов. Она совершенно отлична по своему характеру от женских божеств «Ригведы». Правда, уже в ранних литературных памятниках периода, следующего за эпохой «Ригведы», мы обнаруживаем некоторые следы концепций, характерных для мифологии Деви; таков, например, образ лотоса, покоящегося на водах, — символ земли, окруженной космическим океаном. В орнаментике ранней буддийской скульптуры II и I вв. до н. э. фигурируют подводные стебли (ризоиды) и цветки лотоса; покойный А. К. Кумарасвами показал, что они были органичны для круга мотивов, присущих изображениям обоженной земли. Те же растительные мотивы в брахманском индуизме оказались, однако, увязанными не с Парвати, а с Лакшми, супругой Вишну, и, несмотря на происхождение свое из народных верований, были подняты брахманским умозрением в высокую сферу символической метафизики.

Кульст Великой Богини-Матери, Матери-Земли широко распространен до настоящего времени в неарийских кругах населения Индии. Для каждой южноиндийской деревни характерен специфический набор так называемых *амма* или «матерей», культ которых составляет основу религиозной практики сельской общины. Часто одна из «матерей» представляется старшей из сестер, а младшие почитаются как местные божества, проявляющие определенные сверхъестественные силы или осуществляющие контроль над ограниченными сферами. Жрецы этих богинь, в отличие от жрецов, отправляющих в больших храмах культ Парвати в других ее аспектах, не являются брахманами, но принадлежат к низшим кастам, что указывает на доарийский или, во всяком случае, неарийский характер культа этих богинь. Популярен культ Богини-Матери и на севере. Скульптурные изображения «матерей» появляются в Индии в средние века. Постепенно божества этого рода, и прежде всего — богини-матери, проникают в брахманский индуизм, укоренившись наиболее прочно в тантристской литературе. Впрочем, священные тексты, связанные с почитанием этих богинь и Парвати в роли Великой Матери, считаются «агамическими», т. е. неведическими, и противопоставляются ведическим, «нигамическим» текстам. В брахманских кругах отношение к концепции Великой Матери и поныне остается колеблющимся.

Трудно сказать, какие именно аспекты сложного образа Парвати являются развитием первоначального характера ее

как милостивой Богини-Матери, а какие относятся к мифологическим персонажам, стоявшим вне этой концепции. У Парвати есть ее устрашающая ипостась: Амбика, сотворенная из наиболее могущественных свойств всех богов; ею был уничтожен неуязвимый до той поры демон-буйвол Махипасура. Другой облик Парвати — Чамунда, истребившая демонов Шумбху и Нишумбху. Еще одна ее форма — Кали, по случаю истребления ею демонов плясавшая на радостях до тех пор, пока не затряслась земля и боги в страхе за себя не выдвинули своим заступником Шиву. Он лег под ноги Кали, и она продолжала свой танец на его теле, пока не замерла, ужаснувшись содеянному. В этих своих обликах богиня изображается едущей верхом на чудовищном льве и сжимающей в своих многочисленных руках невероятное количество разных видов оружия. Эти аспекты ее божественной сущности требуют кровавых жертвоприношений. Жертвой обычно служит козел, но в легендах рассказывается и о принесении в жертву людей. Трудно примирить эти дышащие свирепостью образы с кроткими, благожелательными элементами комплекса Парвати.

Из мифов о Парвати мы также узнаем, что путем сурового подвижничества она заполучила себе в супруги Шиву, божество мужской производительной силы. Добившись его руки, она всегда оставалась верна ему, но не всегда была столь же верна идеалу домовитой супруги, пекущейся о двух своих сыновьях и ведущей хозяйство семьи, хотя именно в таком свете она изображается иногда в живописи и легендах. Не в пример какой-нибудь европейской Гризельде*, она воплощает характер капризной и строптивой жены, готовой всегда ответить гневной вспышкой на любое действительное или мнимое проявление небрежения со стороны мужа или же приревновать его к одной из других дам его сердца; к числу последних относятся Сандхья, богиня сумерек, и небесная река Ганга (Ганг), обитающая в волосах у Шивы; он заманил ее туда в момент, когда Ганга ниспадала с небес на землю, грозя опустошить весь мир.

Последней ступенью в развитии мифологии Парвати яви-

* Гризельда — героиня средневековой европейской легенды, сюжет которой был использован Чосером, Бокаччо, Петраркой и некоторыми другими писателями Возрождения. Простолюдинка, ставшая женою Вальтера, маркиза Салуццо, Гризельда с беспримерной кротостью претерпела тяжелейшие испытания, которым подверг ее муж. — *Прим. пер.*

лось отождествление ее верующими со всемогущим женским началом, почитаемым в качестве основного и доминирующего элемента в мироздании. На этой фазе развития ее образа наиболее употребительным становится имя Девы (богиня), хотя остаются в ходу и другие ее имена, помимо же них она определяется целым рядом слов со значением «мать», как-то: *матри, джанани, амба и т. п.* Женское начало именуется Шакти (*шакти* — абстрактная основа женского рода со значением «сила», «энергия»), и люди, почитающие его в качестве высшего начала, называются шактами. Этот культ является частью значительного ответвления в индуизме, известного как тантризм, по названию его священных текстов (тантра). Центральными фигурами в тантризме являются Шива и Деви. Впрочем, у каждого из богов есть своя Шакти, без которой он сам по себе не имеет никакой силы. Как сказано в одной весьма почитаемой верующими средневековой оде в честь Деви, «Саундарьялахари» («Поток красоты»), «лишь пребывая в единении с Шакти, являет Шива свое могущество как властелин; без нее у него не достанет сил даже на то, чтобы пошевелиться». Иначе говоря, в последнем случае Шива выступает всего лишь как нереализованная потенция. Женское начало в культе Шакти решительно преобладает над мужским. Особенно ярко главенствующая роль женского начала проявляется в утверждении, что любой из богов обладает сверхъестественными способностями лишь по милости Деви. Если бы Деви хоть на один миг закрыла глаза, тотчас же исчез бы весь космос вместе с богами. Но ее удерживает от этого материнская заботливость, благодаря которой длится бытие этого мира и в нем всех беспомощных, всецело зависящих от воли богини существ. Когда наконец, по завершении цикла, начинается вселенский распад, исчезает все, за исключением Шивы, которого спасает Деви, движимая чувством супружеской преданности.

Шактистские тексты активно утверждают главенство Деви как первоисточка вселенной над всеми богами. Много сведений о ней содержится в «Саундарьялахари». Стопы ее покоятся на голове Священных писаний (*шрути*), как тиара. Она есть сознание и все пять элементов материального мира: эфир, воздух, огонь, вода и земля. Она есть также высшее, абсолютное Сознание и чистое Блаженство. Человек, во всей полноте постигший ее природу, может повелевать всем миром, очевидно, потому, что он становится единым с ней существом. Ей принадлежат *гуны*, качественные свойства материи, в цвето-

вом аспекте: белое, красное и черное, что соответствует цветам ее глаз; ведь она, как и супруг ее Шива, наделяется третьим глазом. Она есть также средоточие всей любви, разлитой в мире. Это она вдохновляет действия Камы, бога любви. Изможденный старик, неприглядный и давно уже неспособный к упражнениям в искусстве любви, стоит только упасть на него случайному взгляду богини, преобразается в неотразимо прекрасного юношу, преследуемого толпами молодых женщин; волосы их распущены, груди вырываются из корсажей, пояса сорваны, одежды спадают. Почитатель Деви способен очаровать небесных нимф; сама тройственная вселенная, представляемая в виде женщины, чьи груди — солнце и луна, равнодушна к нему. Деви олицетворяет собой могучую силу животворной любви, которой порождено все сущее. Однако кроме половой любви она воплощает в себе также и материнскую любовь. Для своего почитателя она является олицетворением сострадания и материнской заботы. Он обращается к ней, как ребенок к матери, и она в ответ дарит ему свою нежность, приближает его к себе, пока наконец он не сливается с нею своим существом, исполняясь несказанного восторга, ощущая безграничное, немеркнувшее блаженство. Этим обретает он спасение и бессмертие.

Неизвестно с точностью, когда именно, но, вероятно, еще до начала II тысячелетия н. э., в шактистские культы проникло представление о том, что внутри человека обитает особая сила, называемая *кундали*, или *кундалини*. Обычно кундалини, представляемая в виде змеи, тремя с половиной кольцами обвившейся вокруг детородного члена, дремлет в мифическом центре, круге (*чакра*) или нервном сплетении у основания позвоночного столба. С помощью йогической техники можно пробудить эту силу и заставить ее подняться к пяти другим мифическим центрам, расположенным один над другим вдоль спинного хребта. По мере своего совершенствования человек продвигает кундалини все выше и выше и в конце концов, достигнув полного совершенства, может заставить ее подняться над шестым центром и достичь тысячелепесткового лотоса (*сахасра*), который, как предполагают шактисты, находится в верхней части черепа. В различных источниках эти шесть центров описываются в терминах, свидетельствующих, что они представляют в человеческом теле как в микрокосме аналогичные центры макрокосма — тела Деви, а тысячелепестковым лотосом представлена сфера, где пребывает она в своей основ-

ной, лишенной материальности форме. Из этого исходного состояния она, сочетавшись браком с Шивой, эволюционирует, претворяясь, ступень за ступенью, во все шесть элементов материальной вселенной. На высшей ступени она порождает сознание, на следующей — эфир, на еще более низкой — воздух и на остальных — огонь, воду и землю. Этим эволюция завершается; таким образом, Деви и Шива, как мать и отец, порождают мир.

Побуждая энергию кундалини к восхождению, человек в себе как в микрокосме воспроизводит в обратном порядке процесс созидательной эволюции макрокосма. Подняв же кундалини в тысячелепестковый лотос, он приобщается не подверженному эволюции и каким-либо другим видоизменениям чистому первоначалу. Для человека в этом заключено наивысшее благо. Достигший сферы чистого бытия познает неопишное блаженство.

Существует довольно много шактистских культов, распределяемых по двум четко выделенным группам. Первая группа — это школа *самайин*, или *дакшиначари* («правой руки»), вторая называется школой *каула*, или *вамачари* («левой руки»). Для школы вамачари характерны ритуалы, сопряженные со всевозможными крайностями, в том числе ритуалы эротические. Более других скандально известен ритуал *панча-ма-кара*, состоящий в культовом употреблении пяти сакральных объектов, название каждого из которых начинается звуком *м*; к ним относятся: вино (*мадьа*), мясо (*мамса*), рыба (*матсья*), символические позиции пальцев (*мудра*) и совокупление (*майгхуна*).

Тантризму вообще и шактистским культам в частности отводится важное место не только в индуизме, но и в различных формах буддизма, бытующих на территории Северной Бенгалии, Непала и Тибета, а также в некоторых джайнских культах. О происхождении и ранних формах тантризма и шактизма у нас нет сведений, но возможно, что они зародились в отдаленнейшей древности. Хотя мы и не можем утверждать категорически, что они существовали уже в эпоху хараппской цивилизации 4200 лет назад, тем не менее хараппские изображения фаллоса (*линга*) и, вероятно, женского полового органа (*йони*), сильно напоминающие по форме такие же изображения, известные в Индии в исторические времена, дают нам повод предполагать, что дело обстоит именно так. А если так, то уже тогда должна была существовать и определенная мифология половой стихии, ассоциировавшаяся, вероятно,

со всем процессом созидания жизни, получившим символическое выражение в концепции Земли — Великой Матери. Следовательно, небезосновательным будет утверждение, что именно этот аспект религии был древнейшим для индийской цивилизации. Точно так же, насколько мы можем судить, дело обстояло и у многих других народов мира.

7. ЗЕМНОЙ НАСТАВНИК В РОЛИ «СПАСИТЕЛЯ»

Две из трех великих индийских религий были основаны — как признают и последователи их, и западные ученые — реально существовавшими людьми. Это буддизм и джайнизм. Основателем буддизма был Сиддхартха Гаутама, прозванный Буддой. Он жил, по всей вероятности, в 563—483 гг. до н. э., хотя традиционные сингальские даты соответствуют 624—544 гг. до н. э. Джайнизм проповедовался в то же самое время Вардхаманой Джнатапутрой, шире известным под именем Махавиры; даты его жизни, сообщаемые джайнами, соответствуют 599—527 гг. до н. э., а современными учеными указываются по-разному — как 539—467 либо как 549—477 гг. до н. э. Доктрина, проповедовавшаяся Махавирой, продолжала традицию его предшественника Паршвы, который, как утверждают джайны, умер за двести пятьдесят лет до него. Не исключено, что Паршва был основателем вероучения, а Махавира — его проповедником, кое в чем его дополнившим, кое-что в нем видоизменившим и распространившим его в народе. Ареной деятельности как Будды, так и Махавиры были территории современного Бихара и восточной части Уттар-Прадеша в Северной Индии.

VI столетие до н. э. было для этого района веком взлета творческой активности в области религии и философии, а также периодом бурного развития экономики. Росла и расширялась торговля, основывались крупные города, большое значение приобрели торговые пути, ведущие в страны Запада и Востока. Утвердилось зажиточное сословие землевладельческой аристократии. В городских центрах начал возвышаться «средний класс» — богатое купечество. По-видимому, быстро увеличивалась и численность населения. Мелкие государства росли, превращались в крупные политические объединения; наконец, во второй половине IV в. до н. э. Чандрагупта Маурья основал

первую на территории Индии великую империю со столицей в Паталипутре (ныне Патна), на берегу Ганга, в области Магадха (Бихар). В районе сложились благоприятные условия для восстания или по меньшей мере для протеста против брахманизма поздневедического периода. Брахманизм не скрывал своего отношения к городам как к обители греха и проповедовал, что только в лесах можно вести образ жизни, отвечающий требованиям религии. Он утверждал также всеподавляющее могущество детально регламентированных ведических жертвоприношений, совершавшихся брахманами в соответствии с древним ритуалом, чудовищно сложным и пользовавшимся непрерываемым авторитетом. Являясь хранителями и единственными правомочными отправителями этого жизненно важного ритуала, брахманы помогали признания их морального и социального превосходства как над древней светской аристократией — правителями и воинами, так и над нарождающимся купеческим «средним классом». Заметим, что «арианизация» района в данный период была еще далеко не завершена. Река Гандак, впадающая в Ганг у самой Паталипутры, всего за несколько столетий до того считалась восточной границей расселения арийских племен. Авторы священных брахманских текстов относились к Магадхе и расположенным далее за ней районам с явным презрением. Не удивительно, что вследствие всего этого притязания брахманов порождали недовольство в среде могущественной знати и зажиточного купечества страны.

Даже в кругу ортодоксальных (т. е. признающих авторитет вед) брахманов нередко встречались люди, скептически относившиеся к исключительному брахманскому ритуализму. Видеха, страна, граничащая с Магадхой, явилась ареной серьезных философских прений, нашедших отражение в упанишадах. Сочинения эти, рассматриваемые в целом, признают эффективность ритуала, но, воздав ему таким образом должное, переходят затем к главному: проповеди высшего знания о человеческой душе и физическом бытии во вселенной. Джанака, царь Видехи, принадлежал и сам к числу искателей знания; к своему двору он приглашал философов для того, чтобы беседовать с ними о конечной истине. Наряду с мыслителями, преклонявшимися перед ведами, были и другие, не питавшие к ним ни малейшего почтения; бок о бок с теориями упанишад уживались искания и учения, чуждые ортодоксии. Поэтому и кроткий, склонный к умеренности Будда, и суровый аскет Махавира кое в чем схожи, несмотря на свой антиритуализм, с

весьма скептическим Яджнявалкьей, которого брахманские тексты показывают одновременно и философом, и ритуалистом.

Именно землевладельческой аристократии и богатым городским купцам адресовали свою проповедь буддизм и джайнизм. Оба вероучения отрицали действительность ведического ритуала, оба отвергали притязания брахманов на непогрешимую святость и на господствующее положение в обществе единственно по праву рождения. Напротив, они заявляли, что человек является или не является брахманом в зависимости от своих поступков. Проповедь подобных взглядов сделала их еретиками (*пашанда*) в глазах брахманов, но в то же время обеспечила им покровительство лиц, политически и экономически могущественных. К тому же оба вероучения, насаждая свои доктрины, избегали употреблять язык брахманов, санскрит, центр распространения которого находился в то время к западу от Бихара. Вместо него они использовали местные диалекты: буддизм — пали, джайнизм — пракрит ардхамагадхи*. На этих диалектах и были зафиксированы их канонические тексты. Более того, оба учения проповедовали новую этическую доктрину, доктрину ахинсы, т. е. невреждения живым существам. Ранней ведической литературе идея ахинсы совершенно неизвестна. Само слово упомянуто всего один раз, и то лишь вскользь, в одной из поздних упанишад. Даже в «Бхагавад-Гите», где понятие ахинсы встречается четырежды, оно никак не выделено и не развито; поэтому прав проф. Фрэнклин Эджертон, говоря, что доктрине ахинсы в «Гите» «лишь на словах оказывается уважение; но нигде не получает она конкретного воплощения в такой, например, форме, как „Не убий“». По сути дела, непосредственная задача «Бхагавад-Гиты» состоит именно в том, чтобы побудить упорствующего Арджуну к исполнению долга кшатрия, к участию в битве за пра-

* Поскольку среднеиндийские языки — пракриты, к числу которых принадлежит и пали, являются, по существу, «редуцированными вариантами санскрита» (см.: Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. Язык пали. М., 1965, с. 7—8), исследователи нередко определяют их как «среднеиндийские диалекты». Вопрос о локальной принадлежности пали не решен окончательно: есть теории, доказывающие как его восточное — из района Магадхи (Бихар), так и западное происхождение. Впоследствии пали, как язык буддизма, распространяется в ряде стран Юго-Восточной Азии. Ардхамагадхи — «джайнский пракрит» — представляет собой литературную форму пракрита магадхи, на котором говорили в районе современного Бихара. — *Прим. пер.*

вое дело, в которой следует искоренять зло и умерщвлять его поборников, не допуская сомнений в своей правоте. Как бы то ни было, у буддистов и джайнов ахинса первенствовала среди прочих принципов этики. Они неустанно проповедовали ее всеми возможными способами и настолько преуспели в этом, что доктрина ахинсы проникла даже в индуизм, где позиции ее были достаточно прочны уже в первые века нашей эры.

Буддисты и джайны приписывают своим великим учителям, или «спасителям», происхождение из кшатрийских, а не брахманских семей, и здесь сама собой напрашивается аналогия с легендами о происхождении Рамы или Кришны. Джайны идут даже дальше, утверждая, что Махавира, когда душа его снизошла с неба Пушпоттара, дабы воплотиться на земле, был зачат сперва в лоне брахманки. Узнал об этом бог Индра и рассудил, что до этих пор все «спасители» (*тиртханкара*)* — а джайнская мифология признает последовательный ряд из двадцати четырех тиртханкаров — рождены были в кшатрийских, а не брахманских семьях. И вот, чтобы уберечь нового «спасителя» от рождения из лона брахманки, Индра послал военачальника своего Харинайгамешина, божество плодородия с головой оленя, и повелел ему перенести зародыш из тела брахманки в лоно беременной царицы Трипалы. Харинайгамешин исполнил поручение, погрузив обеих женщин в глубокий сон, а затем поменяв местами зародыши. Таким образом, история утробного существования Махавиры не лишена известного сходства с легендой о событиях, предшествовавших рождению Кришны и его старшего брата Баларамы.

Вокруг фигур великих учителей, ставших «спасителями», в буддизме и джайнизме выросла богатая мифология; она много шире имеющихся у нас скудных достоверных данных об этих лицах, точно так же как легенда о Христе много больше говорит христианам, нежели голые факты истории. В той и другой религии с течением столетий значение легенды все возрастало. Жизнеописания обоих учителей в общей схеме являют немалую долю сходства, разнясь только в деталях; можно подумать, будто в Индии был негласно принят некий образец, по которому подобало создавать мифы о великих вероучи-

* Джайнский термин «тиртханкара», который У. Норман Браун передает христианским «спаситель», означает, собственно, «перевозчик», «нашедший переправу» (через океан бытия).— *Прим. пер.*

телях. Мифологические концепции как Будды, так и Махавиры обнаруживают следы влияния ведического мифа; проявляется это, например, в использовании характеристик и эпитетов, связанных с ведическим представлением о солнце как о герое-завоевателе. Джайнская мифология имеет также ряд общих черт с мифологией Кришны. Установлено, что из шестидесяти трех «выдающихся мужей» в грандиозном труде Хемачандры двадцать семь тем или иным образом ассоциируются с Кришной. Короче говоря, буддийская, джайнская и древняя брахманская мифологии состоят в некотором родстве.

Историческим и последним существованием Будды и Махавиры предшествовали неисчислимые другие рождения в обликах самых разнообразных существ. Буддисты насчитывают их много больше, чем джайны: в одном только буддийском сочинении («Джатака») повествуется о 547 прошлых рождениях Будды. Предпоследнее (предшествовавшее историческому) существование каждого из этих вероучителей протекало на небесах и отличалось огромной длительностью. Зачатие сопровождалось вещими снами: мать Махавиры видела четырнадцать (по другой версии — шестнадцать) таких снов. Матери Сиддхартхи привиделся во сне белый слон, вошедший в ее бок. Чудесные сны, как правило, сопутствуют зачатию всякого Великого Мужа (*махапуруша*). Вскоре после зачатия оба отца также видят сны, которые истолковываются для них мудрецами в том смысле, что ребенку предназначено стать либо самодержавным правителем мира, либо его «спасителем». Что касается Будды, то ему предсказывается будущее и вторично, после рождения: святой Асита видит в небе сонм божественных существ, ликующих по случаю рождения будущего «спасителя»; пойдя в указанном ими направлении, он видит ребенка и обнаруживает у него на теле тридцать три характерных признака Великого Мужа. Тогда Асита, подобно Симеону* христианской легенды, предсказывает ребенку его судьбу и в то же время скорбит о том, что не суждено ему дожить до исполнения пророчества. Мать Сиддхартхи рождает стоя, ребенок выходит из ее бока и, как это обычно бывает с матерями всех будд, семью днями позже она умирает. Мать Махавиры, однако, производит его на свет лежа, самым естественным образом, и избегает преждевременной смерти. При рождении обоих мла-

* Симеон — евангельский персонаж, предрекший судьбу младенца Иисуса (Евангелие от Луки, гл. 2, 25—35).— *Прим. пер.*

денцев присутствуют боги. Имеется множество легенд, особенно в неканонических текстах, о детстве и юности обоих персонажей; легенды эти касаются обстоятельств их обучения, выбора невесты (или невест), встреч с дружественными или же враждебными сверхъестественными существами. Они существенно отличаются от легенд о детстве и юности Кришны. Последователи одной из двух основных ветвей джайнизма, *дигамбары* (одетые небом*), именуемые так потому, что монахи этой секты ходят обнаженными, утверждают, что Махавира вообще не был женат. Каждый из будущих вероучителей живет во дворце своего родителя в изоляции от мира, окруженный попечением воспитателей, утопая в роскоши и предаваясь всевозможным удовольствиям. Отец каждого из царевичей мечтает о светском поприще царя-миродержца для своего сына. Буддийская легенда гласит, что Сиддхартха обрел просветление после того, как боги дали ему увидеть один за другим четыре предостерегающих символа, никогда прежде им не виденных: старика, больного, мертвеца, представляющих совокупно юдоль земного существования, и, наконец, монаха, олицетворяющего путь, коим можно достичь избавления от страдания жизни. Согласно джайнской легенде, когда Махавире исполнилось тридцать лет, боги явились к нему и воззвали: «Иди и насаждай вероучение, несущее благо всем живым существам во вселенной!» Махавира тотчас же принял решение уйти из мира. Он раздал все свое имущество и пустился в путь, несомый в паланкине, который он приказал наконец остановить под деревом «ашока». Здесь он сошел с паланкина и отослал его назад; затем снял с себя все украшения и пятью горстями вырвал свои волосы, каковые реликвии принял из его рук бог Индра. Что касается Сиддхартхи, то он сперва пошел поглядеть на своего маленького сына, затем с омерзением бросил взгляд на женщин своего гарема, забывшихся сном в отвратительных позах, и, наконец, глубокой ночью тайно выехал из дворца на своем коне Кантхаке. За ним следовал колесничий Чанна, держа коня за хвост, а боги в это время поддерживали копыта коня, чтобы они не стучали по земле. Городские ворота сами распахнулись перед ним. Проехав тридцать лиг, он достиг берега реки, через которую конь перенес его одним прыжком; затем царевич спешился, отдал колесничему

* Точнее: «одетые пространством» или «сторонами света». — *Прим. пер.*

свои украшения и срезал себе волосы лезвием меча. Так оба эти великих человека ушли из мира, чтобы ступить на путь религиозных исканий.

Духовные поиски Махавиры выражались в неустанном подвижничестве и занятиях медитацией; длилось это двенадцать лет. Тексты перечисляют многочисленные пережитые им невзгоды, страдания от голода и холода, нападения на него диких зверей, в том числе свирепого ядовитого змея, убивавшего человека одним взглядом, гонения со стороны варваров-крестьян, натравивших на него деревенских собак, соблазны, исходившие от женщин. В конце концов на тринадцатом году поисков, когда он, погруженный в медитацию, стоял в позе отрешения от тела, он обрел всеведение и тем самым стал Победителем («Джина»). Боги слетали с небес и уносились обратно, восхваляя его. Затем они, как они всегда делают это для «спасителей», приготовили место для его первой проповеди: расчистили участок площадью в одну лигу, возвели три стены: внутреннюю из драгоценных камней, среднюю из золота и наружную из серебра, причем в каждой стене было четверо ворот, украшенных самоцветами. В центре внутреннего круга было дерево, а под ним стояли четыре львиных трона. Махавира занял трон, обращенный к востоку, а на остальных сидели его двойники. Здесь он и произнес свою проповедь, обращенную к богам, людям и животным.

Совсем иным был путь Сиддхартхи. Сначала направился он к двум вероучителям, которые, однако, оказались неспособными ответить на мучившие его вопросы; впрочем, они научили его, как достичь определенных степеней сосредоточения в процессе медитации. Затем он на протяжении шести лет предавался в обществе пяти учеников суровому подвижничеству, в результате чего его тело исчахло до невероятной худобы и он едва не умер. Но озарение, однако, по-прежнему не давалось ему. Тогда он оставил аскетизм, начал нормально питаться и шаг за шагом пришел к просветлению, обретя в транс знание своих прежних рождений, знание пути, ведущего к искоренению мирских скверн и к окончательному постижению истины. Так он стал Буддой (просветленным). Более поздние версии добавляют к этому также рассказы о происшествиях, случившихся с ним на пути к месту медитации, и исполненное драматизма описание усилий Мары, Духа Зла, соблазнить его в то время, как он сидел под Деревом Просветления (*бодхи*). Одержав победу, Будда решил прежде всего поведать о ней

своим ученикам, все еще предававшимся изнурительному подвижничеству. Они же, заметив его приближение, условились не вставать и не приветствовать его, так как он оставил стезю умерщвления плоти. Однако, когда Будда приблизился, они не смогли устоять перед ореолом величия, обретенным им в его подвиге, и непроизвольно поднялись навстречу. После того в Оленьем парке Сарнатха, при самом выезде из Варанаси (Бенарес), он произнес, обращаясь к ним как слушателям, свою первую проповедь, которой привел в движение «Колесо Закона». Они же стали его первыми обращенными.

Отныне оба учителя надолго вступают на поприще проповеди, странствуя по деревням и посещая города; тексты рассказывают о множестве их чудесных, удивительных приключений, о поразительных обращениях могучих правителей и богатых купцов, о поражениях, нанесенных ими демонической природы противникам, о победах над вероучителями-соперниками. Каждый из них основал два ордена: для монахов и для монахинь, и соответственно группы мирян и мирянок, оставив после себя, таким образом, состоящую из четырех частей религиозную конгрегацию.

Махавира умер в возрасте семидесяти двух лет, и его освобожденный дух унесся в Сиддхашилу или, иначе, Ишатпрагбхару, находящуюся на самом верху мироздания. Она похожа на перевернутый белый зонт, сделана из чистого белого золота, имеет 4 500 500 лиг в диаметре и восемь лиг толщины в центре, однако по мере удаления от центра все более истончается, так что края ее тоньше мушиного крылышка. Сюда направляются все существа, достигшие совершенства (*сиддха*), среди которых первенствуют «спасители» (тиртханкара). Здесь и живут они, наслаждаясь всемогуществом и всезнанием, пребывая в совершенном блаженстве и не имея более никаких связей с миром материи.

Будде, когда он умер, было восемьдесят лет. Он осознал заблаговременно, что смерть близка, и был к ней готов. В своих скитаниях он зашел в одну деревню, где и остановился в манговой роще, принадлежавшей кузнецу по имени Чунда. Этот его благочестивый последователь позаботился об угощении, включавшем множество разнообразных блюд. Была в их числе и немалая порция какой-то еды, называемой «сукарамаддава»; комментаторы иногда понимают это слово как обозначающее свинину, а иногда — как обозначающее нечто, что едят свиньи, например овощи, грибы или трюфели. Ученикам

своим Будда не позволил есть это блюдо, ибо, отведав его, убедился в том, что переварить его по силам только будде. Тем не менее оно-то и привело его к роковой болезни. Больной, он продолжил путь, но скоро ощутил приближение конца. Тогда Будда дал своим ученикам всевозможные наставления, включавшие и условие, что они ни в чем не будут винить Чунду. Наконец, пройдя через различные степени транса, он достиг последней нирваны.

Исторически существовавшие «спасители» примером своей жизни стимулировали появление обширного круга мифов, связанных с образами других, неисторических и чисто мифических «спасителей», которые, как предполагалось, предшествовали историческим «спасителям» в отдаленнейшие времена. В буддизме мы находим сначала доктрину шести предшествовавших будд; впоследствии число их увеличивается до двадцати четырех; в других текстах встречаем список из пятидесяти четырех и еще один — из более чем сотни будд; еще позднее некоторые секты полагали число будд неограниченным. К числу мифических будд относится Дипанкара (принесший свет), которому исторический Будда (в том рождении — маленький ребенок) совершил приношение горсти пыли, твердо решив при этом, что и сам он в одном из грядущих рождений обретет просветление. Заметим также, что буддизм, в одном из двух его главных подразделений, а именно в Махаяне*, выработал концепцию бодхисаттв, существ (*саттва*), которые, согласно их обозначению, обладают качеством просветленности (*бодхи*). Этим словом назывался и исторический Будда до тех пор, пока он не обрел подлинного просветления. Последователи махаянских сект полагают, что боддхисаттвы уже достигли такого уровня духовного совершенства, что могли бы при желании перейти в состояние будды; но они предпочитают воздерживаться от этого, потому что будда не имеет более никаких связей с миром. И поэтому они остаются боддхисаттвами, творя добрые дела с тем, чтобы их заслуга могла распределяться

* Махаяна («Большая колесница») — форма буддизма, языком священных текстов которой был санскрит; из Индии распространилась в Центральную Азию, Тибет, Монголию, Китай, Японию, Корею. Вторая великая ветвь буддизма — Хинаяна («Малая колесница»), пользующаяся палийским вариантом буддийского канона, является в настоящее время основной религией Цейлона, Бирмы, Таиланда, Лаоса и Камбоджи. — *Прим. пер.*

между прочими живыми существами, тем самым споспешествуя им на пути к спасению.

В джайнизме два исторически существовавших «спасителя» умножились до двадцати четырех. Однако число это относится только к циклу, в котором мы сейчас живем. Согласно учению джайнов, вселенная прошла уже через не имеющий начала ряд подобных циклов, каждый из которых длился астрономическое число лет, и должна пройти еще через бесконечный ряд будущих циклов. Движение циклов напоминает непрерывное обращение часовой стрелки по циферблату. Когда стрелка обращена вверх, мир переживает наилучшее из своих состояний. От этого положения он неуклонно деградирует, пока не дойдет до нижней точки, момента наибольшего зла; затем он начинает улучшаться и так, ступень за ступенью, восходит снова к наилучшему из состояний. На определенном уровне деградации условия настолько ухудшаются, что возникает необходимость в руководстве. Люди не могут более усваивать сырую, несваренную пищу, обязательным становится обучение. Тогда приходит первый «спаситель», являющийся одновременно и первым царем. Он обучает людей ремеслам, например гончарному делу, кулинарии, письму, счету. Он также проповедует Закон. Во время, оставшееся до конца периода «опускания стрелки», т. е. деградации, ему наследуют остальные двадцать три тиртханкара. Джайны очень реально представляют себе всех своих «спасителей»; они чтут их деяния, ваяют их образы и посвящают их памяти храмы. В каждом цикле есть такой ряд тиртханкаров, рожденных, чтобы проповедовать спасение душам, обреченным, не будь этой проповеди, блуждать в не имеющем ни начала, ни конца круге перерождений.

Тенденция приписывать учителю-смертному характер сверхъестественного «спасителя» или божества не угасает в Индии и по сей день. Логика восстает против допущения, будто Будда или Махавира могли считать себя чем-либо большим, нежели простыми смертными, нашедшими решение величайшей проблемы жизни и проповедовавшими это решение всем, кто пожелает узнать его. Однако их последователи, возможно еще при жизни учителей, возвеличивали их, наделяли сверхъестественными способностями и, не исключено, усматривали в них богов. В современной Индии великие учителя и вожди иногда испытывают подобное же отношение со сторон своих непосредственных учеников; случается и так,

правда редко, что они становятся основателями долговечных религиозных объединений. На наш взгляд, это всегда или чаще всего дело случая. Когда в 1948 г. умер Ганди, очень многие индийцы готовы были провозгласить его богом. В глазах самого Ганди, человека столь же скромного, сколь и искреннего, это выглядело бы чудовищным. И это действительно было воспринято с ужасом ближайшими друзьями и наиболее преданными почитателями Ганди, которые публично выступили против наметившейся тенденции. В наши дни уже нет вероятности, что Ганди когда-либо станет объектом культа, залогом спасения в глазах миллионов и миллионов индийцев. Но какое-то время, в 1948—1949 гг., это представлялось почти неминуемым. Если бы это случилось, Ганди в наши дни продолжил бы традицию, идущую от времен Будды и Махавиры: земной наставник превратился бы в «спасителя».

8. ФУНКЦИИ МИФОЛОГИИ В ИНДИИ

Разделение индийской мифологии на различные типы и подтипы, рассмотренные нами выше, свидетельствует о том, что различными были и функции мифологии. Прежде всего, в мифологии проявилась естественная потребность человека искать объяснений для того, что его окружает: как возникла вселенная и как она функционирует, откуда произошел человек, каковы функции и взаимосвязи отдельных элементов мироздания, солнца, луны, ветра, бурь, засухи, наводнений; в чем причина болезни и что от нее излечивает? В мифологии, следовательно, воплотились первые, простейшие движения индийской научной мысли.

Отсюда непосредственно вытекает и вторая функция мифологии: она служит опорой для метафизического умозрения. В форме мифологических символов нашли выражение древнейшие засвидетельствованные попытки индийцев объяснить вселенную как нечто целое, отыскать всеобщую первопричину. Если люди простые и неискушенные могут считать миф реальностью, то для посвященных он является только символом, отталкиваясь от которого, они переходят в дальнейшем к строгому и логическому анализу. В этом смысле мифология является как бы преддверием философии. Поскольку же в Индии философия и религия никогда не существовали отдельно, но всегда сочетались, имея общую теологическую направленность, то в мифологии отразились и религиозные устремления

человека, и прежде всего стремление к обретению счастья в будущем, ином существовании, иначе говоря — к спасению, в какой бы форме оно ни мыслилось.

В-третьих, мифология — в таких, например, формах, как мифы, относящиеся к Раме, или мифология «Махабхараты», — выполняла функции истории. Для культуры Индии в еще большей степени, нежели для Греции и Китая, характерно то обстоятельство, что мифология здесь является почти единственным способом исторического отражения действительности, известным традиционной литературе.

В-четвертых, мифология открыла возможности для выражения существеннейшей человеческой эмоции: чувства любви. Чувство это объемлет любовь родителей к детям и детей к родителям, любовь между мужчиной и женщиной, любовь бога к человеку и человека к богу. Причисляется сюда даже любовь к животной твари.

В-пятых, индийская мифология описывает в символах процесс постижения человеком собственной природы, обретения им самопознания и самоконтроля (как достиг этого, например, Шива). Мифология возводит в сферу божественного потребность в таком самоконтроле, достигаемом благодаря самоотречению и усилиям духа. Можно сказать, что мифологический символизм использовался индийцами как своего рода психологическая теория.

Мифы, группирующиеся вокруг Махавиры и Будды, иллюстрируют шестую функцию мифологии, состоящую в утверждении беспредельности человеческих возможностей, в проповеди достоинства и ценности человеческой личности.

В-седьмых, мифология имела целью удовлетворение человеческой потребности в назидательном и поучительном. Ее легенды, как в зеркале, отразили надежды людей, их страхи, радости, разочарования, героические порывы и низменные побуждения. Древнейшие из дошедших до нас образцы индийской повествовательной литературы мифологичны. Первые зачатки индийской драмы представлены диалогическими гимнами «Ригведы». Мифологические темы явились основным содержанием литературы, обусловили структуру сюжетов, привели впоследствии к становлению повествовательной литературы, прямо рассматривавшейся уже как продукт художественного вымысла.

И наконец, мифология выступает как источник вдохновения для создания эстетических ценностей. Ею обусловлено со-

держание большинства произведений традиционной живописи и скульптуры. Ею вдохновлялись строители величественных храмов.

Иначе говоря, индийцы обрели в мифологии такую форму выражения, которая открыла для них возможность приступить к разысканиям в самых разных сферах, будь то наука, религия, философия, история или, скажем, эротика, концепция любви, психология, наконец, искусство занимательно-дидактического повествования и художественное творчество.

Для нас же, подходящих к объекту извне, знакомство с индийской мифологией может служить первой, наиболее доступной ступенью в изучении культуры этой страны.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

(работы на русском языке и монография
W. Doniger O'Flaherty включены в список переводчиков)

К разделу 2 («Процесс творения»)

Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.

Norman Brown W. The Creation Myth of the Rig Veda.—«Journal of the American Oriental Society», vol. 62, 1942, с. 85—97.

Keith A. B. Religion and Philosophy of the Veda. Cambridge 1925 (Harvard Oriental Series, vol. 31—32).

Macdonell A. A. Vedic Mythology.—«Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde», Bd 1, H. B. Strassburg, 1897.

К разделам 3 («Обожествление „культурного героя“») и 4 («Бог есть Любовь»)

Ильин Г. Ф. Старинное индийское сказание о героях древности (Махабхарата). М., 1958.

Лаллу Джи Лал. Прем Сагар. Перевод с хинди, вступительная статья и примечания А. П. Баранникова (Легенды о Кришне, т. I). М.—Л., 1937.

Махабхарата, или сказание о великой битве потомков Бхараты. Литературное изложение Э. Н. Темкина и В. Г. Эрмана. М., 1963.

Махабхарата, 2. Бхагавадгита. Букв. и литерат. перевод, введение и примечания акад. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1960.

Рамаяна. Литературное изложение Э. Н. Темкина и В. Г. Эрмана. М., 1965.

Тулси Дас. Рамаяна или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы. Перевод с хинди, комментарий и вступительная статья А. П. Баранникова. М.—Л., 1948.

Burnouf E. Le Bhagavata Purana, ou Histoire Poétique de Krichna, t. 1—5. Paris, 1840—1847.

Washburn Hopkins E. Epic Mythology.—«Grundriss», Bd 1,
H. B. Strassburg, 1915.
Wilson H. H. The Vishnu Purana. London, 1840.

*К разделам 5 и 6 («Бог — медитирующий аскет»
и «Великая Мать»)*

Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. Перевод с чешского. М., 1969.
Маккей Э. Древнейшая культура долины Инда. М., 1951.
Arthur Avalon (Sir John Woodroffe). Shakti and Shakta. London, 1920.
Bhandarkar R. G. Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems.—«Grundriss», Bd 3, H. 6. Strassburg, 1913.
Norman Brown W. The Saundaryalahari. Cambridge, 1958 (Harvard Oriental Series, vol. 43).
Sir John Marshall. Mohenjo-daro and the Indus Civilisation, vol. 1—3. London, 1931.
Wendy Doniger O'Flaherty. Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva. London, 1973.

*К разделу 7
(«Земной наставник в роли „спасителя“»)*

Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах боддхисаттвы. Перевод А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. Предисловие и примечания О. Ф. Волковой. М., 1962.
Брихадараньяка упанишада. Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1964 (Памятники литературы народов Востока. Переводы. V).
Гусева Н. Р. Джайнизм. М., 1968.
Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова. М., 1960.
Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1900.
Ольденбург С. Ф. Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни. Пг., 1919.
Упанишады. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1967.
Чхандогья упанишада. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1965 (Памятники письменности Востока. VI).
Hermann Jacobi. Gāṇa Sūtras, translated from Prakrit, pt 1. The Ākaraṅga Sūtra, the Kalpa Sūtra. Oxford, 1884 («Sacred Books of the East», vol. 22).
Thomas E. J. The Life of Buddha as Legend and History. New York, 1927.

МИФОЛОГИЯ ДРЕВНЕГО ИРАНА

...и пылью Вавилон еще не стал,
 Когда маг Зороастр, мой любимец,
 Свой образ повстречал, гуляющий по саду,
 Один из всех он это видеть смог.
 Так знай — есть мир живых и мир, где смерть:
 Ты первый можешь созерцать, другой же —
 Изнанка гробовая, — там витают
 Лишь тени тех, что мыслят и живут,
 Их только смерть соединит навеки.

Шелли, «Освобожденный Прометей»

ВВЕДЕНИЕ

Для понимания мифологии древнего Ирана необходимо сделать ряд предварительных замечаний. Значительное количество языковых, религиозных и исторических свидетельств позволяет предположить, что когда-то носители двух культур, которые нашли свое выражение в древнеиндийской «Ригведе», с одной стороны, и в дошедших до нас частях иранской «Авесты» — с другой, составляли единое целое. В дальнейшем изложении термин «индоиранский» будет употребляться для обозначения языка, религиозных воззрений и общественной структуры этого единства.

Свидетельства появления индоиранского языка встречаются уже в 1800 г. до н. э. в касситском слове *шуриаши* (древнеиндийское *сурьяс* — «солнце»), обозначавшем бога солнца, а также в нескольких именах собственных из Малой Азии, относящихся примерно к тому же времени. Четырьмя столетиями позднее, около 1400 г. до н. э., в договоре, заключенном хеттским царем и правителем хурритского царства Митанни в Северной Месопотамии, упоминаются имена четырех божеств — Митры, Варуны, Индры и близнецов Насатья, которые встречаются и в «Ригведе». Отрывки из хеттского трактата о выезде лошадей содержат специальные термины, такие, как *вартана* (оборот, заезд) от индоиранского корня *варт* (вертеться), в сочетании с индоиранскими числительными *айка* (один), *пангса* (пять) и *нава* (девять) для обозначения количества кругов в конных ристалищах. Индоиранское *ашва-шама*

(конюх), соответствующее древнегреческому *гиппокомос*, засвидетельствовано в хеттской передаче — *ашшушанни*¹. Значение этих разрозненных свидетельств еще предстоит оценить, однако несомненно, что они являются древнейшим непосредственным подтверждением существования в эту эпоху языка индоиранского типа и имен нескольких божеств индоиранского пантеона.

Письменные памятники времени распада индоиранской общности (предположительно после 1500 г. до н. э.) отсутствуют. Неясны также и пути продвижения иранцев на Иранское нагорье и в сопредельные области². Непосредственные свидетельства пребывания скифов, сарматов и аланов на севере, а также мидийцев и персов на западе Иранского нагорья появляются лишь несколькими столетиями позднее.

Основным источником наших сведений по иранской мифологии остается «Авеста»* — сборник канонических священных текстов, приписываемый Заратустре (630—553, 628—551 или 618—541 гг. до н. э.) и в своем настоящем виде являющийся лишь относительно небольшой частью первоначального собрания. Среди прочих текстов «Авеста» содержит: (1) Ясна (молитва, почитание) — тексты литургического характера. Главы 28—34, 41—51 и 53 в «Ясне» известны под названием «Гаты» (песнопения), это — размышления и проповеди самого Заратустры, составленные в стихотворной форме на языке, именуемом гатским и отличающимся от языка остальных частей «Авесты»; (2) «Яшт» (жертвоприношение) — священные гимны, посвященные отдельным божествам; (3) «Вендидад» (закон против демонов) — в основном, книга религиозных и ритуальных установлений, сохранившая также мифологические и легендарные сведения³.

В авестийских текстах представлены не одна, а две разновидности религии. Первая отразилась в собственных высказываниях Заратустры в «Гатах» и в дальнейшем будет именоваться «заратустризм». Заратустризм исходит из этического дуализма — противоборства между «Истиной» (авест. *Аша*, др.-иран. *Арта*) и «Ложью» (*Друг*), которое упорядочивается и завершается монотеизмом, нашедшим свое выражение в верховном божестве Ахура-Мазде. На другом уровне находится противопоставление «Святого Духа» (*Спанга-Маню*) и «Злого

* Точное значение этого слова неизвестно; возможно, «наставление», «познание». — *Прим. пер.*

Духа» (*Ахра-Манйу*). Ахура-Мазда является отцом «Святого Духа» (Ясна 47.3) и тем самым творцом всего сущего (Ясна 44.7). Примерно такие же отношения существуют и между Ахура-Маздой и шестью «Бессмертными Святыми» (авест. *Амеша-Спенга*, др.-иран. *Амрта-Спанга*). Эти существа, органы или эманации Ахура-Мазды именуются «Благая Мысль» (*Ваху-Мана*), «Истина» (*Арта*), «Власть» (*Хшатра*), «Благочестие» (*Армат*), «Целостность» (*Харватат*) и «Бессмертие» (*Амртат*), а каждое из них связывается соответственно с одной из следующих субстанций: скот, огонь, металлы, земля, вода, растения.

Вторая разновидность религии, представленная в «Авесте» и обычно называемая «зороастризм» (от Зороастр, позднейшей греческой передачи имени Заратуштры), характеризуется несколькими чертами. Она включает в себя заратуштризм, а помимо этого тексты, составленные авторами, творившими через сотни лет после смерти Заратуштры, которые предписывают почитание двух индоиранских божеств — Митры (др.-инд. *Митра*) и Хаумы (др.-инд. *Сома*), имеющих точные соответствия в «Ригведе», а также эти тексты призывают поклоняться некоторым другим божествам, например богине Анахите, которая, по-видимому, является чисто иранским божеством, так как у нее нет соответствий в древнеиндийских памятниках.

Спустя несколько столетий, когда зороастризм стал официальной государственной религией Сасанидской державы (III—VII вв. н. э.), он нашел выражение в богословских сочинениях, написанных на языке, который обычно называется пехлевийским, т. е. на местном наречии юго-западного Ирана того времени. Почти во всех случаях, когда можно определить дату составления этих сочинений, они оказываются написанными в IX в., спустя почти два столетия после арабского завоевания Ирана (VII в. н. э.). Тем не менее не может быть сомнений в том, что все эти сочинения опираются на традицию, которая восходит к IV в., когда нормы зороастрийского вероучения получили определенное оформление. Две важнейшие пехлевийские книги — это так называемый «Бундахишн» * (или правильнее «Зандагахих»), излагающий сведения, которые содержатся в пехлевийском переводе «Авесты», и «Денкарт» **. Первая пред-

* «Мироздание», букв. «основное творение». — *Прим. пер.*

** Букв. «деяние веры». — *Прим. пер.*

ставляет собой труд по космологии, вторая является энциклопедией религиозных знаний⁴.

Другим, более поздним источником сведений по иранской мифологии являются эпические сказания на классическом персидском языке, среди которых наиболее важным считается великий иранский национальный эпос «Шах-наме», т. е. «Книга царей», обработанный поэтом Фирдоуси около 1000 г. н. э. Эта эпическая литература будет привлекаться лишь в отдельных случаях, поскольку в ней чаще содержатся сказания о героях, нежели повествования о богах⁵.

Некоторые элементы иранской мифологии можно извлечь из сочинений Мани (216—277), который включил их в свое религиозное учение, известное под названием манихейства⁶.

Здесь не предполагается полное описание иранской мифологии, поскольку ограничения объема не позволяют привести весь материал в полной мере. Ниже следует перечень избранных тем, представляющих особый интерес:

1. Мир и его происхождение.

а. Заратуштризм; б. Зороастризм; в. Манихейство.

2. Происхождение человека.

а. Гайамарт; б. Первая человеческая пара; в. Йима.

3. Пантеон.

а. Предварительные замечания.

б. Отдельные божества:

I. Митра. II. Хаума. III. Вртрагна. IV. Вайу. V. Анахита. VI. Тиштрийа. VII. Хварна. VIII. Зурван.

4. Демонология.

5. Эсхатология.

а. Рай; б. Суд над мертвыми; в. Конечное воскрешение.

1. МИР И ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ

а. *Заратуштризм*

В «Авесте» не сохранилось точного и исчерпывающего описания представлений древних иранцев о сотворении мира. Согласно обычному толкованию, в известном пассаже в «Гатах» (Ясна 30.4) упоминаются два первоначальных духа-близнеца, «благой» и «злой», составляющих основное положение философии Заратуштры, которые участвовали в создании «жизни» и «нежизни». Это место в «Гатах» допускает, однако, несколь-

ко толкований⁷. В другом столь же известном отрывке (Ясна 44.3—5) Ахура-Мазде задается ряд вопросов: «Кто... (является) первоначальным творцом Истины? Кто установил путь солнца и звезд? Кто (тот), благодаря которому луна прибывает и убывает?.. Кто поддерживает снизу землю и облака от падения, кто (поддерживает) воды и растения?.. Какой умелый (мастер) создал свет и тьму, какой умелый (мастер) создал сон и бодрствование? Кто (тот), благодаря которому (существуют) утро, день и вечер, напоминающие разумному (человеку) о его обязанностях?» Ответ на эти явно риторические вопросы очевиден: Ахура-Мазда является автором всех этих свершений, именно с ним связаны происхождение и устройство мира. Сходное утверждение мы встречаем и в надписях ахеменидских царей VI—V вв. до н. э.: «Великий бог Ахура-Мазда, который создал эту землю, который создал это небо, который создал человека...» Заслуживает внимания, что в обоих случаях в значении «создавать» употреблен глагол *dā* — «ставить, делать, создавать», соответствующий др.-инд. *dhā*, латинскому *facio*, *fēci*, и что подробное описание того, каким именно образом совершился акт творения мира, отсутствует и в «Авесте», и в ахеменидских надписях.

б. Зороастризм

В пехлевийских сочинениях акт творения мира описывается более подробно. Самое полное описание содержится в первой главе «Бундахишна»; в других текстах приводятся дополнительные детали и варианты. «Бундахишн» сообщает следующее: «В (книге) благой веры [= „Авесте“] сказано: Ормазд [позднейшая форма имени Ахура-Мазда], обладающий знанием и добродетелью, пребывал наверху... Ахриман [Ахра-Манйу], медлительный в постижении, объятый страстью к разрушению, был глубоко внизу во тьме... Между ними была Пустота... Ормазд благодаря своему всеведению знал, что существует Дух Разрушения [Ахриман], что он нападет и... смешается с ним... (и он знал), какими и сколькими орудиями Ахриман исполнит свой замысел. (Ормазд) создал в неземной [,„небесной, идеальной“] форме творение, которое было необходимо для его цели. Три тысячи лет творение пребывало в этом неземном состоянии... Дух Разрушения... не был осведомлен о существовании Ормазда. Потом он поднялся из глубин тьмы и направился к пределу, откуда был виден свет. Когда он увидел

непостижимый свет Ормазда, он бросился вперед, стремясь уничтожить его. Увидев же мощь и превосходство, превышающие его собственные, он убежал обратно во тьму и сотворил много демонов... Тогда Ормазд... предложил мир Духу Разрушения»⁸. После того как это предложение было отвергнуто, Ормазд придумал уловку для того, чтобы избежать бесконечной борьбы с Ахриманом: он предложил период в девять тысяч лет, поскольку знал, что «три тысячи (лет) пройдут целиком согласно воле Ормазда, три тысячи лет пройдут в смешении согласно воле Ормазда и воле Ахримана, а в последнем сражении Дух Разрушения будет лишен силы». На этот раз Дух Разрушения, по своему неведению, принял предложение Ормазда «...как два человека, сражающиеся в поединке, устанавливают срок, (говоря): Давай сражаться в какой-то день, пока не наступит ночь». Представление о мировом цикле из девяти тысяч или двенадцати тысяч лет встречается в различных вариантах и в других пехлевийских текстах.

В пехлевийских источниках мы находим и другие версии творения материального мира. В той же первой главе «Бундахишна» говорится, что после заключения соглашения между Ормаздом и Ахриманом Ормазд «сперва сотворил Амахраспандов [позднейшая форма от авестийского *Амеша-Спента*, др.-иран. *Амрга-Спанга* „Бессмертные Святые“], шесть первоначально... а седьмым является сам Ормазд... Из материальных творений (он создал) первым небо, вторым — воду, третьим — землю, четвертым — растения, пятым — скот, шестым — человека; седьмым же был сам Ормазд». В том же тексте далее относительно этих шести творений сообщается: «Теперь я опишу их свойства. Сперва Ормазд создал небо, светлое и ясное, с далеко простирающимися концами, в форме яйца, из сверкающего металла... Вершиной оно достигало до Бесконечного Света, а все творение было создано внутри неба — как в замке или в крепости, где хранится всякое оружие, необходимое для сражения, или как в доме, в котором есть все вещи». Следует добавить, что в других случаях небо описывается как «не имеющее столбов» или «не имеющее подпорок», причем подразумевается, что земля находится в середине неба, «как яичный желток в середине яйца». Далее в «Бундахишне» говорится: «Вторым после субстанции неба он создал воду... Третьим после воды он создал землю, круглую... висящую в середине неба... И он создал минералы внутри земли и горы, которые потом поднялись и выросли из земли... Под этой землей всюду

находится вода... Четвертым он создал растения... Пятым он создал... Быка... Шестым он создал Гайамарта [Первочеловека]... Он сотворил Гайамарта и Быка из земли... А из света и влаги неба он сотворил семя людей и быков... и он вложил (его) в тела Гайамарта и Быка для того, чтобы от них могло пойти обильное потомство людей и скота.

Одна из прочих, менее ортодоксальных попыток объяснить происхождение мира содержится в так называемом «Ривайате» («Предание»), сопровождающем сочинение «Датастан-и-деник», богословский труд разнообразного содержания. В соответствии с антропоморфическими представлениями в этом сочинении говорится, что различные творения развились из человекоподобного тела: сперва из головы было сотворено небо, затем из ног — земля, из слез — вода, из волос — растения, из правой руки — бык и, наконец, из разума — огонь. Каково бы ни было точное истолкование этого сложного пехлевийского текста и несмотря на значительные расхождения в деталях, этот миф в общих чертах сходен с содержанием известного гимна Пуруше в «Ригведе» (X. 90). В этом гимне сообщается, что определенные части тела Пуруши, который был принесен богами в жертву, соответствуют наряду с другими вещами частям мироздания. Можно приводить доводы в пользу предположения о непосредственной связи между индийским и иранским мифами, в особенности принимая во внимание данные о наличии представителей индийских религиозных сект в Иране во времена Сасанидов и учитывая ссылки на произведения индийских ученых, встречающиеся в пехлевийских сочинениях. Следует, однако, быть осторожным при вынесении окончательного заключения о заимствовании или взаимовлиянии. Рассмотрение такого случая было, в частности, начато еще А. Гетце, который сравнил два отрывка — один из «Бундахишна», другой из греческого медицинского трактата, приводящих описание мироздания как частей человеческого тела, и пришел к выводу об иранском происхождении греческой концепции⁹. В действительности дальнейшие исследования показали, что описание в «Бундахишне» обязано своим происхождением греческим или индийским источникам¹⁰.

Что касается сотворения неба, звезд и т. д., то кажется уместным привести длинный отрывок из второй главы «Бундахишна», содержащей разновременные представления — от доакхеменидского до позднесасанидского периодов: «Ормазд создал светила и поместил их между небом и землей: неподвижные

звезды, подвижные звезды, затем луну, потом солнце. Он создал сперва небесную сферу и разместил на ней неподвижные звезды в двенадцати частях (созвездиях), названия которых: Ягненок, Бык, Два портрета, Краб, Лев, Колос, Весы, Скорпион, Кентавр, Козерог, Ковш, Рыба... Над неподвижными звездами Ормазд назначил четырех военачальников... Как говорит [Ормазд]: *Тиштрийя* (Сириус) — командующий на востоке, *Садвес* (Антарес) — командующий на юге, *Вананд* (Вега) — командующий на западе, *Хафторенг* (Большая Медведица) — командующий на севере, а *Мех-и Гах* (Полярная звезда), называемая также *Мех-и мийан асман* („Гвоздь в середине неба“), — командующий всеми военачальниками... Ормазд создал луну... Над луной он создал солнце... Он назначил солнце и луну предводительствовать над звездами... Между землей и (нижней) сферой Ормазд поместил ветры, облака и огненную молнию так, чтобы... Тиштрийя... мог вбирать воду и заставлять дождь идти...»¹¹.

в. Манихейство

Для подробного изложения манихейских представлений о происхождении мира потребовалось бы больше места, чем то, которым мы здесь располагаем. Поэтому будут приведены только основные и наиболее существенные черты этих представлений. Для манихейского теолога настоящее состояние человека представляется печальным следствием смешения двух субстанций, которые именуются либо Разумом и Материей, либо Добром и Злом, либо Светом и Тьмой. Объяснение этой ситуации (в виде призыва к «разумному» пониманию) можно считать основной задачей манихейского космогонического гимна.

Некогда два царства — Света и Тьмы, — управлявшиеся соответственно Отцом Величия и Князем Тьмы, составляли полную и сбалансированную дуалистическую систему. Это равновесие нарушилось, когда Князь Тьмы был привлечен блеском царства Света. Опасаясь угрозы его нападения, Отец Величия вызвал к жизни некоторое количество эманаций света — силы добра. Поражение и последующее растворение этих сил во тьме лежит в основе состояния смешения. Это представление напоминает сходную ситуацию в начале борьбы между Ормаздом и Ахриманом, как она излагалась в пехлевийских текстах. Освобождение частиц, из которых состоят побежденные силы света, является главной темой остальной части мифа.

Среди первых ипостасей света, поглощенных тьмой, был и Первочеловек, или Ормизд, как он известен в иранских источниках. Другое существо, известное как Живой Дух, или Михр-йазд (бог Митра), смело устремилось в бой, чтобы покарать демонов тьмы. Из шкур побежденных демонов были созданы небеса (обычно их десять), из их костей — горы, а из их мяса и испражнений — земли, в количестве четырех или восьми. Кроме того, были созданы десять небесных сводов, зодиак («Внутри зодиака он сковал тех демонов тьмы, которые были самыми ужасными, порочными и непокорными»), созвездия и планеты («Двенадцать созвездий и семь планет назначили правителями всего Смешанного Мира...») ¹². Солнце и луна были изготовлены из незагрязненных тьмой частиц света, а звезды — из вещества, загрязненного лишь частично. Наконец, возникли растительный и животный миры, оба они, по своему происхождению, содержат неосвободившиеся частицы света.

2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

а. Гайамарт

Согласно описанию «Бундахишна», отрывки из которого приводились выше, Гайамарт появляется шестым в перечне творений Ормазда: «Шестым он изготовил Гайамарта, сверкающего, как солнце, ростом примерно в четыре локтя и по ширине равного своей высоте». Имя Гайамарт восходит к более старой форме *Гайа-Марган* ¹³, которое встречается несколько раз в «Авесте». Так, в одном месте (Яшт 13.87) говорится о поклонении *фравашии* (др.-иран. *фраварти*, соответствует примерно «душе») *Гайа-Маргана*, «который первым слышал мысли и учения Ахура-Мазды (и) из которого (Ахура-Мазда) создал семью Иранских земель, семя Иранских земель». В других случаях его *фравашии* упоминается вместе с *фравашами* Заратустры, Виштаспы (покровителя Заратустры) и сына Заратустры как заслуживающее почитания благодаря их победам во имя Истины-Арты (Ясна 26.5). Приведенные сведения дают большой простор для различных толкований.

Позднейшие источники содержат, однако, более ясную картину. В них Гайамарт фигурирует как прототип человечества, на что, в частности, указывает фраза: «...Моя родословная и происхождение идут от Гайамарта...», встречающаяся в зоро-

астрийском катехизисе, вероятно, мусульманского периода. Отголосок этого мотива о прототипе человечества можно усмотреть и в манихейском Первочеловеке по имени Гехмурд. Другим подтверждением такого толкования является то, что список царей Ирана, приводимый, например, в «Шах-наме» Фирдоуси, начинается с имени Кайумарса. Нельзя, однако, привести никаких веских доказательств в пользу того, что партнером Гайамарта как Первочеловека была Джех — (первозданная) блудница в качестве Первой Женщины. Имеется в виду место из пехлевийского сочинения под названием «Затспрам», в котором, как кажется, утверждается лишь то, что уже известно и из других источников, а именно то, что женщина из-за своей покорности Ахриману является причиной соращения мужчины: «В писании (= „Авесте“) сказано, что, когда Ахриман набросился на творение, его спутниками были злые демоны-блудницы, точно так же как мужчина может соединиться с женщиной-блудницей... И он назначил дьяволицу Джех... царицей своей породы, т. е. предводителем всех демонов-блудниц... И он сам соединился с [демоном-блудницей]... он соединился с (ней) для растления женщин, для того чтобы она могла растлить женщин, а женщины по причине своего растления могли бы совратить мужчин, и те бы отступились от исполнения своих обязанностей» («Затспрам» 34. 30—31) ¹⁴.

б. Первая человеческая пара

Первой человеческой парой (мужчиной и женщиной), происшедшей от семени Гайамарта, который умер, будучи сражен Ахриманом, является в «Авесте» Мартйа и Мартйанаг (Махлийа и Махлийанаг в позднейших зороастрийских сочинениях). «Когда Гайамарт умирал и выронил свое семя... часть (его) была поглощена Спандармат (землей). В течение сорока лет оно оставалось в земле. Когда минуло сорок лет, Мартйа и Мартйанаг выросли из земли в виде ревеня» — так говорится об этом в «Бундахишне» ¹⁵. После того как они приняли очертания людей, Ормазд обратился к ним: «Вы человеческие существа, отец (и) мать мира. Совершайте свои дела в согласии с праведным законом и совершенным разумом. Думайте, говорите и делайте то, что хорошо. Не поклоняйтесь демонам». Однако своими действиями они нарушили эти заповеди, повеле себе совсем не так, как от них ожидалось, и в результате только через пятьдесят лет они произвели на свет потомство.

В манихействе не только имена первого мужчины и женщины — Гехмурда и Мурдийанаг (Адам и Ева других источников) — являются точными соответствиями авестийских Гайамарта и Мартйанаг, но и миф об их происхождении и природе имеет специфические особенности, в целом подобные зороастрийскому мифу, рассмотрение которых выходит за рамки нашего изложения.

в. *Йима*

В иранских преданиях Йима выступает прежде всего как правитель мира в период, который может быть назван золотым веком. Рассказывается (Ясна 9.4), что он был рожден от Вивахванта в награду за то, что тот выжал сок растения хаума (древнеиндийская *сома*). В следующем разделе того же текста Йима предстает как правитель, во время царствования которого не было ни холода, ни жары, ни старости, ни смерти. Последнее утверждение наиболее полно раскрывается во второй главе «Вендидада». Приняв предложение Ахура-Мазды стать покровителем и правителем мира, в котором не будет ни холодного ветра, ни жаркого, ни болезней, ни смерти, Йима получает от Ахура-Мазды два золотых орудия — кнут и стрекало. Прцветание мира достигает такой степени, что земля не может больше вмещать весь «мелкий и крупный скот, людей, собак, птиц и красные пылающие огни». По совету Ахура-Мазды Йима трижды — через триста, шестьсот и девятьсот лет — расширяет землю «на одну треть больше, чем она была раньше», используя данные ему орудия.

В следующем эпизоде (Вендидад 2.20—41) затрагивается другая тема. Ахура-Мазда предупреждает Йиму, что грешному миру грозит гибель от зимы, мороза и наводнений, вызванных таянием снегов, и учит его построить вару (др.-иран. *вара* — «крепость» или «усадыба»), в которую следует поместить по паре из каждой породы мелкого и крупного скота, человеческих существ, собак, птиц, красных пылающих огней, всех видов растений и пищевых продуктов.

Еще одной характерной чертой иранского Йимы является то, что он выступил на стороне Лжи (Друг) против Истины (Арта), став таким образом грешником (Ясна 32.8; Яшт 19.34—36). Отзвуки этого мотива встречаются и в позднейшей литературе, так, в одном из эпизодов «Шах-наме» Джамшед (позднейшая форма авестийского *Йима-хшайта* — «Йима Свер-

кающий»¹⁶⁾ становится жертвой своей собственной дерзости. В том же источнике, однако, Йима описывается, в связи с темой золотого века, как основоположник различных искусств и ремесел.

Между иранским Йимой и Йамой (Яма) в индийской традиции много сходства. Отцом Йамы является Вивасвант («Ригведа» X.14.5), соответствующий Вивахванту «Авесты», у Йамы есть сестра-близнец Йами («Ригведа» X.10); авестийское *йема*, соответствующее др.-инд. *йама*, также означает «близнец» (Ясна 30.3). Однако Йама в «Ригведе» выступает прежде всего как царь, правящий мертвыми («Ригведа» X.16.9), и связывается в ведической и поздней индийской традиции со смертью.

3. ПАНТЕОН

а. Предварительные замечания

В последние годы были предприняты попытки обнаружить общую даже в деталях структуру различных религиозных традиций народов, которые говорят на индоевропейских языках. Поскольку методы и выводы Ж. Дюмезиля, инициатора исследований в этой области, касаются индоиранской и иранской религии и мифологии (некоторые из этих выводов получены в результате изучения индийских и иранских материалов), следует обратить внимание на подход Дюмезиля к этим проблемам.

В качестве отправного пункта можно взять утверждение Дюмезиля о том, что «у индоевропейцев было представление об общественной структуре, основанное на выделении трех функций и их иерархической системе»¹⁷⁾. Социальная структура, характеризующаяся этими тремя функциями — жрецы, воины и пастухи или жрецы, воины и производители, — находит свое выражение и в индоевропейских религиозных и мифологических представлениях. В терминах Дюмезиля это выглядит так: «В первом ряду помещаются два противопоставленных, но дополняющих друг друга божественных правителя, один из которых (представленный, например, Митрой в „Ригведе“...) является божественным знатоком закона, олицетворением договора, „успокаивающим, благосклонным, покровителем законных и честных деяний и отношений“, в то время как другой (представленный Варуной...) — „владыка беспокоящий, страш-

ный, обладатель *майа*, т. е. порождающей формы магией, вооруженный узами и путами, т. е. действующий насилем немедленным и непреодолимым". Вторая функция представлена Индрой (также Вайу)... и не требует особых пояснений. Третья функция представлена Ашвинами — божествами-близнецами». И далее: «Помимо владычества в указанных трех областях тройственность можно проследить и в других случаях. Так, можно выделить триады бедствий (например, I — несправедливость, II — война, III — голод) и преступлений (I — причинение вреда чарами, II — физическое насилие, III — воровство); три типа медицины (I — лечение чарами, II — хирургия, III — лечение травами); тройственное восхваление царей; тройственное судебное устройство».

Обоснованность утверждений Дюмезиля об исключительно индоевропейском характере тройственной функциональной структуры была недавно исследована Дж. Брафом, которому удалось показать, что та же троичность присутствует и в Ветхом завете¹⁷. Вполне вероятно, что применение в дальнейшем этих весьма общих и широких, а нередко и неопределенных представлений к другим социальным структурам и религиям даст аналогичные результаты. В связи с этим следует относиться с известной долей скептицизма к такой, например, таблице иранского пантеона:

Бог начала: Вайу или Вата, бог ветра.

I. Функция правителя: Ахура-Мазда и Митра (рядом с ними Срауша и Рашну), сопровождаемые Арьяманом.

II. Функция война: Индра Вртрагна.

III. Функция пропитания и принадлежности к одному коллективу: близнецы Нахатйа, богиня Ардви-Сура-Анахита¹⁸.

Такая же тройственная функциональная модель применялась и для объяснения заратуштровских «Бессмертных Святых» в их связи с индоиранскими божествами:

Первая функция	{ Варуна Митра	{ Арта Ваху-Мана
Вторая функция	Индра	Хшатра
Третья функция	(два) Насатйи	{ Харватат Амртат

В этом случае также имеющиеся факты, как кажется, не вполне соответствуют предложенным соотношениям¹⁹.

Таким образом, требуется осторожность при определении функций отдельных иранских божеств в соответствии с моделью тройственной структуры. Наиболее безопасным способом получения таких соотношений следует, очевидно, считать беспристрастный анализ имеющихся данных в каждом отдельном случае.

б. Отдельные божества

Выше уже было отмечено существование незаратуштровских (или зороастрийских) божеств индоиранского происхождения. Здесь будут рассмотрены следующие боги такого происхождения: Митра, Хаума, Вртрагна и Вайу.

I. Митра. Результатом последних исследований этого божества на основе сведений, содержащихся в авестийском гимне Митре (Митра-Яшт), явилось то, что и по происхождению, и по своей сущности Митра прежде всего бог договора. Он «каратель неправого... его пронизательность сильнее в тысячу раз, (он тот,) который правит как всеведущий властелин» (Яшт 10.35); он «обладает тысячью ушей» и «десятью тысячами глаз», и потому он «незнающий сна, (всегда) бодрствующий» (Яшт 10.7); он «Митра могучий, имеющий десять тысяч соглядатаев» (Яшт 10.24). Хотя Митра связывается со светом и говорится, что он был «первым... богом, приблизившимся... к бессмертному скачущему на быстром коне солнцу» (Яшт 10.13), он отнюдь не отождествляется с солнцем. Другое свойство Митры выражено в утверждении, что он тот, «который раздает тучность и стада, кто дает власть и сыновей, кто дарует жизнь и спокойное существование» (Яшт 10.65). Эти качества можно рассматривать как естественный результат основной функции Митры — хранителя закона и порядка. Наконец, из назначения Митры как «карателя неправого» проистекает его дополнительная обязанность — воинствующего и хорошо вооруженного защитника «договора».

Среди прочих спутниками Митры являются Срауша и Рашну (Яшт 10. 41). Троица из Митры, Срауша (который воплощает дух «послушания» и «дисциплины») и Рашну, или в пехлевийских источниках Михр, Срош и Рашн, на протяжении всей зороастрийской традиции функционирует в качестве судей над душами мертвых на мосту Чинват*. Другой спутник Мит-

* В зороастрийской эсхатологии мост, через который проходят души умерших, перед тем как они попадают в ад или рай.— *Прим. пер.*

ры — это Апам-Напат (др.-инд. Апам Напат), «внук вод», божество индоиранского происхождения, о котором помимо прочего говорится, что он «будет содействовать всем высшим властям и удерживать (страны), охваченные смутами» (Яшт 13. 95).

В манихейском учении, как отмечалось выше, Митре отводилась роль Живого Духа или творца. В «Авесте», по-видимому, вообще не содержится свидетельств об этой роли Митры. С другой стороны, Третий Посланец (*Tertius Legatus*), который, по манихейским представлениям, должен завершить спасение утраченного вещества света и который является богом солнца, в парфянском языке именуется также Михр-йазд — «бог Митра», а в согдийском — Мишэ — Митра. Отсюда ясно, что для парфянских и согдийских манихейцев Митра олицетворял солнце. Это, очевидно, более позднее развитие представлений, зарождение которых засвидетельствовано в «Авесте»²⁰.

Переходя к римскому Митре (латинское *Mithras*), можно заметить, что в его образе присутствуют и древнеиранские черты в том виде, как они представлены в «Авесте», и элементы неиранского происхождения. К первым относятся связь Митры со светом, изображения океана (Апам-Напат) на митраистских рельефах, специальный термин *перса* (персидский) для обозначения рода митраистских мистерий, употребление иранского слова *нама* (поклонение) в митраистских формулах богослужения. В целом иранские элементы слишком значительны и явно противоречат недавно выдвинутой гипотезе о неиранском происхождении римского культа Митры²¹. Другие элементы, например весьма частые и существенные сцены на митраистских рельефах, на которых изображается убиение Митрой быка (с последующим извержением семени животного и прорастанием колосьев злаков из его хвоста), могут быть прослежены лишь косвенно, их нельзя полностью свести к описаниям убийства первобыка Ахриманом, засвидетельствованным в пехлевийских сочинениях.

II. Хаума. Среди индоиранских божеств вряд ли найдется еще одно, характеристика которого и в иранской и в индийской традиции совпадала бы настолько, как это имеет место в случае с авестийской Хаумой и ведической Сомой. Все свидетельствует в пользу того, что хаума-сома, растение (возможно, ремень)²², называемое в «Авесте» *зари-гауна* (золотистого цвета), а в «Ригведе» — *хари* — (желтоватое), растущее, согласно описаниям обоих текстов, на определенной горе или просто в

горах, сок которого обладает опьяняющими свойствами, было уже известно, использовалось и приготавливалось для жертвоприношений и почиталось в качестве бога (Хаума-Сомы) еще в период индоиранского единства. Хауме-Соме приписывается способность сохранять здоровье, продлевать жизнь и отстранять смерть (постоянный эпитет Хаумы в «Авесте» — *дурауша*, что можно, вероятно, перевести как «отдаляющая смерть». В то время как Заратуштра в «Гатах» не упоминает Хауму, за исключением косвенного замечания, сурово порицающего «отвратительную жидкость этого напитка» (Ясна 48. 10) за вредное действие, в других местах восхваляются качества Хаумы (Ясна 10) и описываются первые легендарные случаи выжимания сока растения хаума (Ясна 9, известная как Хаума-Яшт). В Ясне 9 рассказывается о том, как Вивахвант, Атвйа, Трита (ведический Трита, иногда с эпитетом Аптйа, в «Ригведе» также связывается с приговлением сомы) и Парушаспа совершили четыре первых последовательных выжимания сока растения хаума. В результате, в качестве вознаграждения за это каждый из них породил сына. У Вивахванта родился Йима, а у Атвйи — Трайтауна (в «Шах-наме» герой Феридун), «который убил дракона Дахака [в „Шах-наме“ Феридун убивает Заххака], у которого было три пасти, три головы, шесть глаз...» (Ясна 9. 8). Одним из двух сыновей Триты был Крсаспа (позднее Гершасп), который «убил рогатого дракона, пожиравшего лошадей и людей, ядовитого, желтого...» (Ясна 9.11). В результате последнего из этих четырех последовательных выжиманий сомы у Парушаспы родился Заратуштра.

Другая тема затрагивается в Митра-Яште (10. 88—90), в котором Ахура-Мазда назначает Митру «своевременно приносящим жертвы, громко поющим жрецом» и «первым жрецом ступки [жрецы пользовались для выжимания сока хаумы ступкой и пестиком], чтобы поднять... ростки хаумы на высокой [горе] Хара». Помимо этого Хаума характеризуется как божество, поклоняющееся Митре «совершенными [жертвенными] прутьями барсман, совершенным возлиянием, совершенными словами». Такое положение, когда Хаума выступает в качестве жреца, который сам совершает жертвоприношение растением хаумой и, таким образом, сочетает в себе функции бога, жреца и вещества, приносимого в жертву, стало существенной частью более поздних зороастрийских ритуалов и литургий²⁸.

III. Вртрагна. Этимологическая связь между древнеиранским Вртрагна и древнеиндийским В(и)ртрахан была

отмечена уже давно. В Индии убийство дракона или демона Виртры приписывается богу Индре, к которому и относится специальное определение В(и)ртрахан, т. е. «поражающий Виртру», так что миф о Виртре является важной деталью образа Индры. Хотя этимологический эквивалент имени индийского Индры встречается и в «Авесте», но он относится к обозначению демона, который и по своей природе, и по значимости весьма далек от индоиранского или индийского Индры. Что же касается иранского соответствия демону Виртре, то его нет вообще. Вместо этого имеется лишь общее с древнеиндийским существительное *врттра*, о точном значении которого (защита; вражда; нападение; победа) все еще ведутся споры. Вообще говоря, были выдвинуты две основные точки зрения. Согласно первой, предполагающей большую близость иранской традиции к индоиранским преданиям, чем индийской, считается, что существовало индоиранское слово *вртагхан* (реконструированная форма, объясняющая и иранское и индийское фонетическое развитие соответствующего слова) со значением «сокрушитель (*гхан*) вражды (*врттра*)».

Позднее в Индии это слово отождествлялось с убийством Индрой дракона, и неправильное понимание слова *врттра* отразилось в появлении имени демона или дракона Виртра. Согласно другой точке зрения, индоиранское *вртагхан* уже имело значение «сокрушающий Виртру». В этом случае иранское развитие следует считать вторичным, а индийская традиция, следовательно, лучше сохранила первоначальное индоиранское представление.

Несколько интересных свойств Вртагны, который может считаться воплощением одного из значений существительного *вртагна* — «победоносность», описываются в Яште 14. В первой части этого текста перечисляются десять инкарнаций Вртагны: ветер, бык, конь, верблюд, вепрь, юноша, сокол, баран, джейран, воин. Далее (Яшт 14. 29) упоминается о преподнесении Вртагной Заратустре дара из мужской силы, крепости рук, мощи тела и остроты зрения.

Большинство свидетельств более поздних зороастрийских источников подтверждает основную характеристику Вртагны как бога победоносности, известного позднее как Вархран, Вахрам и Бахрам. Аналогичные подтверждения можно найти и за пределами Ирана, например в армянском герое Вахагне, истребителе чудовищ, в митраистских рельефах, изображающих Вртагну-Геракла рядом с вепрем, в собственных именах саков

на востоке Ирана (I—III вв. н. э.) и в согдийском слове Вашагн — названии двадцатого дня месяца, которым Вртрагна привал согласно зороастрийскому календарю.

IV. Вайу. В последние годы много усилий и изобретательности было потрачено на истолкование бога Вайу — «ветер, воздух», который по названию соответствует богу ветра Вайу в «Ригведе». В посвященном Вайу Яште 15 сначала говорится, что ему поклонялся Ахура-Мазда (Яшт 15. 2—4) — характеристика, которую Вайу делит с такими богами, как Митра (Яшт 10, 123), Анахита (Яшт 5. 17) и Тиштрия (Яшт 8. 25), также некогда почитавшимися Ахура-Маздой. Затем следует перечисление мифических героев, приносивших жертвы Вайу, и, наконец, приводится перечень определений, эпитетов и имен (Яшт 15. 43—48), с которыми следует обращаться к Вайу. На основании этих данных, а также свидетельств более поздних сасанидских зороастрийских источников, было выдвинуто предположение, что уже в древности у Вайу были «благая» и «злая» стороны. Помимо этого обладающему двойной природой Вайу была приписана функция первоначального бога, как показано в приведенной выше схеме (стр. 349). Наконец, Вайу сравнивался и подставлялся вместо заратуштровских «Бесмертных Святых» и Ахра-Манйу (Ахриман). В настоящее время такой анализ происхождения Вайу, как кажется, не подтверждается имеющимися данными.

В пехлевийских текстах существует четкое различие между отдельными божествами, которые определяются как благой Вай и злой Вай. Первый принимает на себя роль защитника праведных зороастрийцев и проводит души умерших, взяв их за руку, через мост Чинват на отведенное им место. Его злой двойник, отождествляемый с демоном смерти, выполняет противоположную роль, причиняя душе вред. Иную природу имеет другой аспект бога Вай, встречающийся в пехлевийских источниках: «Вай, некогда бог ветра, который дует между небом и землей, стал теперь олицетворением промежуточного пространства между Царством Света вверху и Царством Тьмы внизу. Внутри этой безликой стихии происходит борьба между основами Света и Тьмы... Вай... стал местом смешения сил добра и сил зла»²⁴. Для установления действительных связей между этими различными функциями бога Вайу требуются дополнительные исследования.

Далее будут вкратце рассмотрены следующие незаратуштровские (или зороастрийские) божества, имеющие неиндо-

иранское происхождение: Анахита, Тиштрийя, Хварна и Зурван.

V. Анахита. Сведения о богине Анахите содержатся в Яште 5, который посвящен Ардви-Сура-Анахите, как звучит полное имя этой богини. В этом Яште она предстает как «богиня священных вод; место ее жительства находится среди звезд. Полная сил и бесстрашного величия, она продвигается на четырехкопной колеснице и сокрушает демонов, притеснителей, все вредные существа. Ахура-Мазда доверил ей заботу наблюдать над творением. Все боги вызывают к ней и просят у нее величия и богатства. Она обеспечивает плодородие природы и живущих существ, покровительствует стадам и пастбищам... она стройная девушка с величественной осанкой, носящая венец из чеканного золота, украшенный звездами, серьги и золотое ожерелье. У нее очень тонкая талия, пышная грудь и белые руки, украшенные браслетами. На ногах у нее золотая обувь, роскошный плащ из меха выдры, расшитый золотом, окутывает ее»²⁵. С точки зрения литературных приемов «Авесты» такое необычайно подробное и красочное описание наводит на мысль о том, что у автора этого Яшта была перед глазами статуя богини или же он ее себе мысленно представлял. Более того, есть основания предполагать, что эта статуя была ипоземного происхождения.

Есть и другие указания на иноземное (западное) происхождение Анахиты. Ее имя (*Ардви* — «влажная?», *Сура* — «сильная», *Анахита* — «незапятнанная») напоминает греческую Анаитиду (*Анатис*), богиню, которая была предметом почитания в Малой Азии, и может быть адаптацией имени этой богини. Ее имя не встречается в надписях ахеменидских царей вплоть до первой половины IV в. до н. э., когда она впервые упоминается в надписи Артаксеркса Мнемона (405—359 гг. до н. э.) в стереотипной фразе: «Да защитят меня Ахура-Мазда, Анахита и Митра...» В знаменитой среднеперсидской надписи в Пайкули, относящейся к III в. н. э., говорится, что царь Нарсе выступил из Армении «во имя Ормизда, всех богов и Анахиты госпожи». Оба примера, хотя и далеко отстоящие друг от друга во времени, характеризуют положение Анахиты среди богов официального пантеона.

VI. Тиштрийя. Представление о том, каким образом Тиштрийя (звезда Сириус) вызывает дождь, — таков подтекст мифа, излагаемого в Яште 8. После трех превращений, каждое из которых длится по десять дней, в юношу, в золоторогого

быка и в прекрасного белого коня с желтыми ушами и золотыми удилами (Яшт 8. 13—18), Тиштрийя в последнем образе встречается с демоном Апауша (более старая форма: Апаврта, возможно, «тот, кто удерживает воды»), предстающим в виде черного коня с облезлыми ушами, спиной и хвостом (Яшт 8. 21). В результате жестокой битвы, которая длится три дня и три ночи, Апауша выгоняет Тиштрийя из озера Варукрта (авест. Варукаша). Тогда Тиштрийя обращается к Ахура-Мазде, который дает ему силу десяти коней, десяти верблюдов, десяти быков, десяти гор и десяти рек. Снова вскипает битва между двумя противниками, и на этот раз Тиштрийя выходит из нее победителем (Яшт 8. 28—29). В результате воды освобождаются и начинается дождь.

Одним из спутников Тиштрийя является Сатавайса (Антарес). В манихейском учении Садвесу приписывается функция Девы Света, одного из воплощений Третьего Посланца. Она богиня дождя, которая вызывает из облаков дождь, град, иней, снег, гром и молнию, что напоминает о роли, отводимой Сатавайсе в Яште 8. 33²⁶.

VII. Хварна. Г. В. Бэйли достиг значительных успехов в истолковании авестийской Хварны, соответствующей компоненту *-фарна* в собственных именах ахеменидского времени, слову *фаррах* в среднеперсидском и слову *фарр* — «блеск, великолепие» в современном персидском языке²⁷. Из этого исследования явствует, что из хорошо засвидетельствованного конкретного значения слова *хварна* — «добро, богатство» развилась ипостась со значением «(Благая) Судьба», которой приписывалась власть даровать удачу, успех и победу царям, а также героям и людям и которая наконец превратилась преимущественно в символ законной царской власти.

Что касается мифов о Хварне в ее божественных ипостасях, то в авестийских текстах есть три таких мифа. В одном из них упоминается «хварна арийцев» (*арйанам хварна*). Ее обязанности, среди прочих, состоят в том, чтобы помочь одерживать победы над неарийскими землями (Яшт 18. 2). Во втором мифе «хварна кавиев» (*каваэм хварна*, что примерно означает «царская хварна») принадлежит Йиме. После того как Йима становится на путь Лжи, хварна отлетает от него в виде сокола (Яшт 19. 34—35). Митре, Трайтауне и Крсаспе достается каждому по трети хварны, в результате чего Трайтауна и Крсаспа получают возможность совершить подвиги, которые и делают их знаменитыми. Есть, однако, и другая разновидность

хварны — это хварна Заратуштры, о которой в «Денкарте» (600. 20 и сл.) говорится, что она в некоем подобии огня проникла в тело матери Заратуштры, а затем стала частью самого пророка. Это описание вводит новый элемент в представление о хварне, хотя связь хварны с огнем засвидетельствована уже в «Авесте»²⁸.

VIII. Зурван. Для ранних периодов трудно найти отчетливые текстуальные или иные подтверждения существования зурванизма, существенным признаком которого является культ Зурвана (авест. Зрван), бога времени и судьбы. Доказательства, которые приводились в пользу гипотезы о том, что зурванизм представляет собой древний иранский культ, малоубедительны. Неубедительна также и другая гипотеза, выдвинутая Г. С. Ньюбергом²⁹, согласно которой всю «Авесту» следует рассматривать как основанную на культе верховного божества Зурвана. Можно скорее предположить, что «зурванизм, с его размышлениями о Времени, числовым аппаратом и идеей о мировом годе, появился в результате контактов между зороастризмом и вавилонской культурой. Зурванизм возник во второй половине периода владычества Ахеменидов»³⁰. Как бы то ни было, прямые свидетельства о существовании зурванизма появляются лишь во времена Сасанидов, когда зурванизм и зороастризм представляли собой, вероятно, два течения в официальной религии. Такое разделение могло произойти вследствие регионального сектантства, при котором зурванизм господствовал на юго-западе, а ортодоксальный зороастризм преобладал на севере и востоке Ирана³¹.

Основные догматы зурванитского мифа о происхождении и рождении Ормазда и Ахримана, вкрапленные среди ортодоксальных зороастрийских текстов как в неиранских (армянских, сирийских), так и в иранских (пехлевиjsких) источниках, были основательно описаны и изучены Р. К. Ценером³². Миф этот таков: «Когда не существовало ничего: ни неба, ни земли, ни каких-либо тварей на небе или на земле, был только один по имени Зурван... В продолжении тысячи лет он совершал жертвоприношения, чтобы судьба даровала ему сына, чье имя должно быть Ормазд и который должен создать небо и землю и все, что есть на них. Совершая так жертвоприношения в течение тысячи лет, он начал размышлять: „Есть ли какая-нибудь польза в этих жертвоприношениях, которые я совершаю, будет ли у меня сын Ормазд или я стараюсь напрасну?“ И пока он так размышлял, Ормазд и Ахриман зародились

в материнском чреве [которое следует, видимо, понимать как женскую половину самого Зурвана, считавшегося по природе двуполым]... Тогда Зурван... дал зарок, что тот, кто явится к нему первым, получит от него царство. Ормазд... предугадал его мысли и несколько простодушно разгласил их Ахриману... Ахриман... разорвал чрево... и явил свое отвратительное обличье своему отцу Зурвану... Когда Ахриман явился к Зурвану, он сказал: „Я твой сын, Ормазд“... Однако Зурван отверг его, потому что он был частью тьмы, смердел и любил творить зло. Он зарыдал; и пока он говорил с Ахриманом, родился Ормазд, светлый и благоуханный, и Зурван понял, что это его сын Ормазд... Ахриман приблизился к Зурвану и напомнил ему о его зароке, говоря: „Берегись, разве ты не дал такого зарока: первым пришедшему я дам царство“. И Зурван ответил: „Сгинь, Нечистый; я сделал тебя царем на девять тысяч лет, и Ормазд будет править над тобой, а после отведенного времени будет царствовать Ормазд и исправит все по своей воле“».

Элементы сходства, все детали которого остаются неясными, между Зурваном и манихейским Отцом Величия (правителем царства Света), видимо, привели к тому, что согдийцы-манихеи избрали имя Зарва для обозначения Отца Величия. С другой стороны, согдийцы-буддисты использовали Зарва для перевода имени индийского бога Брахмы.

Есть некоторые сомнения по поводу того, представляет ли собой в митраистском искусстве фигура с львиной головой Зурвана или же Ахримана. Однако, можно, вероятно, утверждать, что первое, традиционное предположение более приемлемо³³.

4. ДЕМОНОЛОГИЯ

Характерной чертой дэвов (др.-иран. *дайва*) — сил, которые Заратуштра считал враждебными и которые поэтому в его высказываниях примерно соответствуют демонам, — является то, что они делают неправильный выбор тогда, когда нужно выбирать между «добром, благом» и «злом» (Ясна 30. 6). В других местах в «Гатах» дэвы и те, кто им поклоняются, именуются «порождением Злой Мысли, Лжи (Друг) и высокомерия» (Ясна 32. 3).

Отражение отношения Заратуштры к дэвам встречается в

«Яштах», «Вендидаде» и пехлевийских сочинениях. Из этих же источников видно, что число дэвов постепенно увеличивается, по мере того как зороастрийское противопоставление сил добра и зла принимает все более догматический и схематичный характер. В целом можно заметить, что в индивидуальных качествах дэвов происходит мало существенных изменений, да и сами эти качества выражены не слишком отчетливо. Основной смысл существования дэвов заключается в том, чтобы всячески помогать Ахриману в его действиях.

Что же касается отдельных демонов, то тут можно выделить два типа. Во-первых, это группа из пяти демонов, которые известны из «Вендидада», а также часто упоминаются в качестве главных демонов в пехлевийских сочинениях. Имена трех из этих демонов — Индра, Сару и Нахатйа — соответствуют в индийской традиции Индре, Шарве (Шарва — эпитет, другое имя бога Рудры или же имя его супруги) и Насатъям (эпитет близнецов Ашвинов). Следует напомнить, что из этих имен два — Индра и Насатъя — засвидетельствованы уже в 1400 г. до н. э. Во-вторых, это Аз, упоминаемый в «Авесте» как довольно малозначительный демон мужского пола. Однако в пехлевийских сочинениях Аз, демон женского пола, известен как прообраз похоти, алчности и «злонамеренности» в зороастрийском смысле слова. Сходная роль приписывается этому демону и в манихействе. Эта женщина-демон считается воплощением вождения и алчности, она растлевает душу человека, так что он забывает о своем божественном происхождении³⁴.

И в манихействе, и в персидской эпической литературе отмечаются прямые заимствования и обработки зороастрийских демонических преданий. В манихействе Ахрмен (Ахриман) — противник Первочеловека (Ормизд); *дэв* (др.-иран. дайва) — обычное обозначение демона, а *париг* (к авест. *парика* — «ведьма») — ведьмы или пери; хешман (из авест. *айшма* — «буйство») используется для обозначения демонов ярости; *мазан* (авест. *мазанйа* — «мазанский демон») — демоническое существо; *друхшан* (авест. *друг* — «ложь») обозначает демонов жеского пола. В новоперсидских эпических сказаниях часто упоминаются *дивы* (из др.-иран. *дайва*), жестокие, сильные и злые демоны, и *пери*, которые, в противоположность своей первоначальной роли безобразных и злых существ, являются очаровательными и прелестными женщинами.

5. ЭСХАТОЛОГИЯ

а. Рай

«Рай» или правильнее, видимо, «небеса» обозначается в авестийских текстах по-разному. Одно выражение — это *вахишта аху* (букв. «лучший мир»), которое позднее в персидском языке дало слово *бихишт* — «рай». То, что подразумевалось под этим выражением, ясно видно из следующего отрывка: «Мы поклоняемся сверкающим обителям Арты („Истины“), где обитают души умерших... мы поклоняемся Лучшему Миру *артаванов* [авест. *ашаван*, др.-иран. *артаван* — „праведник, принадлежащий Истине, Арте“], (который есть) свет (и) представляет всяческое утешение» (Ясна 16. 7). Аналогичным образом, др.-инд. *р(и)та*, которое этимологически соответствует авестийской *аша* (др.-иран. *арта*) — «истина», также в ряде случаев связывается с представлением о небесах. По-видимому, это указывает на возможное индоиранское происхождение представления о том, что рай, или небеса, — это обитель Истины (*Арта-Р(и)та*) или по крайней мере они связаны с этим понятием³⁵.

Другим названием рая-небес в «Авесте» является слово *гара-дмана* (авест. *гаро-нмана*), которое может быть переведено как «дом хвалы», «дом сокровища» или «дом вознаграждения». *Гара-дмана*, часто с определением *раухина* — «сияющее», — это обитель Ахура-Мазды и Амрта-Спанта («Бессмертных Святых») (Вендидад 19. 32). Недавно выдвинуто предположение, что эта обитель мыслилась как находящаяся над горой Хара, первозданной горой (Яшт 19. 1), которая сама являлась частью рая.

б. Суд над мертвыми

Несмотря на некоторые расхождения в деталях, зороастрийское учение о том, что происходит с душой каждого человека после смерти, было последовательным и единообразным. Хотя это учение хорошо известно, основные его положения в том виде, как они предстают в пехлевийском сочинении «Менок-и-Храт», можно привести: «Три дня и три ночи душа сидит у изголовья тела. И на четвертый день на рассвете (душа)... достигает возвышенного и ужасного Моста Вознаграждающего [мост Чинват], к которому должен подойти каждый человек,

чья душа спасена, и каждый человек, чья душа проклята... и ей (пойдет на пользу) посредничество Михра, Сроша и Рашна, и она будет (подвергнута) взвешиванию (поступков) справедливым Рашном... И когда душа спасенного проходит по этому мосту, то ширина моста оказывается равной одному парасангу... И собственные добрые дела спасенного встречают его в образе юной девушки, более прекрасной и красивой, чем любая девушка на земле... Затем с первым шагом он вступает (на небеса) благих мыслей, со вторым — (на небеса) благих слов и с третьим — (на небеса) благих деяний, а с четвертым шагом он достигает Бесконечного Света, который весь блаженство... И навечно он обитает со святыми божествами в полном блаженстве во веки веков». Если же душа проклята, то ее тело через три дня и три ночи после смерти демон уносит и волочит к мосту Чинват, а оттуда в преисподнюю. Проклятая душа встречает «юную девушку, которая совсем не похожа на юную девушку», проходит через три ада злых мыслей, слов и деяний и с четвертым шагом оказывается перед лицом Ахримана и прочих демонов³⁶.

в. Конечное воскрешение

В «Авесте» слово *фраша-крти* (пехлевийское *фрашкарт*), точное значение которого неясно (возможно, «восстановление, обновление» или же «чудотворение», если учитывать заимствованные из иранского армянские слова *храшкъ* и *храша-керт* — «чудо», «чудесный»), употребляется для обозначения конечного чудесного превращения и окончательного оформления, которое претерпит мир. Это превращение описывается как «вечное, бессмертное, нерушимое, не подверженное порче, вечно живое, вечно процветающее, независимое» (Яшт 19. 11).

Что под этим подразумевается, выясняется из пехлевийских сочинений. Фрашкарт — это и окончательный суд, отличающийся и по характеру, и по назначению от суда над отдельными душами умерших, а также и окончательная победа Ормазда над Ахриманом. Таким образом, все это драматическое событие распадается на два основных действия. В первом происходит окончательное поражение и гибель Ахримана и всех его приспешников, а в другом — воскрешение мертвых. Это воскрешение вызовут саушйанты (авест. *саушйант*), т. е. три сына Заратуштры, родившиеся после его смерти, которые появляются через промежутки в тысячу лет на протяжении последнего

трехтысячелетнего периода. После того как тела умерших восстанут и соединятся со всеми душами, спасенные, равно как и проклятые, должны в течение трех дней подвергнуться испытанию расплавленным свинцом. Эта попытка является окончательным наказанием для проклятых, но спасенным она «не причинит беспокойства... поскольку хлынувший металл покажется им парным молоком». В конце концов спасители-саушйанты обеспечивают бессмертие воскрешенных, приготовляя «белый Хом (Хаума), (напиток) бессмертия», и «материальный мир на веки веков становится бессмертным»³⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

(в квадратные скобки заключены примечания переводчика)

1. H. W. Bailey. A Problem of the Indo-Iranian Vocabulary.— «Rocznik Orientalistyczny», t. XXXI, 1957, с. 65—66.

2. [См.: Э. А. Грантовский. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970; И. М. Дьяконов. Арийцы на Ближнем Востоке: конец мифа (к методике исследования исчезнувших языков).— «Вестник древней истории», 1970, № 4, с. 39—63; В. И. Абаев. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов.— «Древний Восток и Античный мир». М., 1972, с. 26—37.]

3. Переводы «Авесты» и некоторых ее частей на европейские языки: F. Wolf. Avesta. Die heiligen Bücher der Parser. Strassburg, 1910 (1964); Chr. Bartholomae. Die Gatha's des Awesta. Strassburg, 1905; J. Duchesne-Guillemin. Zoroastre, étude critique avec une traduction nouvelle des Gāthā. Paris, 1948; H. Humbach. Die Gathas des Zarathustra, I—II. Heidelberg, 1959; H. Lommel. Die Yāst's des Avesta. Göttingen, 1927. [Об Авесте и авестийском языке по-русски см.: С. Н. Соколов. Авестийский язык. М., 1961; И. М. Оранский. Введение в иранскую филологию. М., 1960, с. 67 и сл.; В. Б. Никитина. Древнеиранская литература.— «Литература Древнего Востока». М., 1962, с. 95—210; О. Клима. История авестийской, древнеперсидской и среднеперсидской литературы (пер. В. А. Лившица),— в кн.: Ян Рипка. История персидской и таджикской литературы. М., 1970, с. 15—28; И. С. Брагинский. Из истории таджикской и персидской литературы. М., 1972, с. 46—128. Полного перевода «Авесты» на русский язык не существует. Переводы отдельных отрывков см.: Е. Э. Бертельс. Отрывки из Авесты. Перевод с языка Авесты.— «Восток», 1924, № 4, с. 3—11; В. И. Абаев. Скифский быт и реформа Зороастра.— «Archiv Orientalní», t. XXIV, 1956, с. 23—56; см. также раздел «Древнеперсидская литература» (отрывки из «Авесты» в переводе И. С. Брагинского) в кн.: «Поэзия и проза древнего Востока». М., 1973 («Библиотека всемирной литературы»)].

4. Соответствующих современным требованиям переводов ни одного из этих сочинений не имеется. Перевод «Бундахишна» см.: E. W. West. Pahlavi Texts, I. Oxford, 1880; о первой и третьей главе «Бундахишна» см.: R. C. Zaehner. Zurvan, a Zoroastrian Dilemma. Lon-

don, 1955, с. 276—336; о второй см.: W. B. Henning. An Astronomical Chapter of the Bundahishn.—«Journal of the Royal Asiatic Society», 1942, с. 229—248. Обзор содержания «Денкарта»: J.—P. de Menasce. Une encyclopédie mazdéenne, le Denkart. Paris, 1958. [См. также последний обзор памятников среднеперсидской литературы: M. Boyce. Middle Persian Literature.—«Handbuch der Orientalistik». Abt. 1, Bd IV, 2: Iranistik. Literatur, lief. 1. Leiden—Köln, 1968, с. 31—66. Перевод ряда разделов из «Бундахишна» и «Денкарта» в связи с анализом проблем древнеиранской религии и мифологии см.: M. Molé. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris, 1963; см. также обзор литературы в кн.: J. Duchesne-Guillemin. La religion de l'Iran ancien, Paris, 1962.]

5. Перевод на французский язык сопровождается изданием «Шах-наме», предпринятое Ж. Молем (Le Livre des Rois par Aboul-Kasim Firdousi, publié, traduit et commenté par J. Mohl, t. I—VII. Paris, 1838—1878); этот перевод был опубликован отдельным изданием (1876—1878). Имеется также перевод на английский язык: A. G. Wagner. The Shahnama of Firdausi... London, 1905—1912. Превосходным введением в персидский национальный эпос является очерк: Th. Nöldeke. Das iranische Nationalepos.—«Grundriss der iranischen Philologie», Bd II. Strassburg, 1896—1904, с. 130—221. Может быть полезной и работа: A. Christensen. Les Gestes des Rois dans les traditions de l'Iran antique. Paris, 1936. [Перевод на русский язык: Фирдоуси. Шахнаме, тт. I—IV. М., 1957—1969 (перевод Ц. Б. Баку в серии «Литературные памятники», издание продолжается).]

6. По манихейству есть обширная литература. Новейшая и лучшая вводная работа: H.-Ch. Puech. Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine. Paris, 1949. В ней содержатся превосходные ссылки на первоисточники и специальную литературу. [См. также: G. Widengren. Mani und der Manichäismus. Stuttgart, 1961; M. Boyce. The Manichean Literature in Middle Iranian.—«Handbuch der Orientalistik». Abt. I. Bd IV: Iranistik. Literatur, lief. 1, Leiden—Köln, 1968, с. 67—76; Jes P. Asmussen. Xth ästväñift. Studies in Manichaeism. Copenhagen. 1965.]

7. H. Humbach. Zur altiranischen Mythologie.—«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Bd 107, 1957, с. 367—371.

8. Здесь и далее цит. по кн.: R. C. Zaehner. Zurvan..., с. 312—320.

9. A. Goetze. Pstrische Weisheit in griechischem Gewande.—«Zeitschrift für Indologie und Iranistik», Bd II, 1923, с. 60—98.

10. J. Duchesne-Guillemin. Persische Weisheit in griechischem Gewande.—«The Harvard Theological Review», vol. XLIX, 1956, с. 115—122.

11. W. B. Henning. An Astronomical Chapter of the Bundahishn.—«Journal of the Royal Asiatic Society», 1942, с. 230—233.

12. W. B. Henning. A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony.—«Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. XII, 1948, с. 313.

13. [Приблизительный дословный перевод: «смертная жизнь», см.: С. Н. Соколов. Язык Авесты. Л., 1964, с. 249.]

14. M. Boyce. Some Reflections on Zurvanism.—«Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. XIX, 1957, с. 213—314.

15. Здесь и далее цит. по кн.: R. C. Zaehner. The Teachings of the Magi, a Compendium of Zoroastrian Beliefs. London—New York, 1956, с. 75—76.

16. [Как показал Э. Бенвенист, авест. *xšaiθra* как эпитет Йимы является существительным со значением «правитель»: E. Benveniste. *Titres et noms propres en iranien ancien*. Paris, 1966, с. 21.]

17. Здесь и далее цит. по кн.: J. Brough. *The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: an Experiment in Method*.— «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. XXII, 1959, с. 70.

18. G. Widengren. *Religione dell' Iran antico*.— «Le Civiltà dell' Oriente», III, 1958, с. 536.

19. J. Duchesne-Guillemin. *The Western Response to Zoroaster*. Oxford, 1958, с. 40.

20. I. Gershevitch. *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge, 1959. [Показательно, что в некоторых современных иранских языках слово, обозначающее солнце, восходит к имени Митры: перс. *михр*, мунджанское *миро*, ормури *меш*, афганское (диалект.) *мйер* — «солнце». С другой стороны, в иранских языках засвидетельствовано и название солнца, восходящее к имени Ахура-Мазды: хотанское (хотано-сакское) *урмазда*, ишканимское *ремуд* — «солнце». Эти данные указывают на различные племенные культы древних иранцев и, вопреки мнению М. Дрездена, свидетельствуют в пользу утверждения о том, что для части иранских племен отождествление Митры с солнцем восходит, видимо, к глубокой древности.]

21. S. Wikander. *Vetenskaps-Societetens i Lund, Årsbok*. 1950.

22. G. Morgenstierne. *Sarupa-Bhārati*.— «Dr. Laksman Sarup Memorial Volume», 1954, с. 30 и сл. [Предположение о том, что сомахама изготовлялась из ревеня, высказывавшееся ранее и другими учеными, в частности А. Стейном, не выдерживает критики. Согласно остроумной гипотезе Р. Г. Уоссона, первоначальным источником приготовления сомы-хаумы у индоиранцев был один из видов мухомора: R. G. Wasson. *Soma. Divine Mushroom of Immortality*. New York, 1968; R. G. Wasson. *The Soma of the Rig Veda: What Was It?*— «Journal of the American Oriental Society», vol. 91, № 2, 1971, с. 169—186. Эта гипотеза подверглась серьезной критике, см.: J. Brough. *Soma and Amanita muscaria*.— «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. XXXIV, pt 2, 1971, с. 331—362. В поддержку этой гипотезы выступили: Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы.— «Σημειωτική — Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам». Тарту, 1970, с. 40—46; H. W. Bailey. *Trends in Iranian Studies*.— «Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko», № 29. Tokyo, 1971, с. 115. Современные зороастрийцы (парсы в Индии и гебры в Иране) готовят хауму из хвойника (эфедра). Можно считать достаточно вероятным, что древние иранцы также готовили опьяняющий священный напиток из этого горного растения, многие разновидности которого богаты алкалоидом эфедрином. Подробнее см.: И. М. Стеблин-Каменский. Флора иранской прародины.— «Этимология 1972». М., 1974, с. 138.]

23. R. C. Zaehner. *The Teachings of the Magi*..., с. 126, 129.

24. R. C. Zaehner. *Zurvan*..., с. 85.

25. E. Benveniste. *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*. Paris, 1929, с. 61—62.

26. M. Boyce. *Sadwes and Pesus*.— «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. XIII, 1951, с. 908—915.

27. H. W. Bailey. Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books. Oxford, 1943, с. 1—511.
28. Многочисленные слова, родственные *xvarna*, встречающиеся вне зороастрийской традиции, рассматриваются Г. В. Бэйли в той же книге (см. прим. 27), с. 52—77.
29. H. S. Nyberg. Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938.
30. W. B. Henning. Zoroaster. Politician or Witch-doctor? London, 1951.
31. M. Boyce. Some Reflections on Zurvanism.—«Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. XIX, 1957, с. 308—309.
32. R. C. Zaehner. Zurvan..., с. 419—428.
33. J. Duchesne-Guillemin. Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra.—«Numen», II, 1955, с. 190—195.
34. О демоне Аз: R. C. Zaehner. Zurvan..., с. 166—183.
35. I. Gershevitch. The Avestan Hymn..., с. 154.
36. R. C. Zaehner. The Teachings of the Magi..., с. 133—138.
37. О манихейской эсхатологии: A. V. Williams Jackson. A Sketch of the Manichean Doctrine Concerning the Future Life.—«Journal of the American Oriental Society», vol. L, 1930, с. 177—198.

БИБЛИОГРАФИЯ

Помимо работ, указанных в примечаниях, для дальнейшего чтения можно рекомендовать еще некоторую дополнительную литературу.

Обзор древнеиранской религии с обращением особого внимания на основные проблемы и темы, заслуживающие дальнейших исследований, был сделан Г. Виденгеном в двух статьях, вышедших и отдельным изданием; см.: G. Widengren. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte.—«Numen», I (1954), с. 16—83; II (1955), с. 47—132. [См. также: G. Widengren. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.]
 Полезная книга о религии Заратустры: H. Lommel. Die Religion Zarathustras. Tübingen, 1930. Другие работы о Заратустре: J. Duchesne-Guillemin. Zoroastre. Paris, 1948; W. B. Henning. Zoroaster. London, 1951; E. Herzfeld. Zoroaster and his World, vol. I, II. Princeton, 1947. [См. также: R. C. Zaehner. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. New York, 1961.] Основные положения теории Дюмезиля можно найти в его работах: G. Dumézil. Les dieux des Indo-Européens. Paris, 1952; G. Dumézil. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Paris, 1958. Хороший обзор пехлевийской литературы: J. C. Tavadia. Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Leipzig, 1956.

Из монографий следует упомянуть следующие: A. Christensen. Les types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. Paris, vol. I, II, 1917, 1934,—о Гайамарте и Йиме; S. S. Hartman. Gaubmart, étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran. Uppsala, 1953,—о Гайамарте; I. Gershevitch. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959,—о Митре; E. Benveniste, L. Renou. Vrtra et Vrthagna. Paris. 1934,—о Вртрагне; S. Wikander. Vayu. Lund, 1941,—о Вайу; A. Christensen. Essai sur la démonologie iranienne. København, 1941,—о демонологии. [См. также: Р. Фрай. Наследие Ирана. М., 1972; о Вайу по-русски см.: В. И. Абаев. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965, с. 111—113.]

ДЕРК БОДДЕ

МИФЫ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

І. ВВЕДЕНИЕ

Изучающий китайскую религию быстро начинает понимать, что между богами классического Китая (кончающегося с падением династии Хань в 220 г. н. э.) и богами послеклассического времени есть громадная разница. Последних множество, они различны по своему происхождению (из буддийского, даосского и многочисленных местных культов), имеют совершенно определенный антропоморфический облик и принадлежат к иерархии духов, которая по своей градации очень напоминает земную иерархию китайской бюрократической империи. Эти боги изображаются в произведениях искусства, описываются в литературе и даже высмеиваются в беллетристике, как, например, в великом романе XVI в. «Си ю цзи», который был переведен Артуром Вэйли под названием «Обезьяна»¹. Примечательно, что только немногие из этих поздних богов известны уже во время, называемое нами классическим периодом. А это значит, что те немногие руководства, которые были опубликованы под многообещающим заглавием «Китайская мифология», мало применимы при изучении древних китайских мифов: несмотря на их названия, они ограничиваются позднейшими богами².

В сравнении с ними боги древнего Китая гораздо малочисленнее и в произведениях искусства встречаются редко или даже совсем отсутствуют. В текстах они описываются обычно столь кратко и неопределенно, что нельзя уяснить себе не только их личные качества, но часто даже и пол. С другой стороны, рядом с ними появляется время от времени большое количество персонажей, которые на первый взгляд кажутся человеческими существами, но при ближайшем рассмотрении у них обнаруживаются качества, превосходящие обычные свой-

ства людей. Это тоже боги или полубоги, лишившиеся большей части своих божественных атрибутов и превратившиеся в людей в результате процесса, который мы раскрываем при дальнейшем изложении.

Было бы заманчиво прийти к заключению, что древний Китай вообще не имел мифов, но такое заключение ошибочно. Более осторожным будет утверждение, что отдельные мифы в Китае, конечно, встречаются, но система мифологии, под которой мы подразумеваем полный развитый свод мифологических материалов, там отсутствует. Но и здесь все обстоит совсем не так. Древнекитайские мифологические материалы, как правило, столь отрывочны и случайны, что реконструкция на их основе даже отдельных мифов — не говоря уж о развитой их системе — дело чрезвычайно трудное. Прежде чем приступить к разговору о самих мифах, мы в последующем изложении тщательно разберем ряд фактов, которые могут пролить свет на эту необычную ситуацию. Но прежде всего необходимы некоторые определения и пояснения.

В настоящем обзоре мы сосредоточим наше внимание только на той области, которая входит в предложенное С. Томпсоном «минимальное определение» мифа. Он писал в статье, появившейся в сборнике «Миф. Симпозиум» (1955): «Миф должен иметь дело с богами и их действиями, с творением, а также с всеобщей природой вселенной и мира. Таково минимальное его определение». Но даже и в пределах этого минимального определения мы за недостатком места принуждены ограничиться только теми мифами, которые имеют космогоническую природу. Это значит, что нам, если не считать тех случаев, когда мы упоминаем этот материал в связи с космогоническими явлениями, приходится пренебречь гораздо более обширным разделом древнекитайских героических мифов — о «культурных героях», наделенных сверхъестественным рождением, которых нередко охраняют животные-защитники и которые становятся мудрыми правителями или же каким-то иным путем совершают великие деяния ради рода человеческого или что-либо еще в этом роде.

Хронологически наше внимание будет сосредоточено по большей части на мифах, существование которых мы предполагаем в период доимперской эпохи китайского «феодализма», или, иными словами, во время династии Чжоу (ок. 1027—221 гг. до н. э.)³. Что же касается предшествующей династии Шан (по традиции 1766 — ок. 1027 гг. до н. э.), то сохранив-

пийся эпиграфический материал, к несчастью, слишком ограничен, чтобы быть полезным в данной области. Это означает, что мы будем базироваться — насколько возможно — на текстах, относящихся к собственно чжоуской династии. Однако вследствие того, что их часто будет недостаточно, мы будем время от времени дополнять их более богатыми источниками, относящимися ко времени правления династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) — империи, которая хотя и составляет часть классического периода, но во многих отношениях отличается от доимперской династии Чжоу. Проблема хронологического соотношения текстов, о которой мы будем говорить в одном из последующих разделов более подробно (см. II, 3), является чрезвычайно сложной.

Наконец, несколько слов о точных внешних датах, относящихся к большей части персонажей, появляющихся на этих страницах. В тех случаях, когда эти даты помечены словом «по традиции», они, конечно, не должны пониматься буквально и совсем не означают необходимости принимать этих персонажей как исторических деятелей даже предположительно. Даты эти взяты из традиционной хронологии, составленной китайскими историками позднего времени, и, как таковые, указывают на наличие той самой эвгемеризации, о которой мы скажем в нужное время. Таким образом, мы их приводим только для того, чтобы продемонстрировать, как китайские историки пытались втиснуть свои древние предания в хронологические рамки.

II. ПРОБЛЕМЫ

Хотя древнекитайские мифы и изучались наиболее известными учеными — в равной мере западными и восточными, — сама природа имеющихся в наличии данных мешала появлению даже намека на общепринятые выводы или единодушие. Вместо этого мы имеем различные теории, которые нередко хотя и хитроумны, но, как правило, не носят законченного характера, а иногда и совершенно фантастичны. Поэтому в кратком очерке, подобном нашему, мы сразу же сталкиваемся лицом к лицу с неразрешимой задачей: как обобщить и упростить то, в чем не заложено ни малейшей основы для такой операции? И как уложить на немногих страницах материал, который в идеале требует пухлого тома с подробными разборами и разъ-

яснениями? Разнообразные факторы, приведшие к такому положению, могут быть суммированы под тремя основными заголовками: эвгемеризация, фрагментарность и язык, хронология.

1. Проблемы эвгемеризации

Теория, которой дал свое имя Эвгемер⁴, утверждает, что истоки мифов следует искать в действительной истории и что мифологические боги и полубоги были в начале реальными человеческими существами. Однако обычно те, кто пишет о китайской мифологии, под эвгемеризацией понимают диаметрально противоположный процесс: преобразование в достоверную по внешности историю того, что вначале было мифом, и превращение богов в человеческие существа. Нет никакого сомнения в том, что изрядное количество материала, принимаемого за раннюю китайскую историю, подверглось такому процессу эвгемеризации и что буквальное понимание этого материала многими вплоть до наших дней приводит к огромным недоразумениям в вопросе о происхождении китайской цивилизации. И в самом деле, нередко случается, что буквалисты сталкиваются с какими-то мифологическими элементами, не совсем скрывшимися под своими эвгемерическими одеждами. Но когда это случается, это всегда может быть объяснено как позднейший нарост, в котором в действительности таится подлинная история. Анри Масперо в первом параграфе своего замечательного исследования «Мифологические предания в „Шу цзине“»⁵ (1924) очень живо описывает эту ситуацию следующим образом: «Китайские ученые никогда не знали другого пути истолкования легендарных повествований, кроме эвгемеризации. Под предлогом восстановления их исторической сути они исключают те сверхъестественные элементы, которые кажутся им неприемлемыми, и сохраняют только бесцветные выжимки, где боги и герои превращаются в мудрых императоров и мудрых министров, а чудовища — в мятежных князей и злых министров. Таковы эти вымученные творения, которые с помощью различных метафизических теорий, особенно теории пяти элементов, располагаются в непрерывную цепь в хронологическом порядке и составляют так называемую историю происхождения китайцев. На самом деле здесь нет ничего исторического, кроме названия: это всего только легенды, иногда мифологические по своему происхождению, иногда про-

исходящие из храмов предков знатных фамилий, иногда — из местных религиозных центров, иногда это повествования, созданные, чтобы объяснить те или иные обряды, иногда — простые сюжеты, заимствованные из фольклора, и т. п. Все эти призраки должны исчезнуть из истории Китая, они только скрывают ее истоки. Вместо того чтобы упорствовать в разыскании несуществующего исторического базиса в легендарной одежде, мы должны стараться вскрыть мифологический базис или народные рассказы в одежде псевдоисторических повествований».

Нужно добавить, что после 1924 г., когда это было написано, китайские ученые сами совершили чудеса в этом направлении. Во многих случаях они были воистину более иконоборцами в области своей древней истории, чем ученые Запада, — добавим, что иногда даже иконоборцами сверх всякой меры.

То, что эвгемеризация была уже знакомым явлением в Китае времен династии Чжоу и что некоторыми она воспринималась скептически, явно видно из нескольких забавных анекдотов, сохранившихся в литературе от IV до I в. до н. э. Примечательно, что в них во всех Конфуций (551—479 гг. до н. э.) выступает как истолкователь эвгемеризма. Первый рассказ (входящий в «Да Дай ли-цзи»⁶, гл. 62; сочинение составлено в I в. до н. э. по более ранним материалам) касается легендарного мудрого правителя Хуан-ди (Желтый Повелитель, Желтый Император), по традиции, правившего в XXVI в. до н. э. Ученик спрашивает Конфуция: «Был ли Желтый Повелитель человеком или он человеком не был? Как могло случиться, что он достиг (возраста) трехсот лет?» На это Конфуций вынужден ответить, что тут просто недоразумение: на самом деле это означает, что в те сто лет, которые, собственно, прожил Желтый Повелитель, народ наслаждался его милостями; в течение первой сотни лет после его смерти они почитали его душу; в течение же последующей сотни лет они продолжали следовать его учению. «Вот почему упоминаются три сотни лет». Следующий анекдот, также связанный с Желтым Повелителем, основан на двойственном значении слова *мянью*, которое, во-первых, означает «лицо», а во-вторых, значит также «сторона, направление, страна света». В эпизоде из сочинения IV в. до н. э. «Ши цзы»⁷ (сейчас из текста выпавшем, но цитируемом в позднейшей энциклопедии) другой ученик спрашивает Конфуция: «Правда ли, что Желтый Повелитель имел четыре лица (*сы мянь*)?» Конфуций отвечает, что это не совсем

правда. Значение этого в том, что Желтый Повелитель имел четырех чиновников для управления четырьмя сторонами (*сы мянь*) своей империи и, таким образом, обладал «четырьмя лицами» в смысле четырех «лиц» или «сторон», которые контролировались от его имени четырьмя чиновниками.

Третий анекдот основывается также на двойном значении на этот раз слова *цзу*, которое имеет первое значение «нога», но в некоторых контекстах означает «достаточно». Этот анекдот (записанный в «Хань Фэй цзы»⁸, цз. 33, и в «Люй-ши чунь-цю»⁹, XXII, 6, — оба сочинения III в. до н. э.) имеет дело с любопытным существом по имени Куй. В эвгемеризированной истории он выступает как человек, наставник в музыке мудрого правителя Шуня (по традиции, правил в XXIII в. до н. э.), но из других отрывочных упоминаний мы можем понять, что на самом деле он был мифологическим существом, имевшим только одну ногу. В нашем рассказе правитель Лу, родной страны Конфуция, задал ему вопрос: «Я слышал, что Куй был одноногим (*и цзу*). В самом ли деле это так?» На что Конфуций ответил: «Куй был человеком, как же он мог иметь только одну ногу?» Затем он продолжает объяснять, что однажды повелитель Куя Шунь, будучи чрезвычайно восхищен его музыкальными способностями, воскликнул: «Что же до Куя, то одного (подобного ему) достаточно (*и эр цзу*)!» Однако позднее люди неверно истолковали эти слова как означающие, что Куй был одноногим (*и цзу*).

Анекдоты эти, конечно, носят апокрифический характер, но факт, что они группируются вокруг Конфуция, не случаен. И это потому, что именно конфуцианцы в первую очередь, более чем какая-либо другая школа китайской мысли, обладали историческим мышлением и взяли на себя ответственность за сохранение и публикацию древних текстов, в конечном счете ставших китайской классикой. При этом они, с одной стороны, всегда усиленно интересовались разысканием исторических precedентов, которые могли бы подтвердить их собственную социальную и политическую доктрину; с другой стороны, их строгий гуманизм склонял их к тому, чтобы быть безразличными к сверхъестественной тематике, или к тому, чтобы попытаться объяснить ее в рационалистических понятиях. Для сохранности древнекитайской мифологии результаты такой деятельности были гибельны. Это означает, что именно классические китайские тексты могли бы быть вместилищем китайских мифов и что мифы эти вследствие усилий такого рода или ис-

чезли совершенно, или (что более вероятно) претерпели изменения, достойные сожаления.

Из сказанного должно быть ясно, что наши поиски мифов пройдут мимо классиков, преимущественно конфуцианских по духу, но включают в свою сферу некоторых писателей неконфуцианского толка. Среди таких писателей последователи даосизма представляются наиболее перспективными вследствие их иконоборчества в отношении конфуцианских традиций, их величайшего интереса к народным верованиям и их богатого разнообразием способа выражения. Но и здесь, в свою очередь, есть ограничения, накладываемые философскими положениями даосизма: их отрицанием телеологии и антропоцентризма и предпочтением, оказываемым естественному объяснению вселенной по сравнению со сверхъестественным. Практически это означает, что, хотя в даосских сочинениях в изобилии встречаются мифологические намеки, они, как правило, использованы для философского или литературного эффекта, а не потому, что даосские авторы в них действительно верят. По этой причине они редко заботятся об описании мифа, на который ссылаются, в полном объеме. Гораздо чаще они берут только те элементы мифов, которые могут быть использованы для аллегорий их собственного изобретения — с их помощью они передают философские идеи, интересные им самим.

Хорошим примером этого является разговор в семнадцатой главе «Чжуан цзы»¹⁰ (III в. до н. э.), который ведут сороконожка и тот самый Куй, которого мы только что встретили в конфуцианском одеянии. В «Чжуан цзы» Куй, вне всякого сомнения, создание мифологическое, ибо он жалуется сороконожке, как трудно ему приходится из-за того, что он все время прыгает на одной ноге, и спрашивает свою собеседницу, как ей удастся управляться с таким множеством ног. Тем не менее цель аллегии совсем не мифологическая, а чисто философская. Из нее выводится даосская мораль: все создания должны удовлетворяться тем, что им даровала природа. Относительно же самого Куя мы не узнаем ничего, кроме все того же факта, что он был одноногим.

2. Проблемы фрагментарности и языка

В литературе до Хань не только отсутствует специальный жанр, который можно было бы назвать мифом, в ней нет также ни одного литературного произведения, где можно было бы

обнаружить миф, записанный последовательно и в полном виде. Все, что мы имеем,— это случайные упоминания и разжигающие аппетит фрагменты, разбросанные там и сям по текстам разного времени и разной идеологической ориентации. Не удивительно, что ученые лишь в редких случаях могут прийти к общему соглашению о том, как соединить эти кусочки во что-нибудь цельное.

Такая фрагментарность характерна даже для того свода, который, по-видимому, является самой богатой и единственной в своем роде сокровищницей чжоуского мифологического материала: для антологии образной и эмоциональной поэзии, известной как «Чу цы», или «Песни Чу» (где тем не менее можно найти поэзию как ханьскую, так и чжоускую). Ярким примером может служить поэма «Тянь вэнь», или «Вопросы Неба» (возможно, IV в. до н. э.) — к ней мы будем неоднократно обращаться. Ее 185 строк представляют собой мифологические памеки, преподнесенные в форме невразумительных загадок. Типичными могут считаться следующие строки (имеющиеся в переводе Дэвида Хоукса в книге «Чу цы. Песни Юга». Оксфорд, 1959, с. 49, 56) ¹¹:

Где было, чтобы в лесах из камня
какой-нибудь зверь умел говорить?
Где было, чтобы безрогий дракон
гулял, посадив на себя медведя?
(«Вопросы Неба», стк. 47—48).

Фазаний отвар, поднесенный Пэн Цзянем,
зачем Повелитель отведать хотел?
И так его жизнь многолетней была,—
зачем ее нужно еще продлевать?
(Там же, стк. 171—172).

Кроме Пэн Цзяня, который может быть уверенно отождествлен с китайским должжителем Пэн Цзу, все остальное, на что здесь намекается, практически неизвестно (если не принимать во внимание ненадежные догадки много более поздних комментаторов).

Трудности, проистекающие из фрагментарности текстов, усугубляются трудностями лингвистическими, обусловленными свойствами древнекитайского языка. Главной из них является обилие омонимов и легко смешиваемых между собою иерог-

лифов. Все это делает весьма заманчивым разыскание взаимозаменяемых слов и иероглифов. Обычно такие поиски основаны на доказательствах следующего типа: иероглиф *X* в тексте *A* выглядит в тексте *B* как иероглиф *У*; иероглиф же *У* выглядит в тексте *C* как иероглиф *Z*; следовательно, иероглиф *X* текста *A* и иероглиф *Z* текста *C* взаимозаменяемы. Такого рода разыскания, представленные длинным рядом китайских ученых, творят чудеса при объяснении древних текстов. Но в то же время при слишком частом их применении они приводят к совершенно ненадежным результатам. Вторая трудность обусловлена телеграфной краткостью древнекитайского языка в сочетании с отсутствием окончаний (а также поясняющих слов), указывающих на род, число или время. Это приводит к тому, что один и тот же кусок текста часто можно переводить по-разному без всякой уверенности, какой из переводов правильнее, — до тех пор, пока не будет обнаружен более обширный объясняющий контекст. Хорошим примером может служить стих 56 поэмы «Тянь вэнь», где большинство ученых видят намек на миф о стрелке И, своими стрелами сбившем десять солнц, и потому переводят: «Зачем И стрелами сбивал солнца? Почему вороны потеряли свои крылья?» Однако Бернгард Карлгрен (в своей всеобъемлющей работе «Легенды и культы древнего Китая», 1946, с. 268) полагает, что мотив десяти солнц был впервые соотнесен со стрелком И только во времена династии Хань. Поэтому он переводит эту строку в единственном числе: «Зачем И стрелял в солнце (а не: „сбивал стрелами солнца“)? Почему ворон потерял свои перья?» Грамматически оба перевода возможны, но мы отказываемся вынести окончательное решение, который из двух вариантов оформился в миф и оформился ли этот миф вообще.

3. Проблемы хронологии

221 год до нашей эры явился великим водоразделом древней китайской истории, потому что он увидел окончательное объединение «феодального» Китая в полностью централизованную империю. До этого времени страна была разделена на непримиримые по отношению друг к другу независимые государства, каждое из которых управлялось наследственными аристократическими домами и, в свою очередь, подразделялось на более мелкие владения, также возглавляемые знатными семьями. Политически почти все эти доимперские века охва-

тываются временем династии Чжоу (приблизительно с 1027 до 221 г. до н. э.). Несколько последовавших после 221 г. столетий характеризуются, напротив, консолидацией новых форм централизованной империи, в которой чиновничья бюрократия, не наследственная, а назначаемая из центра, заняла место владетельной аристократии времен Чжоу. Имперские порядки потом сохранялись вплоть до нашего века, но классическая фаза китайской истории закончилась с падением династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.).

С точки зрения культуры династия Чжоу была периодом создания великой китайской философской — именуемой также классической — литературы, а династия Хань, имевшая также свои собственные творения, была в то же время первым периодом, в который систематически собирались, публиковались и комментировались сочинения прошлых веков. Кроме того, Хань — это эпоха, когда появилась (ок. 100 г. до н. э.) первая «всеобщая» история Китая. В какой степени ханьские ученые изменяли опубликованные ими тексты, вводя в них иногда (пусть даже совершенно бессознательно) идеи, отражавшие обстановку их времени, даже в какой части они сами подделали тексты, отнесенные потом к Чжоу и более ранним временам, — все это до сих пор остается предметом великих разногласий. К счастью, китайские и западные ученые за последние десятилетия сделали немало для прояснения этой ситуации. И тем не менее многое доныне остается неопределенным.

Соответственно имеются резкие отличия между двумя династиями и в области мифологии. Все то, что в чжоуской литературе выступает в виде фрагментов и сильно эвгемеризировано, в ханьское время нередко так разработано, что хотя действующие лица мифов остаются теми же, но рассказы о них могут быть совершенно новыми. Можно думать, что во многих случаях ханьские авторы использовали новые источники в живой народной передаче, до того презираемой чжоускими писателями, которые придерживались более аристократической ориентации. Подобным же образом в первый период лишь очень немного мифологических фигур присутствует в изображениях на рельефах. Выдающимся примером нового направления образного осмысления мира является «Шань-хай цзин», или «Книга гор и морей» (в некоторых частях ее традиционно относят к Чжоу, но возможно, что вся она написана при Хань), в которой не только собственно Китай, но и области, простирающиеся до отдаленных пределов земли, населены но-

выми странными богами и чудовищами. Существа, встречающиеся в этой книге, настолько фантастичны и многочисленны, что возникает справедливый вопрос, действительно ли они взяты из народных верований или многие из них являются просто-напросто прихотливым созданием автора (или авторов) книги.

С другой стороны, мы можем часто видеть, как ханьские ученые мужественно пытаются освоить основы старой традиции, уже, по-видимому, утратившей связь с реальной жизнью. Они стремятся согласовать кажущиеся расхождения, заполнить лакуны, привести в порядок (согласный с их собственными идеологическими представлениями) материал, который они уже и сами плохо понимают. Особенно резко их усилия проявляются при расхождении в мнениях, нередко встречающемся в ханьских комментариях на классиков чжоуского периода.

Следует хорошо запомнить, что все эти изменения совершенно ясно проступают в одном явлении, отмеченном в самом начале нашего очерка: в постепенном исчезновении из народного сознания, особенно в позднеханьское время, большей части древних богов и в переселении их в более четко классифицированный пантеон (возникший в какой-то части, несомненно, под влиянием пришедшего буддизма).

Что же, таким образом, остается делать исследователю китайских мифов перед лицом двух столь различных направлений в литературе? Здесь могут быть два подхода, один из которых мы можем назвать историческим, а другой — социологическим. Давайте поближе познакомимся с наиболее солидными примерами этих двух направлений: с теорией Бернгарда Карлгрена (изложенной в его обширном труде «Легенды и культы древнего Китая») и теорией Вольфрама Эберхарда (высказанной в нескольких работах, но особенно полно в его двухтомной книге под названием «Местные культуры старого Китая», 1942, которая, несмотря на ее название, включает и много чисто мифологического материала).

Согласно Карлгрону, главной причиной записи преданий древнего Китая был тот факт, что персонажей этих преданий многие знатные дома периода Чжоу считали своими предками. В результате о них сохранялась живая память в культе предков. Этим, по мнению Карлгрена, объясняется, почему указанные персонажи изображаются не как божества в полном смысле и не как обычные смертные, а, скорее, — если можно так выразиться — как «сверхлюди», как «культурные герои», быв-

шие определенно историческими фигурами, но которые в то же самое время обладают не совсем обычными человеческими свойствами. Однако с разрушением старого общественного порядка в конце III в. до н. э. культ предков этих знатных домов потерял свою общественную значимость, и, как следствие этого, память о старых легендах и героях стала отделяться от живой традиции. Таков был путь, приведший к фантастическим переработкам или к спекуляциям на старине у ханьских писателей.

Оценивая эти легенды и героев, Карлгрен поэтому строго различает то, что он называет «свободными» текстами времени Чжоу (тексты, в которых легенды и герои появляются время от времени вне всякой заранее намеченной тенденции), и причудливые, или «систематизирующие», тексты времени Хань (в которых материал подобран согласно определенной системе или теории, особенно часто в согласии с теорией пяти элементов; в число этих «систематизирующих» текстов Карлгрен иногда включает и позднечжоуские сочинения). По этой причине Карлгрен полагает, что для изучения подлинно ранних мифов и легенд реальную ценность представляют только доханьские «свободные» тексты.

В противоположность ему Эберхард рассматривает возникновение китайской цивилизации как результат взаимодействия и взаимосмешения различных культурных компонентов, которые, как он полагает, в ранние времена отличались один от другого этнически и регионально. Поэтому, несмотря на явное безразличие к вопросам исторического развития, основные его интересы сосредоточены на попытках изолировать (скорее регионально, чем хронологически) то, что он считает основными культурными составляющими. Отсюда следует, что для поставленной цели имеет ценность и указывает на пучки культурной общности как то, что записано в чжоуских текстах, так и то, что было сказано писателями на столетия, а то и на целое тысячелетие позже. Основываясь на таком фундаменте, Эберхард в пространной рецензии (1946) обрушивается с критикой на методологию Карлгрена по нескольким пунктам, два из которых полезно будет изложить.

1. Простой факт, что версия А данного мифа по каким-то причинам появилась в более старом тексте, чем версия В, не означает неопровержимо, что с точки зрения развития версия А более ранняя и более примитивная. Наоборот, как утверждает Эберхард, ханьские авторы могли использовать и

использовали давно существовавшую устную народную традицию в гораздо большей степени, чем более аристократически ориентированные писатели «века феодализма».

2. Карлгрен считает, что большая часть существ в мифах первоначально были героями-людьми, которые лишь позднее в ряде случаев приобрели признаки богов и даже животных, но это вступает в противоречие с современной этнологической и социологической теорией. «Если бы это мнение было верным, то китайская мифология была бы величайшим исключением из всего, что известно доньше в области этнологии: китайцы сначала создавали героев и только потом превращали их в богов и даже в животных!»

Подчеркнуто исторический подход Карлгрена действительно кажется слишком механистическим, когда, например, он принимает или отвергает тот или иной текст на том простом основании, что ему случилось быть написанным до или после разделяющей линии, проходящей по 221 г. до н. э., — и это вместо того, чтобы в каждом отдельном случае оценить присущую тексту идеологию и другие индивидуальные обстоятельства, заключенные в самом тексте. Кроме того, может показаться, что его жесткий подход не принимает во внимание возможности устойчивости или повторяемости данного мотива (пусть даже в видоизмененных формах) в течение очень долгого времени.

С другой стороны, когда Эберхард использует для реконструкции какого-либо мифа данные, слишком далеко отстоящие друг от друга (что противоречит его главному устремлению: изолировать пучки устойчивых культурных компонентов), это явно таит в себе опасность. Эберхард, несомненно, прав в своем утверждении, что «миф, упомянутый только в поздних текстах, может быть представлен в форме, отражающей очень раннюю стадию развития». Тем не менее сам же он далее оговаривается: «Конечно, мы должны применять этот метод лишь в единичных случаях». К несчастью, доказательства, приводимые последователями этой методологии, ни в коем случае не могут считаться убедительными, а иногда у них даже и нет серьезных доводов. В ряде случаев они и в самом деле не имеют возможности ничего реально доказать по той причине, что имеющиеся данные сами по себе делают это неосуществимым.

Вследствие всего сказанного выше мы попытаемся избрать средний путь: мы ограничиваемся (за исключением первого

мифа, представляющего собой особый случай) теми мифами, для которых в чжоуской литературе обнаруживается хоть какое-нибудь фактическое основание. Однако мы не отказываемся добавить к этому и то, что высказывали ханьские писатели, в каждом случае соответствующим образом предостерегая об этом читателя.

III. МИФЫ

Ниже приводится пять примеров космогонических мифов; как уже было сказано ранее, объем не позволяет нам вступать в спор, разве что походя, — так же мы вынуждены поступить и в отношении «культурных героев», хотя (как в пятом из приводимых примеров) легенды эти также имеют космогоническое содержание.

1. Миф о творении Пань-гу

В «Сань-у ли-цзи» («Записи циклов по третьим и пятым»), маловразумительном сочинении III столетия н. э., ныне известном только по извлечениям в позднейших энциклопедиях, имеется следующая история (приводимая здесь в пересказе).

Небо и Земля были некогда слиты воедино (*хунь-дунь*), как куриное яйцо, внутри которого был порожден Пань-гу (имя, которое, может быть, означает «свернувшаяся [в кольцо] древность»). Через 18 тысяч лет изначальная масса разделилась пополам на светлое, из чего образовались Небеса, и на темное и тяжелое, образовавшее Землю. После этого в течение еще 18 тысяч лет Небеса ежедневно увеличивались в высоту на десять футов, Земля — на десять футов в толщину, а Пань-гу — на десять футов в длину. Вот как Земля и Небо пришли к разделению на нынешнее расстояние, составляющее 90 тысяч ли (приблизительно 30 тысяч миль).

Другие тексты, по-видимому несколько более поздние, добавляют к предыдущей информации, что Пань-гу умер, его дыхание превратилось в ветер и облака, голос — в гром, левый и правый глаза соответственно в солнце и луну, четыре конечности и пять «тел» (пальцев?) — в четыре страны света и пять великих гор, кровь — в реки, мускулы и вены — в слои земли, плоть — в почву, волосы и борода — в созвездия, кожа и волосы на теле — в растения и деревья, зубы и кости — в

металлы и камни, костный мозг — в золото и драгоценные камни, а пот — в дождь. Паразиты на его теле, оплодотворенные ветром, стали человеческими существами. В графических его изображениях, относящихся ко много более позднему времени, он обычно предстает как рогатый творец, который высекает вселенную с помощью молотка и тесла.

В этих сочинениях, относящихся к III столетию и к еще более поздним временам, мы обнаруживаем единственный миф, который может быть четко определен как миф о творении. Большинство китайских ученых полагают, что он не китайского происхождения, и связывают его с мифом о предках племен мяо и яо, народов Южного Китая (также впервые упоминаемых в III столетии), в котором эти племена возводят свое происхождение к собаке, именуемой Пань-ху. Этот пес, любимец китайского легендарного правителя Ди-ку (по традиции, правил около 2400 г. до н. э.), добился успеха, принеся своему августейшему хозяину голову беспокойного варварского полководца, и согласно предварительной договоренности получил за свои заслуги в жены дочь своего императора. Потом пес отнес свою супругу в горные укрепления на юге Китая, где их потомки стали предками современных племен мяо и яо. Однако кроме фонетического сходства имен Пань-гу и Пань-ху и того факта, что оба культа вроде бы имели центр на юге Китая, где их нередко смешивали между собой, никакого другого видимого сходства между этими двумя мифами нет.

К тому же, если мы взглянем на более отдаленные места, на Индию или древний Шумер, то сходения можно найти и там. Так, «Ригведа» рассказывает нам, что космические воды были сперва ограничены скорлупой, но что кроивший вселенную бог Тваштри сотворил Небеса и Землю, а потом, в свою очередь, породил Индру. Напившись сомы, Индра стал таким сильным, что заставил Небеса и Землю расстаться, а сам заполнил пространство между ними. Он также разрезал покрытие, в котором покоились космические воды, и выпустил их наружу¹². Другая, более поздняя история из «Ригведы» повествует, как Пуруша был принесен богами в жертву и части его разрубленного тела превратились в солнце, небо, атмосферу, землю, четыре стороны света, четыре социальных класса человечества и т. п.

Сходным образом в Шумере полагали, что в начале всего существовало первобытное море, которое породило космическую гору, содержащую в неразделенном виде Небеса и Зем-

лю. Те, в свою очередь, произвели на свет бога воздуха Энлиля, который отделил Небеса от Земли, унес Землю к себе и, заключив союз со своей матерью Землей, заложил основание для устройства вселенной¹³.

Хотя в самом Китае миф о Пань-гу не появляется ранее III столетия, Эберхард (в его «Местных культурах», т. II, с. 467 и далее) предположительно соотносит его с идеей, которую он считает для Китая наиболее ранней: идеей первобытного яйца или мешка, расщепление которого дает возможность его неразделенному ранее содержимому обрести форму в виде организованной вселенной. В своей усложненной версии эта концепция может служить хорошей основой для астрономической теории, имевшей хождение при династии Хань, согласно которой Небеса и Земля оформлены наподобие яйца, причем Земля покрыта сферой Небес, совсем как яичный желток покрыт скорлупой.

Нужно вспомнить, что первый из наших текстов говорит о Небесах и Земле, слитых воедино (*хунь-дунь*), подобно куриному яйцу. При Поздней Чжоу и Хань в философских текстах тот же самый звукоподражательный термин *хунь-дунь* употребляется для обозначения недифференцированного хаоса, бывшего до того, как вселенная обрела свое существование. Очень любопытно, что этот термин возродился в современном китайском обиходе для маленьких пельменей, похожих на мешочки (тонкая оболочка из теста с рубленным мясом внутри), которые являются основным ингредиентом популярного супа *хунь-дунь*, подаваемого в китайских ресторанах.

В «Шань-хай цзине», или «Книге гор и морей» (кн. 5), относящейся ко времени Хань, Хунь-дунь персонафицирован как существо, проживающее на юго-запад от Небесной горы (Тяньшань). Существо это ростом шесть футов, с четырьмя крыльями имеет цвет огня, у него отсутствует то ли голова, то ли глаза, а по форме оно напоминает мешочек. Среди же текстов династии Чжоу в «Цзо чжуань»¹⁴ (IV в. до н. э. с позднейшими добавлениями) под 618 г. до н. э. Хунь-дунь эвгемеризирован в виде злого сына одного из ранних мудрых правителей. Описывая его отрицательные свойства, текст среди всего прочего называет и то, что он «утаил („закрыл собою“ или „скрыл от глаз“) справедливость». Но наиболее известное чжоуское сообщение о Хунь-дуне — это очаровательная притча в седьмой главе даосского произведения «Чжуан цзы» (III в. до н. э.). Там мы читаем, что Хунь-дунь, или Хаос, был пра-

вителем Середины и что он был лишен обычных семи отверстий, присущих людям (глаза, уши, ноздри, рот). По этой причине его друзья Шу и Ху из добрых к нему чувств решили просверлить ему эти отверстия. Каждый день они просверливали по одной дыре, но на седьмой день Хунь-дунь умер.

Таковы отрывочные сведения, по которым нам предлагают решить, восходит ли космогоническая концепция, лежащая в основе мифа о Пань-гу, к ранним временам (хорошо еще, что не определить это для самого мифа!). Марсель Гране (в его книге «Танцы и легенды древнего Китая», 1926, с. 540 и далее) готов связать идею *хунь-дунь* с другой мифологической темой, в которой термин *хунь-дунь*, правда, не появляется, а центральную роль играет кожаный мешок. Этот рассказ связан с царем У-и (правил, по традиции, в 1198—1195 гг. до н. э.), одним из последних злых правителей династии Шан, который изготовил человеческую фигуру и назвал ее Духом небес (Тянь-шэнь), а потом сыграл с ним партию в шашки и выиграл ее. Чтобы выказать свое презрение к нему, царь подвесил кожаный мешок, наполненный кровью, и пускал в него стрелы, приговаривая, что расстреливает Небеса. Вскоре после этого царь был убит молнией на охоте. Та же самая тема повторяется вновь спустя целое тысячелетие в связи с последним царем государства Сун, которое при Чжоу управлялось потомками дома, царствовавшего при Шан. Этот царь тоже подвесил кожаный мешок, полный крови, и тоже стрелял в него, приговаривая, что расстреливает Небо. Вскоре после этого, в 282 г. до н. э., он подвергся нападению со стороны коалиции других государств, был убит, а государство — уничтожено.

Может быть, Гране и прав, полагая, что этот сюжет имеет отношение к концепции *хунь-дунь*. Но, с другой стороны, была предложена и иная параллель: между ним и темой стрелка И, расстреливающего солнце (см. далее, разд. 4).

2. Божество-устроительница Нюй-гуа¹⁵

Нюй-гуа — Женщина Гуа, хотя она и достаточно заметна во время Хань, в более ранней литературе появляется только дважды. Пол ее, несмотря на ее имя, определяется только в I столетии н. э. Около этого же времени она начинает определяться как сестра или супруга гораздо более прославленного Фу-си (Покоритель Зверей), мудреца (по традиции, жившего около 2800 г. до н. э.), которому приписывается обучение людей охоте и приготовлению пищи, изготовлению сетей и т. п.

На каменных рельефах алтарей при гробнице У Ляна (ок. 150 г. н. э.) Фу-си и Нюй-гуа предстают вместе; человеческие у них только верхние части тела, нижние же переходят в змеиные хвосты, свивающиеся между собой. Фу-си держит в руке плотничий угольник, а Нюй-гуа — компас — по-видимому, это символы их созидательной деятельности. Нам, однако, неизвестны сведения о созидających трудах Фу-си (если не считать того, что он выступает как изобретатель и правитель), и мы можем усомниться, восходит ли на самом деле отмеченное соотношение между ним и богиней-устроительницей Нюй-гуа ко времени более раннему, чем Хань.

Наилучшее описание деятельности последней имеется в шестой главе ханьского произведения «Хуайнань-цзы»¹⁶ (II в. до н. э.) — сочинения, богатого мифологическими материалами.

«В очень древние времена четыре столба [по четырем сторонам света] были низвергнуты, девять областей [обитаемого мира] раскололись на части, Небеса не покрывали всего [мира], а Земля не поддерживала полностью [Небеса]. Огонь бушевал — и никто его не тушил, воды разливались — и никто их не сдерживал. Лютые звери пожирали людей, хищные птицы терзали старых и слабых своими когтями. Вот почему Нюй-гуа спланировала вместе камни пяти цветов и залатила ими лазурное Небо. Она отрезала ноги у черепахи и укрепила ими четыре столба. Она заколола Черного Дракона, чтобы спасти область Цзи [нынешние провинции Хэбэй и Шаньси в Северном Китае]; она собрала тростниковую золу, чтобы запрудить непокорные воды».

Далее текст продолжает, что после этого установилась всеобщая гармония: сезоны сменяли друг друга в установленном порядке, животные спрятали свои когти и зубы, а змеи укрыли в себе свой яд, люди жили, полные сил, не восстанавливая их сном и бесконечно бодрствуя.

Упомянутые в этом мифе «четыре столба» относятся, конечно, к существующим во многих культурах космологических верованиям, гласящим, что Небеса подперты столбами или покоятся на каких-то других основах. В Китае (где столбы мыслятся как горы) наиболее ранние упоминания встречаются в поэме «Тянь вэнь» (IV в. до н. э.), где, впрочем, говорится не о четырех, а о восьми столбах. В той же поэме, так же как и в истории Гун-гуна, о которой будет сказано ниже (и так же как в других текстах), говорится сверх того о *вэй*, или о «свя-зях Земли». Как технический термин *вэй* означает веревку, ко-

торой тент над повозкой крепится к ее корпусу. Отсюда по аналогии *вэй* Земли (иногда с указанием числа четыре) служит для того, чтобы крепить к Земле, лежащей внизу, тент Небес (сравнение Земли с корпусом повозки, а Небес с ее тентом обычно в различных текстах). Остается невыясненным, однако, какую нагрузку несут *вэй* в отношении небесных столбов (все равно — четырех или восьми).

Историю Нюй-гуа некоторые ханьские писатели связывают с космической битвой между Чжуань-сюем (легендарный правитель, живший, по традиции, в XXV в. до н. э.) и Гун-гуном (он эвгемеризирован в чжоуских сочинениях в качестве «разбойника» в человеческом облике, но в позднеханьское время описывается как рогатое чудовище с телом змеи). Ван Чун (27 — ок. 100 г. н. э.), например, в своем сочинении «Лунь хэн» («Критические рассуждения»), в главах 31 и 46 говорит, что в древности, когда Гун-гун безуспешно боролся за власть с Чжуань-сюем, он споткнулся в ярости о гору Бучжоу (на северо-западе), отчего в этом месте рухнул небесный столб и порвалась небесная веревка. Поэтому Нюй-гуа и пришлось латать Небо сплавленными вместе камнями и отрубать ноги у черепахи, чтобы его подпереть. И все-таки Небо и Земля с тех пор на северо-западе наклонены друг к другу, а в противоположном конце друг от друга отдалены. Вот почему небесные тела до сих пор продолжают двигаться по Небу в северо-западном направлении, в то время как реки (в Китае, конечно) текут по Земле в океан (на восток). Уже в «Тянь вэнь» были упоминания о бреши между Небом и Землей в юго-восточной стороне, из чего можно заключить, что во время написания этой поэмы история Гун-гуна уже была в обращении.

Однако мы можем задать вопрос: был ли миф о Нюй-гуа продолжением этой истории? В «Хуайнань-цзы» (гл. 3), к примеру, рассказ о Гун-гуне излагается сам по себе, и Нюй-гуа в нем даже не упоминается, а в пятой главе «Ле цзы»¹⁷ (даосское сочинение, традиционно относимое к эпохе Чжоу, но, вероятно, составленное при Хань) хотя они и связаны, их истории расположены в обратном порядке (первым идет рассказ о Нюй-гуа, а потом — о Гун-гуне). Это, конечно, разрушает логическую связь между ними.

В эпизоде из «Фэн-су тун-и» («Общий смысл обычаев»), сочинения Ин Шао (между 140 и 206 гг.), известного ныне только в цитатах, приводимых в позднейших произведениях, Нюй-гуа предстает еще и как создательница рода человеческо-

го: «В народе рассказывают, что, когда Небеса и Земля уже отделились друг от друга, но еще до того, как появились люди, Нюй-гуа творила людей, сбивая в ком желтую землю. Но работа эта сильно утомляла ее, и у нее не оставалось свободного времени. И тогда она протянула через ил шнур и собрала ил так, чтобы можно было из него лепить людей. Вот почему богатые и знатные — это люди, изготовленные из желтой земли, в то время как бедные и ничтожные, все обычные люди, — это люди, изготовленные с помощью шнура».

Другой эпизод из того же сочинения (как и предыдущий, известный только в позднейших цитатах) прибавляет, что Нюй-гуа почиталась богиней брака, так как она первая установила брачные отношения (другими словами, сотворив людей, она обучила их продолжению рода).

Наконец, «Шань-хай цзин» (кн. 16) сообщает нам, что по ту сторону юго-западного моря обитают десять духов, носящих имя «внутренности Нюй-гуа», потому что ее внутренности (после ее смерти) превратились в этих духов.

Является ли Нюй-гуа как создательница рода человеческого простым народным добавлением к первоначальной теме Нюй-гуа, чинившей и приводившей в порядок мир, или же нет, все равно очевидно, что никакого сюжета, образующего настоящий миф о творении, в Китае нет, включая и миф о Пань-гу, так как оба они, и Нюй-гуа и Пань-гу, появляются в уже существующей вселенной. Мы могли бы полагать, что миф о Нюй-гуа — это целиком создание эпохи Хань, если бы не два упоминания ее имени, обнаруженные в чжоуской литературе. Важнейшее из них — одна из загадок в «Тянь вэнь»:

Нюй-гуа имеет тело —

кто же слепил и скроил его?

Возможно, этот вопрос свидетельствует о том, что устроительная деятельность Нюй-гуа была уже известна при династии Чжоу, если, конечно, основательно толкование отрывка в следующем смысле: Нюй-гуа скроила и слепила все остальные предметы. Кто же скроил ее саму?

3. Разделение Неба и Земли

Мы уже встречались с этой темой в мифе о Пань-гу. Теперь она всплывает снова, хотя и в совсем ином контексте, в двух сочинениях времени Чжоу. Первое из них — это одна

из главных классических книг, «Шу цзин», или «Книга истории» (по традиции относящаяся к X в. до н. э., но, возможно, составленная на несколько веков позднее), раздел «Люй син». Там говорится о том, как племя мяо (или союз племен, описываемый как сеятель беспокойства во время правления Яо и Шуня, отнесенного традицией к XXIV—XXIII вв. до н. э.) совершало сокрушительные набеги, которые ввергали народ в пучину беспорядков. Шан-ди, «Высочайший Повелитель» (имя наиболее известного божества древности)¹⁸, обозрел свой народ и нашел, что ему не хватает добродетели. Исполненный жалости к тем, кто страдал невинно, Августейший Правитель (возможно, что это другое имя Шан-ди, хотя эвгемеризирующие комментаторы и истолковывают его как титул Яо или Шуня) истребил мяо. «И тогда он поручил Чуну и Ли прервать сообщение между Небом и Землей, чтобы не было больше нисхождений и восхождений [людей и духов друг к другу]». После того как это было сделано, порядок был восстановлен и добродетель вернулась к народу.

Второе упоминание, гораздо более подробное, — фактически это раннее толкование вышеприведенного отрывка — находится в «Го юй», или «Речах царств» (IV в. до н. э. с позднейшими добавлениями; раздел «Чу юй»¹⁹, II, 1). В этом тексте Чжао, царь Чу (515—489 гг. до н. э.), затрудняется при истолковании утверждения «Шу цзина» о разделении Неба и Земли и спрашивает своего советника: «Если бы этого не было, имели бы люди возможность восходить на Небеса?» На это советник отвечает отрицательно и добавляет собственное иносказательное разъяснение: в древности люди и духи не смешивались между собой. Но в те времена некоторые из людей были весьма проникательны, прямодушны и почтительны, их просветленность позволяла им устанавливать путем сравнения, что расположено сверху и снизу, а их премудрость освещала им все вдали и в глубине. Вот почему в них нисходили духи. Носители такой силы, если они были мужчинами, звались *си* (шаманы), а если женщинами — *у* (шаманки). Это они заменяли духов на церемониях, где духам приносились жертвы или же совершались религиозные отправления иным способом. В результате всего этого сферы божественного и мирского были разделены. Духи посылали людям благословения и принимали от них пожертвования. Тогда не случалось стихийных бедствий.

Однако во времена упадка при Шао-хао (по традиции, в

XXVI в. до н. э.) Девять Ли (беспокойное племя, подобное мяо) привели добродетель в беспорядок. Люди и духи стали смешиваться между собой, и каждая семья сама для себя совершала беспорядочные религиозные отправления, которые до того были в руках шаманов. Последствием этого было то, что люди потеряли уважение к духам, духи стали нарушать установления людей и возникли стихийные бедствия. И так было, пока Чжуань-суй, преемник Шао-хао, не поручил правителю Юга Чуну взять в свои руки дела Небес, а правителю Огня Ли взять в свои руки дела Земли, чтобы определить место, подобающее людям. «Вот что значат слова: прервать сообщение между Небом и Землей».

Впоследствии, однако, мяо, подобно тому как ранее Девять Ли, ввергли страну в новую смуту, чем принудили правителя Яо отдать приказ потомкам Чуна и Ли возобновить деяния предшественников. С той поры представители все тех же двух домов продолжают наблюдать за должным разделением Небес и Земли. Во времена царя Сюаня (827—782 гг. до н. э.) один из них вспомнил об этих двух предках: «Чун поднял вверх Небо, а Ли придавил книзу Землю».

Нет необходимости в детальном сопоставлении этих двух текстов; достаточно сказать, что первый из них объединяет события, в то время как второй разделяет их по двум различным периодам (беспорядки, произведенные Девятью Ли во время царствования Шао-хао и Чжуань-суй, и подобные же действия, сотворенные мяо при правителе Яо); что оба описания частично эвгемеризированы, но что особенно это заметно во втором тексте, добавляющем «человеческие» подробности и объяснение как иносказания слов, которые в первом тексте могли быть понятны буквально в смысле отделения Неба от Земли. Тем не менее многозначительная последняя тирада второго текста: «Чун поднял вверх Небо, а Ли придавил книзу землю», выдает, каково было реальное положение дел.

Понятие о том, что Небо и Земля некогда были соединены и потому было возможно сообщение между людьми и божественными силами, но что позднее произошло их разделение, чрезвычайно широко распространено в различных культурах. Эта и другие связанные с ней концепции были блестяще анализированы Мирча Элиаде в двух его книгах: «Миф о возвращении в вечное» (1954; первое издание во Франции в 1949 г.) и «Шаманизм и архаическая техника экстаза» (1951). В пер-

вой книге (с. 12 и далее) он обсуждает концепцию *axis mundi**. Этот космический символ, постоянно встречающийся у азиатских народов, может принимать форму горы, священного храма, дворца или города, дерева или виноградной лозы. Отличительными его чертами считаются расположение в центре вселенной и связующая роль между Небом и Землей. В связи с понятиями, лежащими в основе этих представлений, Элиаде далее пишет (с. 91): «...мифы многих народов отсылают нас к той весьма отдаленной эпохе, когда люди не знали ни смерти, ни трудов, ни страданий и достаточно обильно снабжены были пищей — нужно было ее только взять. *In illo tempore*** боги нисходили на землю и смешивались с людьми, а люди, со своей стороны, могли свободно восходить на Небеса. Вследствие нарушений в ритуале сообщение между Небом и Землей было прервано, и боги удалились на высочайшие из Небес. С той поры люди должны трудиться ради пищи и больше уже не бессмертны».

В своем «Шаманизме» Элиаде также пространно обсуждает вопрос, что побуждает шамана входить в экстатический транс. Таким побуждением служит его желание получить возможность восхождения на Небеса и таким образом на миг возродить в себе самом тот контакт между Небом и Землей, который был гораздо более обычным до «падения» рода человеческого.

Вряд ли можно сомневаться, что оба китайских текста являются отражением этих широко распространенных воззрений. В них также прекращение сообщения между Небом и Землей следует за «нарушениями ритуала», в особенности во втором тексте, описывающем некоторые подробности контакта с духами, осуществляемого шаманами и шаманками.

И все-таки здесь есть определенное смещение акцентов: факт остается фактом — в китайском рассказе только одни шаманы, а не весь народ в целом с самого начала осуществляют сношения с духами, а узурпация их прерогатив другими лицами определяется как «нарушение ритуала», которое и приводит к нарушению сообщения между Небом и Землей. Полагают, что это смещение акцентов в конце концов не так уж значительно, что это, скорее всего, результат попытки автора (или того советника, чья речь, как можно думать, записана в сочинении) повысить престиж шаманов, подчеркнув их ведущую роль в ранние времена. Но реально мы этого знать не

* Ось мира, центр мира (лат.).— *Прим. пер.*

** В те времена (лат.).— *Прим. пер.*

можем. (Элиаде в его «Шаманизме», с. 396—397, также обсуждает второй из текстов, но основывается при этом на неточном переводе, который приводит его к различным недоразумениям.)

Нужно вспомнить, что в обоих текстах упоминается племя мяо как одна из двух групп, ответственных за беспорядки в ритуале. Масперо (в «Мифологических преданиях», с. 97—98) уже указывал, что в «Шань-хай цзине» (кн. 17) эти мяо описаны как крылатые человекообразные существа, живущие на краю северо-западного угла мира, и что в более поздних текстах они хотя и имеют крылья, но летать не могут. Может быть, это обстоятельство есть символическое обозначение «падения»: того, что мяо некогда имели возможность общаться с Небесами, но потеряли свою мощь после «нарушения ритуала». А Высочайший Повелитель сослал их в отдаленную область и повелел (шаманам) Чуну и Ли прекратить сношения между Небом и Землей.

Есть и другие эпизоды в китайской литературе, посвященные райской эре, вслед за которой приходит «падение». Даосы часто говорят о невинном состоянии людей до того, как возникли общественные учреждения. Но трудно установить, есть ли это просто даосская философская абстракция или же это могло быть вызвано к жизни, хотя бы частично, народными преданиями, связанными с изначальным раем. Впрочем, последняя гипотеза представляется более логичной.

Среди подобных эпизодов один из самых живых находится в восьмой главе «Хуайнань-цзы». Он описывает эру Великой Чистоты, когда люди были искренними и простыми, умеренными в речах и непосредственными в общении. «Они были слиты с телом Небес и Земли, объединены с началами *инь* и *ян* (космические силы или космические основы — отрицательная и положительная) и гармонически едины с четырьмя временами года». В те времена ветер и дождь не приносили никаких бедствий, солнце и луна всем поровну дарили свой свет, планеты не отклонялись от своего пути. Но потом наступила эра нарушений: люди начали углубляться в недра гор для добычи минералов, добывать огонь при помощи огнива, валить деревья для постройки жилищ, охотиться и рыбачить — и делать еще многое другое, что разрушило их первоначальную чистоту.

Последующий эпизод из той же самой главы еще более ясно указывает на существование китайских садов Эдема. В древние времена люди клали своих детей в птичьи гнезда,

а зерно оставляли на полях. Без страха за свою жизнь они могли хватать за хвосты тигров и пантер и наступать на змей. Но потом наступил неизбежный упадок. Замечательно, что ни здесь, ни в каком-либо другом месте даосы не прибегают к мифологическому объяснению «падения» людей: для них это просто неумолимое следствие развития человеческой цивилизации.

4. Солнечные мифы

В древности существовало не одно, а десять солнц, каждое из которых появлялось последовательно в один из дней китайской десятидневной недели. Но однажды, во время, относимое обычно к правлению Яо, все десять солнц из-за какой-то путаницы появились одновременно, так что казалось — весь мир будет ими сожжен. Это климатическое обстоятельство отсутствует в раннечжоуских текстах («Чжуан цзы», гл. 2; «Люй-ши чунь-цю», XII, 5; и др.); чтобы отыскать его, мы должны обратиться к «Хуайнань-цзы» (гл. 8). Там сказано, что, когда солнца появились все вместе, некий И (или Хоу И), прославленный стрелок, сбил стрелами их все, кроме одного. Так мир был спасен, а оставшееся единственное солнце до сих пор движется по небу. По поручению Яо он убил еще множество вредных чудищ (описанных с устрашающими деталями в сочинениях типа «Шань-хай цзин»). Народ предался такому ликованию после столь счастливого конца, что (хотя и несколько непоследовательно, как мы могли бы сказать) сделал за это Яо своим правителем.

В «Тянь вэнь» есть одно загадочное место, которое в переводе обычно читается так: «Зачем И стрелами сбивал солнца? Почему вóроны потеряли свои крылья?» Это самое раннее упоминание о веровании, согласно которому на солнце (или на каждом отдельном солнце) есть ворон. (В «Хуайнань-цзы», гл. 7, говорится, что у него три ноги.) Из этой строки можно заключить, что рассказ о стрелке И, стрелявшем в десять солнц, восходит самое меньшее к IV в. до н. э.

Карлгрен полагает, что этот рассказ возник только во времена Хань, и потому, как мы уже видели (см. выше, гл. II, разд. 2), предлагает переводить строку в единственном числе: «Зачем И стрелял в солнце? Почему ворон потерял свои перья?» Главный его довод заключается в трудностях установления хронологии. В других чжоуских текстах И является великим, но высокомерным охотником, который жил в начальный

период династии Ся (на целое столетие или даже более позже Яо) и который после узурпации трона кончил скверно. Стреляет И в единственное солнце (а не в десять) — и это, по истолкованию Карлгрена, было просто-напросто «святотатственное действие», говорящее о присущей И гордыне, но не имеющее никакого отношения к угрозе сожжения земли. Он сравнивает деяния И с тем, как два царя (см. выше, гл. III, разд. 1) стреляли в кожаный мешок, наполненный кровью, и называли его Небом.

Тем не менее есть доводы, которые — по крайней мере автору данных строк — подсказывают более обычное истолкование. Прежде всего, если И стреляет в десять солнц, то это приводит к необходимому завершению мифа, который в противном случае оставил бы десять солнц буквально повисшими в воздухе. Во-вторых, можно ли серьезно искать строгую хронологическую и сюжетную последовательность в том, что в конце концов является не историей, а мифом? Рассказ об И представляется сочетанием нескольких циклов рассказов, собранных воедино. По этой причине нет ни малейшего основания удивляться, когда в одном цикле стрелок И появляется в качестве героя, а в другом — как негодяй.

Третий, и, может быть, самый важный, довод состоит в том, что сюжет спасения мира от множественных солнц, вне всякого сомнения, не является исключительно китайским. Напротив, как указывает Эдуард Эркес в книге «Китайско-американские мифологические параллели» (1926), по обеим сторонам Тихого океана есть много его параллелей. К примеру, батаки на Суматре и семаңги в Малайе полагают, что солнце было родителем нескольких детей-солнц, но луна хитростью заставила солнце поглотить их, как раз когда они собирались сжечь землю. У индейцев шаста в Калифорнии девять братьев-солнц убиты койотом (отметим точное совпадение числа солнц в китайском мифе). А у гольдов в Восточной Сибири есть даже национальный герой, который тем же манером, что и в китайском повествовании, сбивает два из трех солнц, когда в мире становится невыносимо жарко.

Но вернемся к Китаю. Тут мы находим важные сведения, касающиеся ежедневного пути солнца (или солнц) по небу. По-видимому, самый ранний источник этого — вводная глава «Шу цзина» («Книга истории»), которая значительно эвгемизирована, что обычно для данного произведения: «Он [мудрый Яо] велел Си и Хэ, в уважительном согласии с Высо-

чайшим Небом, рассчитать и составить план для солнца, луны, звезд и созвездий и почтительно представить народу [порядок] времён года. Отдельно он повелел младшему Си поселиться среди варваров Юй [в месте], называемом Долина Света (Янгу), чтобы там принимать как гостя восходящее солнце и упорядочивать его действия на востоке... Далее он повелел старшему Си поселиться в южном Цзяо... чтобы там упорядочивать склонение к югу... Отдельно он повелел младшему Хэ поселиться на западе [в местности], называемой Долина Тьмы (Мэйгу), чтобы уважительно провожать садящееся солнце и упорядочивать завершение его трудов на западе... Он далее повелел старшему Хэ поселиться в Сегерной Стороне (Шофан) [в местности], именуемой Город Сокровенного (Юду), чтобы надзирать за превращениями на севере».

Другие чжоуские тексты делают очевидным, что два названия братьев, о которых здесь говорится как о наблюдающих движение солнца, а также других небесных тел, есть всего только разделение одного лица по имени Си-хэ (разделение это продиктовано, без сомнения, желанием представить достаточное количество братьев, заботящихся о всех небесных движениях в четырех сторонах света). Как указывает Карлгрен, Си-хэ появляется в чжоуских текстах всего только как древний наставник в культах (неопределенного пола), который наблюдает небесные тела, создает календарь, занимается предсказаниями по солнцу и контролирует солнце в его движении.

С другой стороны, в «Шань-хай цзине» (кн. 15) Си-хэ впервые становится матерью солнца или солнц (в тексте особо упоминается их число — десять). Она проживает по ту сторону Юго-Восточного моря в Сладких водах (Ганьшуй), где она в Сладком омуте (Ганьюань) купает солнца одно за другим. В том же сочинении (книги 9 и 14) говорится, что на востоке, в Долине Света (упоминавшейся еще в «Шу цзине»), растет дерево, называемое Фусап («поддерживающая шелковица» — в других текстах встречаются и иные ее названия). Ствол этого дерева достигает в высоту 300 ли (около 100 миль), но листья по размеру не превосходят горчичных зерен. Именно на ветвях этого дерева отдыхают солнца (персонифицируемые, как мы должны помнить, в виде воронов) в то время, когда они не пересекают небо. Как только одно из них возвращается с прогулки, следующее отправляется в путь. Ежедневный маршрут солнца (или солнц) лучше всего описан в третьей главе «Хуайнань-цзы» (хотя некоторые названия проходимых пунк-

тов встречаются и в других текстах, как чжоуских, так и ханьских). В ней нам сообщается, что солнце сначала появляется в Долине Света и купается в заводи Сянь (предположительно это то же самое, что Сладкий омут, упоминаемый в «Шаньхай цзине», но в некоторых текстах Сянь определяется как созвездие). Масперо указывает («Мифологические предания», с. 26—27), что при дворе династии Чжоу существовал танец заводи Сянь, детали которого неясны: про него говорится только, что он исполнялся в день летнего солнцестояния на открытом квадратном алтаре посреди пруда.

Далее «Хуайнань-цзы» продолжает, что после купания солнце поднимается на дерево Фусан и оттуда отправляется в путь для пересечения неба, проходя по дороге более дюжины пунктов, о которых мы не знаем ничего, кроме названий. Наконец оно прибывает к горе Яньцзы; о ней сказано, что она находится на крайнем западе мира. Там, где солнце садится, растет еще одно мифологическое дерево, известное как дерево Жо, цветы которого испускают красноватое сияние. Это подсказало современным ученым мысль, что цветы Жо символизируют либо закатную зарю, либо мерцание звезд после захода солнца.

В антологии «Чу цы» имеется стихотворение, предположительно III в. до н. э., под названием «Дун-цзюнь» («Повелитель Востока»). Хотя слово «солнце» в нем нигде не упомянуто, нам представляется, что это гимн, который пели в его честь. Из этого гимна мы можем сделать вывод, что солнце во время путешествия по небу движется на колеснице, так как первые строки поэмы гласят (см. перевод Дэвида Хоукса в его «Чу цы. Песни Юга», с. 41²⁰):

Вместе с рассветом я восхожу —
на восточной стороне,
Озаряю я мой порог —
дерево Фусан.
И когда направляю коня
медленно вперед,
Ночь все светлей и светлей —
и вот уже день.

Последние две строки гимна содержат намек — единственный во всей ранней китайской литературе, — подсказывающий нам, каким образом (может быть, под землей?) солнце переходит обратно к той точке, откуда оно начинает свой путь на востоке:

Укрепивши мои поводья,
я ныряю в мой закат;
Мрак все гуще и гуще —
перехожу на восток.

5. Мифы о наводнении

Самый ранний и самый распространенный из всех китайских мифологических сюжетов — это сюжет о наводнении. Появляется он в сочинениях, относящихся к самому началу династии Чжоу («Шу цзин» и «Ши цзин», или «Книга поэзии»), а последующие упоминания о нем слишком многочисленны, чтобы приводить их здесь. Хотя этот сюжет всплывает в сокращенном виде и в связи с некоторыми второстепенными фигурами (включая Гун-гуна, с которым мы уже встречались, когда говорили о Нюй-гуа в разделе 2 главы III), однако понастоящему универсальной его версией является та, где главные роли поручены Юю и его отцу Гуню. Первый из них прославлен в истории не только как победитель наводнения, но и как основатель первой китайской наследственной династии, именуемой Ся (по традиции, это совершилось в 2205 г. до н. э.). Хотя Юй и его отец изображаются в ортодоксальных описаниях как человеческие существа, но графическая форма иероглифов, обозначающих их имена, выдает их нечеловеческое происхождение: иероглиф Гунь содержит элемент, означающий «рыба», а иероглиф Юй пишется с элементом, часто встречающимся в названиях пресмыкающихся, насекомых и тому подобных тварей.

Эвгемеризированная версия мифа о Гуне и Юе, а именно та, которая изложена в первых главах «Шу цзина», может быть кратко суммирована следующим образом.

«Повсюду воды ужасного наводнения предавались разрушению. Распространяясь вдаль, они охватывали горы и поднимались вскруг холмов. Громадными потоками они поднимались до небес. Люди внизу стонали». В ответ на обращение Гуня и Юя существо, которое в «Шу цзине» называется просто Ди (Повелитель), довольно неохотно (потому что имеет сомнения относительно его способностей) приказывает Гуню заняться потоком. (Комментаторы приравнивают этого «Повелителя» к мудрому правителю Яо; по всей вероятности, однако, это не кто иной, как верховное божество Шан-ди, «Высочайший Повелитель».)

В течение девяти лет Гунь безуспешно пытался запрудить воду. По истечении этого времени или Яо, или его преемник Шунь (в текстах по-разному) казнил Гуня на Горе Перьев (Юйшань) и велел его сыну Юю продолжать выполнение задания. Последний, вместо того чтобы запрудять воды по способу отца, применил новую технику: прорыл каналы, чтобы отвести воду в море. Таким образом он в конце концов покорил поток и сделал землю пригодной для жизни. В награду Шунь передал ему трон, и Юй стал основателем династии Ся.

В противовес этому историческому рассказу мы можем, соединяя разрозненные отрывки, найденные в ханьской и чжоуской литературе, составить другую версию, гораздо более «мифологичную».

Когда Гуню было приказано справиться с наводнением, он стащил у Повелителя «вздувающуюся почву» (*си жан*) — волшебную землю, имевшую свойство увеличиваться в размерах. Он пытался построить из нее плотину, которая, вздуваясь, могла бы удерживать воду. Когда его усилия не увенчались успехом, Повелитель, разгневавшись на него за воровство, казнил его на Горе Перьев, лишенном солнца месте на Крайнем Севере. Там его тело пролежало, не разлагаясь, три года, пока некто (имя его не названо) не вскрыл его мечом, после чего из живота отца появился Юй (в другой версии Юй рождается из камня, что предположительно должно указывать, что тело Гуня превратилось в камень). Гунь вслед за рождением Юя превратился в животное — в разных источниках называются: желтый медведь, черная рыба, трехногая черепаха, желтый дракон — и нырнул в Омут Перьев (Юйюань). Однако в загадочной строке поэмы «Тянь вэнь» содержится намек на то, что он впоследствии ухитрился достигнуть запада, где шаманка возвратила его к жизни.

Нам говорят далее, что Юй «сошел с высоты», чтобы продолжить дело отца. Ему помогает крылатый дракон, который, двигаясь впереди, тащит по земле свой хвост и так намечает места, где должно прорыть каналы. В течение восьми или десяти лет Юй работает столь напряженно, что не имеет возможности навестить свою семью, хотя и проходит несколько раз мимо дверей своего дома. Он стер ногти на пальцах рук и волосы на голених, приобретя особую хромающую походку, которая в позднейшие времена стала известна как «походка Юя». Тем не менее он в конце концов добился успеха, отведя в море воды великих рек, изгнав из болотистых низин змей и

драконов и сделав эти земли пригодными для обработки. И в самом деле, его успехи были столь велики, что исторический труд «Цзо чжуань» под 541 г. до н. э. сообщает, что некое знатное лицо воскликнуло: «Если бы не было Юя, мы бы, вер-но, стали рыбами!»

Есть еще много других рассказов о Юе, например, что он для возведения великих гор Китая использовал все ту же самую «вздувающуюся почву», которая принесла несчастье его отцу. Или еще мы можем прочесть, что он приказал своим чиновникам (по-видимому, когда уже стал правителем) измерить в шагах мир с запада на восток и с севера на юг. Таким способом они определили, что Земля представляет собой правильный квадрат, насчитывающий 233 500 ли (приблизительно 77 833 миль) и еще 75 шагов в каждом из измерений. Сам Юй совершал непрерывные путешествия. Его маршрут включает и такие мифологические места, как дерево Фусан (где, как мы уже видели, восходит солнце), а также земли народа Чернозубых, народа Крылатых, народа Голых и многие другие; в земле Голых он даже сам раздевается догола, чтобы не нарушать местных обычаев. Сверх этого Юй был еще мощным воителем, который покорил отъявленных разбойников и добился покорности десяти тысяч стран. По одному случаю он собрал на горе великий совет, который, если использовать эвгемеризированную версию, состоял из зависимой знати, но по некоторым другим версиям это было собрание духов.

Один любопытный эпизод связан с женой Юя, дочерью Ту, которую он встретил во время проведения осушительных работ. Позднее, когда он прокапывал проход сквозь некоторые горы, он по необъясненным причинам был превращен в медведя. Его жена, увидев его, обратилась в бегство и сама превратилась в камень. В это время она была беременна, и Юй гнался за ней, восклицая: «Отдай мне моего сына!» Камень с северной стороны дал трещину, из которой вышел Ци, сын Юя. Следует добавить, что его имя (Ци наследовал Юю как второй правитель династии Ся) означает «открывать».

Большинство из приведенных выше эпизодов находит подтверждение в чжоуских текстах. Но некоторые из них — такие, как кража Гунем «вздувающейся почвы», использование ее Юем для возведения великих гор и измерение мира двумя его чиновниками, — известны только по ханским сочинениям (в первую очередь по «Хуайнань-цзы» и «Шань-хай цзиню»). Более того, рассказ о рождении Ци появляется впервые только в

одном комментарии VII столетия н. э., причем этот комментарий явно ошибочно заявляет, что эпизод взят из «Хуайнань-цзы». На первый взгляд кажется, что рассказ этот есть не более как неуклюжее повторение двух уже известных нам сюжетов: Ци (как и его отец Юй) рождается из камня, а Юй (как и его отец Гунь) превращается в медведя. Но все же было бы неразумным отбросить его как позднее свободное литературное творчество, так как, согласно «Хань шу» («История династии Хань»), уже в 111 г. до н. э. император этой династии У издал указ, который гласил: «Мы видели камень-мать, родивший Ци, повелителя Ся». Это может значить только одно: в то время поверье, что Ци был рожден камнем, уже находилось в обращении.

Возникает проблема и в связи с превращением Гуня в животное: в чжоуской версии (см. «Цзо чжуань» под 535 г. до н. э.) этот зверь как будто бы медведь, в то время как в других, много более поздних версиях он описывается то как рыба, то как черепаха, то как дракон. То, что деятельность Гуня связана с водой, делает любую из более поздних интерпретаций много правдоподобнее первой. Тем не менее и ранняя версия, связанная с медведем, не может быть просто отброшена, так как ее контекст — это рассказ, в котором некий знатный человек видит во сне, что его посетил медведь, а затем ему объясняют, что медведь не кто иной, как дух Гуня.

Тот факт, что медведь ассоциируется как с Гунем, так и с Юем (если рассказ о превращении последнего в медведя можно считать чем-то большим, чем литературное творчество), приводился в качестве доказательства существования в Китае древнего культа медведя (по-видимому, тотемистического). Конечно, все это плохо согласуется с преимущественно водными ассоциациями как Гуня, так и Юя. Противоречие это, как и другие сюжетные несоответствия, свидетельствует, что миф о Гуне — Юе (за исключением центральной темы наводнения) ни в коем случае не однороден по своему составу, но, скорее всего, является сплавом нескольких культурных компонентов, которые первоначально отличались друг от друга географически, а возможно, и этнически. Но как эти различные культурные компоненты могут быть истолкованы и локализованы, это отнюдь не простой вопрос. Приведем только два из многих предположений. Как Масперо («Мифологические предания», с. 70—73), так и Эберхард («Местные культуры», т. I, с. 368; т. II, с. 380—381 и др.) полагают, что миф о Гуне — Юе имел перво-

начально два главных центра своего распространения. Но Масперо располагает их в Северном Китае (по верхнему и нижнему течению Желтой реки), в то время как по Эберхарду они помещались много дальше на юг (грубо говоря, по оси запад — восток, начиная от восточной Сычуани и до морского побережья Китая).

В заключение позволим себе повторить (в несколько более распространенной форме) два вывода, предложенных в свое время Масперо: 1) Мотив наводнения никоим образом не является только китайским, так как он распространен широко и среди других народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Поэтому он не мог быть отражением воспоминаний об определенном местном конкретном наводнении — на Желтой реке или на какой-нибудь другой. 2) Между рассказом о китайском наводнении и сказанием о потопе в Библии или у других ближневосточных народов есть следующее значительное различие. В китайской версии наводнение является не наказанием, наложенным на людей богами за их грехи, а всего только обобщением условий, существовавших в мире до того, как образовалось организованное человеческое общество. Вот почему легенда подчеркивает не наводнение, как таковое. Это, скорее, рассказ об осушении земель с целью сделать их пригодными для человеческого существования. И по этой же причине китайский миф повествует, в сущности, о происхождении цивилизации, в нем божественное существо Юй нисходит с высоты, создает мир, пригодный для жизни рода человеческого, и основывает первое цивилизованное государство, сохранение которого он обеспечивает женитьбой на смертной женщине.

IV. ВЫВОДЫ

1. Фрагментарный и эпизодический характер древнекитайских мифов свидетельствует о том, что это не однородные по своему составу произведения, а, скорее, сплавы материалов, неоднородных географически и, возможно, этнически, сплавы, еще не окончательно оформившиеся ко времени их первых записей.

2. Ярко выраженное историческое мышление китайцев, проявившееся уже в очень ранние времена и сочетающееся с тенденцией отказываться от сверхъестественных объяснений вселенной, привело их к «очеловечиванию», или к «эвгемери-

зации», большей части того материала, который первоначально представлял собою миф,— вплоть до такого состояния, когда он мог восприниматься как достоверная история. Нет сомнения, что такое направление было поддержано стремлением знатных домов феодального Китая отыскать убедительную генеалогию для своего рода среди неясных фигур древнего предания. В сравнении с развитием письменной литературы этот процесс начался так рано, что по большей части мифы в этой литературе не смогли быть записаны в своей первобытной мифологической форме. Можно думать, что такая ситуация почти уникальна среди главных цивилизаций древности.

3. Китайские ученые за несколько последних десятилетий — особенно историк Гу Цзе-ган — затратили много энергии на решение вопроса о хронологической стратификации ранних китайских мифов. Этим способом они вскрыли широко распространенное явление: «исторический возраст» мифа (исторический период, к которому его можно отнести по содержанию) находится в обратном соответствии с его «литературным возрастом» (временем, когда он впервые зафиксирован в литературе). Иными словами, чем раньше время, которое называется в мифе, тем позже он реально появляется в литературе.

Очень возможно, что это явление отражает постепенное географическое распространение китайской цивилизации, которая на своем пути впитывала культурные традиции — включая мифы — народов, первоначально обитавших вне китайской культурной орбиты. После успешного усвоения этих мифов исторически мыслявшие китайцы старались согласовать их с существующей хронологической последовательностью, в которой каждое новое приобретение должно было быть датировано более ранним временем, чем приобретение, ему предшествовавшее, так как ближние хронологические уровни бывали уже заняты. Существование этого явления подтверждается в целом и теми пятью мифами, которые мы изучали (за исключением четвертого мифа о десяти солнцах), в чем можно убедиться, рассмотрев помещенную ниже таблицу (даты в средней колонке — всего только следование традиции).

Среди этих пяти сюжетов, взятых как пример, старейшим по литературному возрасту и много более других укрепившимся в китайском сознании является миф о наводнении, связанный с именем Юя. Миф же о Пань-гу, наоборот, является и самым молодым и, очевидно, наиболее чужеродным (хотя — в чем мы, впрочем, далеко не уверены — он может быть пред-

положительно связан с упоминанием — возможно, чжоуского времени — изначальной вселенной, подобной яйцу или мешку).

Миф	Исторический возраст	Литературный возраст
Пань-гу Нюй-гуа	Начало творения Фу-си (2852—2738 гг. до н. э.)	III в. до н. э. Только два доханьских упоминания (одно в IV в. до н. э.)
Разделение Неба и Земли	Чжуань-сьюй (2543—2436 гг. до н. э.)	Первая половина Чжоу
Десять солнц	Яо (2357—2256 гг. до н. э.)	Вторая половина Чжоу
Наводнение	Юй (2205—2198 гг. до н. э.)	Первые годы Чжоу

4. Особенно следует подчеркнуть — если не считать мифа о Пань-гу, — что Китай является, возможно, единственной из ведущих цивилизаций древности, не имеющей настоящей истории творения мира. Сходную ситуацию мы находим в китайской философии, где с самого начала уделяется особое внимание человеческим взаимоотношениям и соответствию человека окружающему физическому миру, но к космическому происхождению мира интереса проявляется сравнительно мало.

5. Жестокость и драматические столкновения, грубый юмор и сногшибательные ужасы, откровенности, сексуального ли порядка или связанные с другими физиологическими отправлениями, — все эти черты часто встречаются в других мифологиях, но смягчены или отсутствуют в мифах, изученных нами. Нет сомнений: в этом виновата отобранность китайских мифов, ибо ясно, что в действительности их содержание было скорее космогоническим, чем задушевно-человеческим. И все же можно думать, что в таком состоянии мифологии отразилось явление более всеобъемлющего характера — тот наставительный тон и внимание к нравственным чувствам, которые свойственны по большей части ранней китайской литературе. Тем не менее нужно отметить, что, когда дело доходит до реальной истории человечества, писатели древнего Китая умеют, если это необходимо, бесстрашно регистрировать самые ужасные жизненные происшествя.

6. То, что сюжеты древних китайских мифов ни в коем

случае нельзя считать исключительно китайскими, доказыва-ется внешними параллелями, отмеченными у нас для четырех из пяти примеров (исключение составляет миф о Нью-гуа).

7. В сущности, из доханьского Китая до нас дошли в первоначальной форме тексты только одного рода: это краткие сухие надписи на чжоуских бронзах и еще более краткие и сухие надписи на гадательных костях династии Шан. Из более пространной литературы, которая писалась на бамбуковых дощечках, до нас из-за северокайтайского климата совсем ничего не дошло. Этот факт в сочетании с редкостью антропоморфных изображений в доханьском искусстве делает маловероятным — хотя пророчества, несомненно, рискованны, — что в будущем археология сможет сделать сколько-нибудь значительные добавления ко всему, уже известному нам из традиционных литературных источников о мифах древнего Китая.

ПРИМЕЧАНИЯ

(составлены переводчиком)

1. На русский язык роман переведен А. П. Рогачевым (т. 1 и 2) и В. С. Колоколовым (т. 3—4): У Чэнь-энь. Путешествие на Запад. М., 1959.

2. Эти руководства см. в нашей «Избранной библиографии» под именами Фергюссона, Масперо и Вернера. В библиографию включены все современные исследования, как упоминаемые в этой статье, так и не упоминаемые. Однако исходные китайские источники в наш список не внесены, ибо специалисту их перечисление не нужно, а неспециалисту принесет мало пользы. — *Прим. автора.*

3. Здесь автор следует китайским историкам, относящим наступление феодализма в Китае к началу династии Чжоу. Советские историки считают, что феодализм в Китае начался не ранее конца II в. н. э.

4. Эвгемер Мессенский (конец IV — начало III в. до н. э.) — древнегреческий философ-атеист, полагавший, что мифология и религия возникли как результат усилий выдающихся людей глубокой древности, которые заставляли себя обожествлять и так создали свой культ.

5. «Шу цзин» — древнекитайская классическая книга, в самых ранних частях которой (составленных не позднее VIII в. до н. э.) собраны древнейшие записи о деяниях легендарных правителей.

6. «Да Дай ли-цзи» — древнекитайская «Книга установлений» (Ли-цзи) в редакции Дай Дэ (Да Дай — «Великий Дай», в отличие от Сяо Дая — «Малого Дая», т. е. Дай Шэна, которому принадлежит краткая редакция той же книги).

7. «Ши цзы» — произведение философа Ши цзы (Ши Цзяо, 390—330 гг. до н. э.), названное согласно древнекитайскому обычаю именем его автора.

8. «Хань Фэй цзы» — сочинение философа Хань Фэя (280—233 гг. до н. э.), названное его именем.

9. «Люй-ши чунь-цзю» — «Весны и осени Люя», древнекитайское философское сочинение, созданное, согласно традиции, в школе философа Люй Бу-вэя (290—235 гг. до н. э.).

10. «Чжуан цзы» — древнекитайское сочинение, принадлежащее философу Чжуан цзы (Чжуан Чжоу, 365—290 гг. до н. э.) и названное по его имени.

11. Имеющийся русский перевод А. Адалис (см.: Цюй Юань. Стихи. М., 1956, с. 76—89) недостаточно точно передает структуру поэмы. Поэтому мы приводим цитированные строки в своем дословном, хотя и слегка ритмизованном, переводе.

12. Подробнее см. здесь на с. 287—288.

13. Подробнее см. здесь на с. 123.

14. «Цзо чжуань» («Предание Цзо») — древнекитайское историческое сочинение, приписываемое Цзо Цю-мину (VI—V вв. до н. э.) и традиционно (хотя вряд ли вполне обоснованно) считающееся «Комментарием» на «Чунь-цзю» («Весны и осени») Конфуция.

15. Бодде принимает чтение имени богини как Нюй-гуа, в советском китаеведении более принят вариант Нюй-ва. По-китайски возможны оба чтения.

16. «Хуайнань-цзы» («Философ из Хуайнаня») — сочинение хуайнаньского вана (князя) Лю Аня (179 (?)—122 гг. до н. э.), одного из крупнейших представителей даосизма.

17. «Ле цзы» — сочинение, названное по имени Ле цзы (Ле Юй-Коу, 450—375 гг. до н. э.), которому традиция (оспариваемая современной наукой) приписывает составление трактата.

18. Имя Шан-ди имеет и другое толкование: «первопредок», «высочайший предок».

19. «Речи царства Чу».

20. Русский перевод А. Гитовича не вполне точен (см.: Цюй Юань. Стихи. М., 1956, с. 65—67). Поэтому мы даем строки стихотворения в дословном, слегка ритмизованном переводе.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Сюда включены только современные исследования, но не входят произведения, являющиеся их источниками.

Eberhard Wolfram. Lokalkulturen im alten China, t. I. Leiden, 1942; t. II. Peiping, 1942.

Eberhard Wolfram. Review of Karlgren «Legends and Cults in Ancient China». — «Artibus Asiae», vol. IX, 1946, с. 355—364.

Eberhard Wolfram. Typen chinesischer Volksmärchen (FF Communications, № 120). Helsinki, 1937.

Все сочинения Эберхарда обнаруживают привлекательную оригинальность, великолепное построение и энциклопедические знания. Тем не менее они иногда подвергались критике за проявляющуюся время от времени тенденцию к слишком поспешным заключениям и беззаботность в отношении деталей.

- Eliade Mircea. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.
- Eliade Mircea. The Myth of Eternal Return, transl. by Willard R. Trask. New York, 1954 (Bollingen Series, XLVI).
- Значительные мысли этих двух привлекающих к себе внимание работ (обсуждаемых в гл. III, разд. 3 нашего очерка) удачно суммированы в статье: M. Eliade. The Yearning for Paradise in Primitive Tradition.—«Daedalus». Spring 1959, с. 255—267.
- Erkes Eduard. Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen.—«T'oung Pao», N. S., XXIV, 1926, с. 32—54.
- Полезное сравнительное исследование китайского мифа о десяти солнцах и его параллелей у народов, живущих вокруг Тихого океана.
- Ferguson John C. Chinese Mythology.—«The Mythology of All Races», vol VIII. Boston, 1928, с. 1—203.
- Это краткое изложение, как и аналогичные работы Масперо (в его «Modern China») и Вернера, к древней китайской мифологии имеет мало отношения.
- Granet Marcel. Danses et légendes de la Chine ancienne, vol. 1—2. Paris, 1926.
- Примечательная работа первооткрывателя, результаты которой, однако, сейчас часто ставятся под сомнение. Пользоваться ею можно только с большой осторожностью.
- Hentze Carl. Mythes et symboles lunaires (Chine ancienne). Antwerpen, 1932.
- Включена в список главным образом как пример чрезвычайно сомнительного теоретизирования. Лучше избегать пользования этой работой.
- Karlgren Bernhard. Legends and Cults in Ancient China.—«Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 1946, № 18, с. 199—365.
- О разногласиях между Карлгреном и Эберхардом см. в гл. II, разд. 3 нашего очерка. Безотносительно к ценности теорий Карлгрена (представленных в бескомпромиссных, окончательных суждениях) эта работа неопценима по своему невероятно полному охвату материала и огромному количеству данных.
- Maspero Henri. Légendes mythologiques dans le Chou king.—«Journal Asiatique», 1924, vol. CCIV, с. 1—100.
- Как и все, что написал Масперо, это прекрасный сборник исследований, несмотря на то что в отдельных пунктах работа не защищена от придирок.
- Maspero Henri. Mythology of Modern China.—«Asiatic Mythology». London, 1932, с. 252—384.
- Об этой работе см. комментарий на сочинения Фергюссона.
- Thompson Stith. Myths and Folktales.—«Myth: A Symposium» (Bibliographical and Special Series of the American Folklore Society», vol. 5, 1955), с. 104—110.
- Werner Edward T. C. Dictionary of Chinese Mythology. Shanghai, 1932.

Werner Edward T. C. Myths and Legends of China. London, 1922.

См. комментарий на сочинения Фергюссона.

На китайском языке

Гу Цзе-ган. Многочисленные статьи в «Гу ши бянь» (см. ниже) и в некоторых других изданиях.

Гу — один из крупнейших историков современного Китая. О его теории стратификации китайских мифов см. у нас в «Выводах». Хотя его сочинения и сочинения других китайских авторов, включенных в данный список, не цитируются подробно в настоящем очерке, при его написании они были совершенно незаменимы.

Гу Цзе-ган, Ян Сян-гуй. Сань-хуан као (История «Трех императоров» древнего Китая). — «Yenching Journal of Chinese Studies». Monograph Series, № 8. Peiping, 1936.

Замечательное произведение новой китайской науки.

«Гу ши бянь» («Симпозиум по древней китайской истории»), т. 1—5. Бэйпин, 1926—1935; т. 6—7. Шанхай, 1938—1941.

Обширное собрание исследований известнейших китайских ученых.

Ян Куань. Чжунго шангу ши даолунь («Введение в изучение древнейшего периода истории Китая»). — «Гу ши бянь», т. 7, ч. 1. Шанхай, 1938, с. 65—421.

Попытка доказать, что приблизительно сорок персонажей древней китайской «истории» на самом деле боги или звероподобные божества. Хотя работа и не во всем убедительна, в ней в изобилии представлен весьма ценный материал.

Юань Кэ. Чжунго гудай шэньхуа («Мифы древнего Китая»). Шанхай, 1950; изд. 6, 1955.

Популярный пересказ мифов, не всегда основательный теоретически, но вполне достойный внимания вследствие тщательного цитирования оригинальных текстов.

[Последняя работа имеется в русском переводе: Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965. Книга дополнена статьей Б. Л. Рифтина, излагающей историю изучения китайской мифологии, и подробной библиографией, значительно дополняющей библиографию на китайском языке, приведенную в очерке Д. Бодде; кроме того, в библиографию включены русские и японские работы по китайской мифологии, у Бодде полностью отсутствующие. Отсылаем интересующихся к этой библиографии, также составленной Б. Л. Рифтиным. — *Прим. пер.*]

ЯПОНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Предполагаемое начало заселения Японских островов отстоит от нас приблизительно на пять тысяч лет¹. Большая часть населения пришла сюда, по всей вероятности, из материковой Азии². Есть возможность различить две этнические струи, составляющие японский народ: северная обнаруживает неоспоримые связи с народами, в филологических науках именуемыми урало-алтайскими (племена монголов, гуннов, тунгусов), в то время как южные элементы, вне всякого сомнения, родственны с культурами Южных морей. Однако где и когда произошло смешение тех элементов, которые при своем соединении составили японскую, так сказать, «расу», остается неясным. Разобрать этот вопрос более или менее глубоко на этих немногочисленных страницах не представляется возможным. Мы укажем только на некоторые черты поразительного сходства между мифами японскими и «иностранными», т. е. относящимися к этим двум главным потокам, слившимся в Японии. В самом деле, это сходство настолько велико, что может заставить исследователей мифологии воздержаться от слов «туземные мифы», применяемых некоторыми учеными к наиболее ранним записям японских легенд. И действительно, трудно удержаться от вывода о неоднородности происхождения как самих японцев, так и их мифов.

Япония, похожая на огромный лук, выгнутый в сторону Тихого океана, расположена неподалеку от восточных берегов Азиатского материка. Климат ее изменчив и переходит от умеренного северного типа в северной оконечности до субтропического на юге. Острова с обширными горными областями обильно наделены разнообразными природными красотами, к которым японцы всегда были весьма восприимчивы. Самые ранние

поэтические творения, навеянные красотой природы и выражающие гармоническое слияние человеческого бытия с его естественным окружением, свидетельствуют об этом. Более того, самые чувства, вызванные природой, выражаются с помощью переживаний человека. И все-таки степень персонификации в японской мифологии никогда не достигает того уровня, как, скажем, в исключительно антропоморфических мифах древней Греции. В японских мифах персонификация никогда не затемняет их истоков в реальном материальном мире, которые японцы по большей части хорошо сознают.

Представляет интерес также тот факт, что в стране, где природные бедствия, такие, как тайфуны, землетрясения и наводнения, случаются достаточно часто, взгляд самих японцев на природу всегда оставался кротким, сосредоточенным на ее спокойном состоянии и прелести гораздо более, чем на ее угрозах и бесчинствах. Нигде в японской мифологии не удается найти идею великой катастрофы, вечно угрожающих божеств природы. Фольклор дает примеры докучных, надоедливых и озорных духов, но не упоминает о всемогущем и грозном боже-стве. Фактически японцы вообще воздерживались от персонификации катастроф и бедствий. Как правило, конфликты, происходящие в их мифологических повествованиях, лишены напряженности и, в отличие от греков с их любовью к высокой трагедии, развязка столкновений в японских мифах чаще всего обеспечивается духом компромисса. Такая позиция не вступает в противоречие со стремлением японцев к гармоническому существованию в той среде, в которой они живут.

Это всеохватывающее согласие с природой, как основа японского мировоззрения, привело к их одухотворяющему взгляду на вселенную. И к явлениям природы, и к человеческим существам японцы относились как к исполненным жизненной силы; все у них было наделено собственной жизнью особого рода. Эта жизненность вещей, отличающихся от обыденности цветом, формой или чем-либо в этом же роде, воспринималась как «наивысшее». Соответственно она определялась словом *ками*, основное значение которого «высшее», «верхняя часть», «наивысшее». Все, обладавшее необычной силой, или красотой, или формой, было предметом поклонения — или, более точно, именовалось *ками*, и список *ками* бесконечен: внушающая благоговение гора, скала причудливой формы, стремительный горный поток, столетнее дерево...

Вышеизложенные положения следует хорошо запомнить,

ибо они дадут возможность лучше представить устремление японской мифологии к ее основам в природе, из которых она возникла и от которых никогда до конца не отделялась. Эти положения ведут нас прямо к дальнейшему изложению, где будет сделана попытка, во-первых, представить истоки японской мифологии на основе тех наиболее ранних записей, в которых по большей части излагаются японские мифы; во-вторых, наметить в основных чертах так называемое «основное направление мифологии», содержащееся в цикле Ямато. Третья часть этого обзора будет посвящена боковым ответвлениям, представленным группой местных мифов Идзумо, скорее параллельных мифам цикла Ямато, чем вторичных по отношению к ним. И наконец, заключительная глава завершает наш разговор в свете всего изложенного.

ИСТОЧНИКИ

Японские мифы составляют несколько хаотичную структуру, по своей природе скорее отрывочную, чем эпическую. Более всего они похожи на смесь различных суеверий, а не на связную систему легенд. Эти мифы столь беспорядочны, что, даже если отвлечься от сложностей, которые возникают каждый раз при отнесении их к той или иной группе, все равно в них трудно отличить поздние добавления от более ранних преданий. Тем не менее исследователь японской мифологии находится в несколько лучшем положении, чем некоторые из его собратьев, изучающих мифы в континентальных странах, так как масса японских легенд сконцентрирована в двух важнейших сводах VIII в.: «Кодзики», или «Записях о древних делах», и «Нихонги», или «Японских хрониках». Эти два сочинения в некоторых значительных своих частях сообщают нам легенды периода, предшествующего VIII в.

Как «Кодзики», появившиеся в 712 г., так и «Нихонги», законченные в 720 г., были продуктом среды, интересовавшейся главным образом китайской культурой, которая была ведущей в Японии VIII в. Обе книги написаны по-китайски, хотя иногда, особенно в случае с «Кодзики», китайские иероглифы употребляются для фонетических записей, передающих японские звуки. Оба произведения стремятся доказать положения культурно-политического свойства, а именно, что народ, называющий себя Ямато (т. е. те, кто населял район современ-

ных Осака и Киото), может претендовать на превосходство над другими политическими и культурными центрами. Таким образом, целью обоих сочинений было создание своего рода официальной истории по образцу китайских династийных историй, и составители взирали на написание собственной истории глазами предубежденными и рассудочными. Они старались приложить к собственным предшествующим векам откровенно китаизированные положения, характерные для VIII в. Во многих случаях они прибегают к утонченным рассуждениям, которые едва ли могли появиться, пока не утвердилось в целом влияние буддизма и китайской культуры. Несмотря на политические мотивы и культурные предрассудки, свойственные обоим этим книгам, они могут при определенной осторожности исследователя представить богатый материал по ранней Японии и должны рассматриваться как главные источники по японской мифологии.

«Кодзики»³ («Записи о древних делах»), или, как иногда читается это заглавие, «Фуру кото буми», хотя и были написаны по императорскому указу в конце VII в., стали доступны только в 712 г. Это древнейшая из сохранившихся японских книг. Составление ее началось при императоре Тэмму (673—686), который решил в 681 г. собрать записи прежних веков, пока они еще не были утеряны безвозвратно. Некий Хиэда-но Арэ, славившийся своей невероятной памятью и, несомненно, являвшийся членом *катарибэ*, или цеха рассказчиков, был приглашен для изустного изложения легенд писцу О-но Ясумаро (ум. в 723 г.), который их записал. Так как целью составителей было прославление власти и утверждение правящей династии, сказки и мифы, как они записаны в «Кодзики», были подвергнуты определенным изменениям и обработке в целях способствования завершению национального объединения. Более того, предисловие отражает привычные китайские идеи, воодушевлявшие авторов, согласно которым история считается основой и меркой для всех мероприятий современности. «Кодзики», таким образом, является произведением, совершившим, так сказать, отбор мифов, которые признавались достойными передачи. Это значит, что среди всех древних материалов необходимо было отобрать предписания, пригодные для современности.

«Нихонги»⁴, или «Японские хроники», появились всего через восемь лет после «Кодзики», в 720 г. Если «Кодзики» имели своей целью заполнить период от древнейших времен до

628 г. н. э., то и «Нихонги» включают в себя тот же промежуток времени, но доводят историю до несколько более позднего времени, а именно до 700 г. Многочисленные доказательства китайского влияния встречаются в «Нихонги» еще чаще, чем в «Кодзики», — начиная от вступления к мифу о творении, которое объясняется противоборством сил *инь* и *ян*, и до отрывков, целиком извлеченных из китайских династийных историй⁵. Охватывая в целом тот же материал, что «Кодзики», «Нихонги» имеет две особенности, отсутствующие в первой книге: систему хронологии и перечни иных вариантов и версий записанных в ней легенд. Система датировки в «Нихонги» непоследовательна и отражает стремление авторов снабдить течение японской истории хронологией в китайском стиле. Чтобы согласовать хронологию с реальностью, для наиболее ранних правителей ее необходимо радикально преобразовывать, а некоторую степень правдоподобия она приобретает не ранее чем в начале VI в. Отличительной чертой «Нихонги» являются перечисления после каждого мифологического эпизода различного рода вариантов к нему, которые авторы старательно сообщают. Эти добавочные записи отличаются от основных лишь в незначительных подробностях, но зато они существенно дополняют исходные данные, как они представлены в «Кодзики».

В добавление к упомянутым выше главным трудам имеется множество произведений того же времени, которые являются хотя и не столь насыщенными, но все же ценными источниками по японской мифологии. Основные среди них — «Когосюи», или «Собрание древних рассказов», норито, или ритуальные моления, фудоки, или описания провинций, и «Манъёсю», великое собрание поэзии VIII в.⁶.

«Когосюи» составил в 807 г. Имбэ-но Хиронари. Он писал свое произведение в пику враждебному роду Накатоми, который в ущерб роду Имбэ захватил большую власть в вопросах ритуала. По большей части книга содержит тот же материал, что и «Кодзики», но тем не менее не составляет систематического свода мифов, а, скорее, представляет собой собрание преданий, опущенных иногда в более ранних книгах, но сохранившихся в роде Имбэ.

Официальные богослужения норито, относящиеся, может быть, еще к VII в., включены в более позднее сочинение — «Энги-сики», или «Обряды периода Энги» (901—923), завершенное в 927 г. Некоторые ученые утверждают, что в этих молитвах встречаются формулы глубокой древности и можно

думать, что они старше записей, зафиксировавших их, по крайней мере на несколько столетий. В настоящее время трудно определить, каким изменениям подверглись норито в руках составителей «Энги-сики», но представляется вполне вероятным, что некоторые древние элементы в этих молитвах сохранились.

Среди источников «второго порядка» самыми важными являются, пожалуй, фудоки, или географические описания. Согласно указу от 713 г., записи, составленные по провинциям, должны были быть представлены для ознакомления центральному правительству в виде детальных описаний провинций. Этнография, флора, фауна, легенды, этимология названий местностей — короче говоря, почти исчерпывающий свод данных, основанных на местной традиции. Из многих фудоки, существовавших в то время, до нас дошли только описания провинций Харима, Хитати, Хидзэн, Бунго и Идзумо, причем только последнее сохранилось полностью. Окончено оно было в 733 г. Большое количество фрагментов утерянных ныне фудоки сохранилось в виде цитат в позднейших сочинениях. В целом этот вид литературы является богатым источником по мифологии и фольклору различных провинций.

Наконец, масса мифологических элементов содержится в великом собрании поэзии VIII в., известном под названием «Манъёсю». Эта книга, собранная воедино вскоре после 760 г., состоит из маленьких стихотворений, наиболее ранние из которых восходят к IV в., а подавляющее их большинство написано начиная со второй половины VII в. и кончая первой половиной VIII в.

Таковы основные источники по японской мифологии. Следует заметить, что составление всех этих произведений (особенно «Кодзики» и «Нихонги»), или, скорее, их письменная передача, имело место через определенное время после того, как эти мифы появились в устной передаче. Иногда записанные мифы явно тенденциозны по политическим, религиозным или семейным причинам. Во всяком случае, в этих текстах ясно видно китайское влияние как на форму записей, так и на идеи, и было бы ошибкой предполагать, что какая-нибудь из этих книг представляет «чисто японскую» точку зрения. Но все-таки, несмотря на это, под китайской цветистостью всегда проступает основательная японская сердцевина, на которой и будет главным образом базироваться наше последующее изложение японской мифологии.

В начале был хаос, похожий на океан масла или на яйцо, которое имело едва-едва разграниченные части, но уже содержало в себе зародыш⁷. Из этой смеси выпрыгнула «вещь», напоминающая побег тростника, но мыслимая как божество и наделенная именем⁸. Хотя одновременно вызываются к жизни и иные божества, варьирующиеся в различных записях, но значение их всех ничтожно и они тут же исчезают. Всего насчитывается семь поколений или пар этих второстепенных божков. Можно думать, что они являются персонификацией порождающих стихий, таких, как ил, испарения, семена, и появляются они в виде сочетающихся братьев и сестер. И только восьмой, и последней, паре этой группы придается существенное, хотя и преходящее значение для последующего изложения. В порядке появления это Идзанаги, Призывающий Муж, и его сестра Идзанами, Призывающая Женщина.

По приказанию так называемых «небесных божеств», которые были произведены на свет раньше, Идзанаги и Идзанами, став рядом на Плавающем Небесном Мосту (Ама-но уки-хаси), втыкают небесное копье, украшенное драгоценностями, в море хаоса, растилающееся под ними. Так они размещивают эту жидкость до тех пор, пока она не свертывается и не загустевает. После этого они выдергивают копье, и капли морской воды, упавшие обратно в океан, образуют остров Оногоро, т. е. Самозагустевший⁹.

Идзанаги и Идзанами нисходят на только что возникший остров и делают его «Срединным Столбом» всей земли¹⁰. Вслед за этим Идзанаги обращается к сестре с вопросом: «Как устроено твое тело?» На это Идзанами отвечает: «Мое тело растет во всех частях, кроме одной», а Идзанаги продолжает: «Мое тело растет во всех частях, а особенно сильно в одной. Было бы неплохо присоединить то, что у меня в избытке, к тому, что у тебя в недостатке. Так мы произведем на свет многое»¹¹. И его младшая сестра отвечает: «Да, это было бы хорошо!» И вот божества по инициативе Высочайшего Мужа решают покружиться вокруг острова-столба: Идзанаги отправляется в левую сторону, а Идзанами — в правую. Когда они встречаются, сестрица вскрикивает, пораженная: «О, какой красивый мужчина!» А Идзанаги восклицает: «О, какая прелестная женщина!» Но потом Идзанаги делает ей выговор за несдержанность в выражении энтузиазма, сказав: «Я — мужчина и по праву

должен высказаться первым. Как же случилось, что ты, женщина, нарушила правила и заговорила раньше меня? Это неблагоприятный знак. Пошли вокруг столба еще раз!»¹².

Тут они повторяют весь обряд, мужское божество теперь произносит свои слова первым и тем исправляет ошибку в церемониале. Согласно другой версии легенды, оба божества полны желания к соединению, но оказываются совершенно неосведомленными в области искусства половых сношений. Они замечают трясозуку, неумоимо потряхивающую головой и хвостом в определенной манере, и, подражая птичке, получают возможность соединиться. От их союза происходит множество островов и множество божеств, одно из которых имеет вид уродливого ребенка, даже в возрасте трех лет не умеющего стоять вертикально. Соответственно его свойствам он трактуется как «дитя-кровопийца»¹³. Этого своего отпрыска из-за его пороков родители кладут в тростниковую лодку¹⁴ и пускают по течению.

Любопытно отметить, что в японском мифе рождение «дитяти-кровопийцы» не ассоциируется с представлением о наказании за брак брата и сестры. Хотя кровосмесительные союзы в других мифологиях встречаются довольно часто, невольная ошибка в церемониале обычно не может служить оправданием. Например, у племени ами на Формозе рассказывается о брате и сестре, которые, спасаясь в ступе от великого наводнения, соединяются и дают жизнь змее и лягушке. Первую они бросают в кусты, а вторую оставляют около дома. Тела их начинают разлагаться, распространяется зловоние, и по этому случаю богиня солнца приступает к расследованию. Устрашенные наказанием, которое полагается им за их достойные порицания действия, брат и сестра спасаются бегством. И хотя впоследствии они помилованы, ударение ставится на сознании того, что они совершили дурной поступок¹⁵.

Изданами продолжает производить на свет различные божества: моря, волн, гор и т. п., пока наконец не рождает бога огня. Тайные органы Высочайшей Женщины так опалены при рождении последнего из божеств, что она смертельно заболевает, и множество новых божеств появляются в мире из ее рвоты (божества гор), ее экскрементов (божества грязи) и ее мочи. Наконец она умирает. От ярости и отчаяния Идзанаги тоже чувствует недомогание. И так он со стенаниями ползает вокруг ее изголовья, а из его слез появляются на свет новые божества. Потом он хватает свой меч в десять ладоней дли-

ной и отрезает голову собственному сыну, богу огня, из крови которого порождаются новые и новые божества.

С этого момента начинается одно из самых удивительных приключений всей истории. Идзанаги, не в силах больше сдерживать желание увидеть свою жену-сестру, решает посетить ее в Стране Мрака. Она уже построила себе там замок. Идзанаги пытается увести ее обратно в верхний мир, где еще не окончены дела творения. Но она колеблется, говоря, что уже слишком поздно, так как она успела вкусить пищи Страны Мрака. Она велит брату не ждать ее и возвращается в свой дворец. Тут Идзанаги лишается терпения. Он отламывает крайний левый зубец от своего гребня, зажигает его и входит во дворец, чтобы выяснить, почему она так долго медлит. Он обнаруживает ее в состоянии ужасающего разложения, зловонную, сгнившую, всю покрытую червями. В ужасе от этого зрелища, он обращается в бегство. Но сестра, разгневанная тем, что была застигнута в столь позорном виде, выпускает ему вслед ведьм из Страны Мрака (сикомэ). На бегу Идзанаги срывает с себя головной убор и бросает его за спину. Убор тут же превращается в виноград, который ведьмы начинают пожирать. Но преследование возобновляется, и Идзанаги, выхватив из волос правый гребень, швыряет его назад. Сразу же гребень превращается в ростки бамбука, а ведьмы вырывают их и поедают¹⁶. Тогда Идзанами посылает вслед брату войско из пятнадцати сотен воинов. Однако Высочайший Муж удерживает их на расстоянии, размахивая мечом о десяти рукоятках. Наконец в Ровном Проходе между Страной Света и Страной Мрака он находит три персика, которые бросает в своих преследователей и тем принуждает их отступить. Без промедления он загораживает Ровный Проход большой скалой и, находясь по другую ее сторону, обменивается со своей сестрицей взаимными угрозами. Она обещает ежедневно убивать тысячу живых существ, обитающих в Стране Света, на это Идзанаги отвечает, что установит пятнадцать сотен родильных домов, т. е. обеспечит пятнадцать сотен рождений в день, определив таким образом соотношение между рождениями и смертями¹⁷. Вслед за этим он произносит формулу развода, разорвав с ее помощью отношения со своей сестрой¹⁸.

Легенда эта, в которой противопоставляются друг другу циклы света и мрака, жизни и смерти, представляет собою очевидную аналогию греческим Орфею и Эвридике или, если говорить точнее, мифу о Персефоне. Идзанами, подобно Персе-

фоне, отведывает пищи Страны Мрака, и, как следствие этого, для нее становится невозможным вернуться в Страну Света. Однако, в отличие от греков, японцы не развивают трагедийных возможностей, заложенных в этой ситуации, которая в японском мифе завершается своего рода компромиссом. Сходные примирительные развязки можно наблюдать и в других сюжетах японской мифологии, и это, несомненно, должно быть соотнесено с фундаментальными различиями японской и греческой точек зрения.

После соприкосновения со смертью и нечистотой преисподней Идзанаги принимается за очищение самого себя. Он проделывает это в речке, протекающей в Цукуси (т. е. на острове Кюсю). Едва он сбрасывает свое платье на землю, как из его одеяния и драгоценностей рождается с дюжину божеств¹⁹. Избегая как слишком сильного верхнего течения реки, так и слишком слабого нижнего, он купается в средней ее части, и из родимых пятен на его теле рождаются еще божества, число которых достигает четырнадцати. Наконец, из его левого глаза рождается богиня солнца Аматэрасу — «Небесное Сияние», из правого — бог луны, а из носа — Сусаново, или «пылкий муж»²⁰. Из этих трех божеств только Аматэрасу и Сусаново впоследствии занимают в легенде центральное место, а бог луны вскоре из записей исчезает.

Аматэрасу блесит и сверкает; Идзанаги отдает под ее власть Равнину Высокого Неба и преподносит ей драгоценное ожерелье. Сусаново несдержан и темен, и ему достается управление Равниной Моря²¹. Но Пылкий Муж не удовлетворен. Он безостановочно плачет и громко стонет, так что иссушаются горы и пересыхают моря. Все боги расстроены и сбиты с толку. Наконец Идзанаги спрашивает его о причинах столь шумного отчаяния, которому он отдает вроде бы больше сил, чем своим обязанностям правителя Равнины Моря. Сусаново отвечает, что его стенания вызваны желанием посетить матушку (Идзанами) в Стране Мрака и что в этом-то и заключается причина его расстройства. Взбешенный такой наглостью, Идзанаги в наказание изгоняет его из страны.

Тогда Сусаново решает попрощаться со своей сестрой, богиней солнца, и отправляется в ее царство на небесах. Но приближение его столь шумно, что приводит в ужас богиню солнца: уж не означает ли его прибытие покушения на ее владения? Поэтому она готовится к встрече: вешает на спину два колчана — один с тысячей стрел, другой — с пятью-

стами — и, схватив свой лук, занимает свою позицию столь решительно, что ноги ее по бедра уходят в землю и вид ее напоминает мощного воина. Очутившись лицом к лицу с такой грозной воительницей, Сусаново уверяет ее, что пришел только попрощаться и что у него нет «никаких дурных намерений». Чтобы убедить ее в искренности своих побуждений, он предлагает дать друг другу клятву и вместе произвести на свет детей, что они и исполняют. Она принимает от него меч о десяти рукоятях, разламывает его на три куса и, положив в рот, разжевывает их. Он делает то же самое с преподнесенными ею драгоценностями. Из получившихся после этого кусочков появляются на свет множество божеств²².

Несмотря на уверения, Пылкий Муж не может оставить свои дурные привычки. И действительно, его поведение в некоторых отношениях становится все хуже. Он уничтожает межи на рисовых полях, проложенные Амата́расу, засыпает ее оросительные каналы²³, оскверняет ее жилище экскрементами. Забавно, что она сначала извиняет его, оправдывая его действия состоянием опьянения. Но когда он обдирает пегого жеребенка и швыряет его в ткацкую комнату, где Амата́расу работает со своими помощницами, и при этом снующий челнок наносит серьезные раны их тайным органам, богиня глубоко раздосадована. Чтобы подчеркнуть свое неудовольствие, она удаляется в горную пещеру и загораживает вход в нее.

После ухода богини солнца свет покинул этот мир и исчезло чередование дня и ночи. Мириады божеств сильно встревожены таким поворотом событий и собираются на дне небесной реки, чтобы посоветоваться, каким способом лучше всего выманить богиню из ее убежища. Они сажают у входа в пещеру долго поющих ночных птиц (может быть, петухов?) и велют им кричать. Кроме того, вешают на дереве ожерелье из резных яшм, зеркало и подношения в виде белых одежд²⁴, а потом, собравшись вместе, отправляют торжественное богослужение (норито). Но самым действенным должен стать бешеный, возбуждающий танец, исполняемый богиней Ама-но удзумэ, которая, громко топая ногами по земле, дергая соски своей груди и спустив юбку, так восхищает этим собравшиеся боже-ства, что те раздражаются хриплым неудержимым хохотом²⁵. Охваченная вполне понятным любопытством, богиня солнца выглядывает из пещеры, над входом в которую подвешено зеркало. Заинтересовавшись собственным отражением, богиня постепенно выходит наружу. Позади нее протягивают канат,

преграждающий²⁶ ей путь обратно. Сразу же вслед за появлением солнца свет возвращается в мир и восстанавливается чередование дня и ночи.

Возвращение богини солнца является высшей точкой космологического мифа. Трудно установить, что означает это явление в мифологическом символизме: указывает ли оно на возвращение солнца после достаточно продолжительных стихийных бедствий вроде урагана или же на солнечное затмение? С точки зрения истории культуры оно, несомненно, означает у составителей памятников хорошо различимое стремление к возвеличению предков императорского дома, их победы над варварами, достигнутой путем усмирения более мелких кланов, проведенного правителями государства, уже в той или иной мере централизованного. В любом случае, достигнув этой высшей точки, легенда словно бы теряет значительную долю той связности, которая наблюдалась в ней до этого времени, и в дальнейшем разбивается на множество эпизодов и происшествий, для которых трудно даже установить достаточно удовлетворительную последовательность.

МЕСТНЫЕ ОТВЕТВЛЕНИЯ

Сусаново осужден на верховном совете богов за действия, вызвавшие бегство богини солнца, и соответственно на него наложен тяжкий штраф в «Тысячу обедов», у него вырваны ногти на руках и ногах, и он изгнан с неба.

Далее излагается миф о происхождении, заслуживающий детального рассмотрения. Сусаново — или, по другой версии, бог луны²⁷ Цуки-ёми — получает приказ от Аматэрасу спуститься на землю и служить богине пищи Укэмоти. При его прибытии во дворец богиня приветствует его поворотом головы в сторону земли — и ее уста изрыгают вареный рис. При повороте в сторону моря из уст изливаются всевозможные рыбы. Повернув лицо в сторону гор, она выпускает туда разнообразную дичь. Вся эта пища преподносится богу луны для великого пира. Но божественный посланник, исполнившись гнева за то, что ему предложили мерзость, которую изрыгнула богиня, выхватывает свой меч и убивает ее. Возвратившись на небеса, он пересказывает все происшедшее богине солнца. Та, в свою очередь, чрезвычайно разгневалась на своего посланца за небрежность его поступков. В версии, связанной с богом луны, она выражает свое возмущение тем, что отказывается на

будущее встречаться с богом луны лицом к лицу. В результате этого солнце и луна поселяются раздельно и пребывают вдали друг от друга, разделяя между собой ночь и день. Но история на этом не заканчивается. К уснувшей богине пищи направлен еще один посланец. Он обнаруживает, что множество предметов появилось на свет из ее безжизненного тела (как ранее из тела Идзанами): из головы — бык и конь, из лба — просо, из бровей — шелковичные черви, из глаз — ячмень, из живота — рис, из половых органов — пшеница и бобы²⁸. Все это посланник берет с собой и показывает богине солнца. Вслед за этим Аматаэрасу приготавливает семена злаков и поручает божествам посеять их для пропитания грядущего человечества. Кроме того, поместив шелковичных червей себе в рот, она разматывает с них нити, положив тем самым начало искусству разведения шелковичных червей.

Но пора вернуться к приключениям Сусаново. Пылкий Муж, будучи изгнан, снизошел в страну Идзумо, в Западной Японии, против Кореи, к верховьям ее главной реки Хии. Заметив пару палочек для еды (*sic!*), плывущих вниз по течению, он предполагает, что вверх по реке должны жить люди, и отправляется туда. Вскоре он натывается на старика, его жену и дочь, причем все трое горько плачут. В ответ на его вопросы старик рассказывает печальную повесть. В течение восьми последних лет на страну наводит ужас восьмиголовый и восьмихвостый змей. Он уже пожрал восемь дочерей престарелой супружеской пары. Теперь пришло время, и змей требует последнюю дочь. Это ужасное чудовище: у него красные глаза, восемь голов и хвостов, на боках растут мхи и лишайники, а брюхо все в крови и пламени²⁹. Сусаново берется помочь старикам при условии, что получит в жены их дочь. Он заказывает им чистейший спиртной напиток (*сакэ*), и они разливают его в восемь бочек, помещенных на восьми возвышениях, которые окружены оградой с восемью проемами. Змей, естественно, приближается к ним и, просунув в каждую бочку по голове, осушает бочки до дна. Сразу опьянев, он впадает в глубокий сон, во время которого Пылкий Муж вынимает свой меч и разрубает змея на куски. Река Хии становится красной от крови. При нанесении ударов по среднему из хвостов лезвие меча зазубрилось. Сусаново вскрывает тело змея и обнаруживает в мясистых частях погребенный там знаменитый меч Уничтожение Трав (*Кусанаги*), о котором мы потом расскажем подробнее.

Прежде чем продолжить повествование об успехах Пылкого Мужа, целесообразным будет упомянуть здесь о знаменитом мифе *кунибики* ³⁰, или мифе о «подтягивании земель». Эта легенда повествует о происхождении Идзумо, области последующей деятельности Сусаново. Бог Яцука-мидзу-оми-цуну, заметив, что страна Идзумо слишком узка, устремляет взоры к Корее (Сираги, или Силла), чтобы установить, нет ли там излишков земли, которые можно было бы позаимствовать. Излишки там оказались, и он отсекает заступом участок, «подобный [по ширине] полосе между грудями девушки», и отламывает его несколькими ударами так же, как отсекают жабры у большой рыбы. Потом изготавливает свитый из трех прядей канат, укрепляет его и тянет землю к себе, медленно, словно баржу, приговаривая: «Земля, иди сюда! Земля, иди сюда!» — пока не причаливает ее к берегам Идзумо. Он повторяет действие по «подтягиванию земель» четыре раза, соединяя все новые земли к различным участкам побережья Японии ³¹.

Сусаново строит большой дворец возле Суга в провинции Идзумо и, женившись на принцессе, чью жизнь он спас от восьмиголового дракона, поселяется во дворце и вместе с женою производит на свет несколько поколений богов. Из их отпрысков наиболее прославлен О-Куни-Нуси, Повелитель Великой Страны (т. е. Идзумо) ³². Начиная с момента его появления, легенда повествует по большей части об успешной деятельности О-Куни-Нуси. По-видимому, здесь начинается новый цикл, мифы области Идзумо, которые хотя и не противопоставляются предшествующей группе мифов Ямато, но от них все-таки отличаются. Повествования, связанные с нисхождением Сусаново в Идзумо ³³, могут рассматриваться как своего рода посредники, соединяющие два цикла.

У О-Куни-Нуси имеется множество богов-братьев. Эти божества возымели желание жениться на принцессе Яками, проживающей в Инаба, провинции неподалеку от Идзумо, и берут с собой О-Куни-Нуси в качестве сопровождающего, взгромоздив на него весь свой багаж. По пути к Инаба они натываются на лежащего на земле опипанного зайца. Озорные божества дают ему совет искупаться в соленой воде, а потом полежать на склоне горы, подставив свое тело ветру. Заяц следует их указаниям, но, когда морская вода на нем высыхает, кожа несчастной твари трескается и заяц лежит, мучаясь от нестерпимой боли. О-Куни-Нуси прибывает на место, где ле-

жит страдающий заяц, с некоторым опозданием и спрашивает его, в чем причина его нынешнего состояния. Заяц рассказывает ему следующую историю: «Я был на острове Оки, вдалеке от побережья Идзумо — Инаба, и хотел пересечь море по направлению к материку, но не мог найти дорогу. Поэтому я собрал вместе крокодилов всего моря и предложил им поспорить, которая из наших двух пород более многочисленна. Я попросил их улечься в одну линию, чтобы, переходя со спины на спину, подсчитать, сколько их. Так они и сделали, и я по ним побежал к земле. Но, когда я достиг последнего крокодила, тот понял мою хитрость и, дотянувшись до меня, опщипал с меня мою шерсть». После этого заяц рассказывает, как сам он был одурачен озорными божествами и доведен ими до нынешнего своего состояния. О-Куни-Нуси из сострадания советует зайцу искупаться в пресной воде, а потом посыпать тело пыльной осоки. Заяц этот на самом деле оказывается Заячьим божеством земли Инаба и за милости, оказанные ему, соглашается, чтобы не озорные божества, а сам О-Куни-Нуси получил в жены принцессу Яками³⁴.

Разгневанные своей неудачей в притязаниях на руку принцессы, божества замышляют уничтожить Повелителя Великой Страны. И вот, добравшись до подножия горы Тэма, они затевают охоту на кабанов, причем О-Куни-Нуси должен ловить животных, которых божества гонят вниз с горы. Он уступает их просьбам, но озорные божества накаляют большой камень и спускают его по склону горы вместо кабана. Поймав камень, О-Куни-Нуси получает смертельные ожоги. Но небеса вмешиваются и посылают на землю божество-раковину и божество-устрицу; первое из них растирает в порошок свою раковину, а второе приносит воду. Они смазывают бога полученной мазью и возвращают к жизни, придав ему вид прекрасного юноши. Но его испытания на этом не кончаются. Озорные божества срубают огромное дерево, в ствол которого вколачивают клин. О-Куни-Нуси помещен в образовавшуюся щель, клин выбит, и в результате О-Куни-Нуси раздавлен насмерть. Однако его снова оживляют, на этот раз с помощью его родителя, который после этого, разгадав побуждения, руководящие другими божествами, советует ему бежать. Поэтому О-Куни-Нуси улелепывает со всех ног, защищается от стрел преследующих его божеств, нырнув под сучья дерева, а потом скрывается от них.

Затем О-Куни-Нуси собирается в преисподнюю, чтобы испросить совета у обосновавшегося там Сусаново. Когда он при-

ближается ко дворцу, оттуда выходит и замечает его Первая Принцесса, дочь Пылкого Мужа. О-Куни-Нуси и Принцесса обмениваются взглядами и тем самым заключают между собой брачный союз. Принцесса сообщает отцу о прибытии прекрасного юного божества, которого Пылкий Муж с родительской придирчивостью сразу же называет Уродливым Мужем Красных Равнин и посылает спать в змеиное жилище. Но жена О-Куни-Нуси снабжает его змеиным шарфом, который защищает его ночью. На следующую ночь он должен спать в доме, полном сороконожек и ос, и снова ему вручен защищающий шарф, проводящий его через испытание. Тогда Сусаново пускает стрелу на середину луга и велит испытуемому богу принести ее. Но едва О-Куни-Нуси оказывается на поле, как Пылкий Муж поджигает траву. И когда огонь уже готов пожрать незадачливое божество, появляется мышь и указывает ему нору, где он может скрыться. Благодаря защите мышиной кладовой он имеет возможность переждать, пока не погаснет огонь. Потом мышь преподносит ему стрелу, которую ей удалось вынести из огня. Разгневанный успехами О-Куни-Нуси, Сусаново приводит зятя во дворец и требует, чтобы тот очистил себя от насекомых. Повелитель Великой Страны разжевывает ягоды *муку*, которые дала ему его жена, вместе с некоторым количеством красной земли, и его слюна приобретает красивый ярко-красный цвет. Сусаново, полагая, что его плевки — это раздавленные сороконожки, забавляется этим и, удовлетворенный, засыпает. О-Куни-Нуси поспешно хватает Пылкого Мужа за волосы, крепко привязывает их к стропилам и, захватив большой меч бога, лук, стрелы и лютню, бежит, неся на спине Первую Принцессу. Но, когда он удаляется, лютня задевает за дерево и Сусаново пробуждается. Он вскакивает, стропила выпрыгивают из своих гнезд, и дворец низвергается ему на голову. Несмотря на задержку, он пускается в погоню за Повелителем Великой Страны и преследует его до Ровного Прохода между Страной Света и Страной Мрака. Здесь, прекратив погоню, он с запоздалой доброжелательностью призывает О-Куни-Нуси использовать меч и лук против озорных божеств и взять в супруги Первую Принцессу, что Повелитель Великой Страны и исполняет.

Теперь О-Куни-Нуси приступает к устройению поднебесного мира. Тут ему помогает занимательное божество по имени Сукуна-бикона, крошечный карлик, который прибывает к берегам Идзумо, где проживает О-Куни-Нуси, на гребне волн,

одетый в гусиную кожу³⁵. Его принесло в крошечной лодке из коры. Его имени не знают даже его слуги. О-Куни-Нуси, чтобы рассмотреть его, ставит карлика на ладонь своей руки, а тот подпрыгивает и кусает его в щеку. В недоумении О-Куни-Нуси докладывает об этом небесному божеству³⁶, которое узнает в крошечном боге одного из собственных детей, и очень злого, проскользнувшего когда-то у него между пальцами и упавшего на землю. Тем не менее он советует обращаться с ним хорошо. Сукуна-бикона и О-Куни-Нуси вместе устраивают мир и формулируют для пользы человечества «способ врачевания недугов» (т. е. медицинское искусство), а «для того, чтобы покончить с бедствиями от птиц, зверей и пресмыкающихся, устанавливают средства защиты от них и их контроля»³⁷. Сукуна-бикона исчезает из записей после того, как он, взобравшись на вершину просяного колоса, отброшен спружинившим стеблем в Страну Бессмертия³⁸.

О-Куни-Нуси некоторое время остается правителем Идзумо, а именно до того момента, когда богиня солнца решает послать своего внука Ниниги для вступления во владение Срединной Страной Тростниковых Зарослей (т. е. Японией) и для установления там своей верховной власти. Спрошенный, намерен ли он передать страну в руки правителя, посланного небесами, О-Куни-Нуси дополнительно советуется еще со своим сыном и наконец соглашается на это. Тем не менее в знак признания его мощи и положения Повелителя Великой Страны организуется разделение дел правления, согласно которому внук богини (Ямато) получает власть над народом, т. е. ведет делами политики, а О-Куни-Нуси (Идзумо) сохраняет власть над тайными (религиозными) отправлениями. В качестве знаков его достоинства Аматэрасу вручает Ниниги три драгоценности: резную яшму, зеркало и знаменитый меч Уничтожение Трав, отобранный ранее Сусаново у восьмиголового дракона. Эти три вещи до нынешнего времени составляют три эмблемы императорской власти. С Ниниги, таким образом, начинается божественная власть на земле³⁹.

Среди детей внука богини есть два принца: Сияние Огня и Тень Огня — они известны по рассказу о перемене занятий⁴⁰. Сияние Огня, старший из братьев, добывает себе пропитание ловлей в море существ с широкими плавниками и существ с узкими плавниками. Тень Огня на земле ловит существа с жесткой шерстью и существа с мягкой шерстью. Однажды Тень Огня предлагает изменить род занятий: тот, на чью долю при-

шла земля, получит море, а землю он передаст тому, кто живет морем. Сияние Огня соглашается, хотя и неохотно, и каждый из них начинает испытывать свою новую судьбу. Но предназначенный для моря должен быть на море, а предназначенный для гор — в горах. Крючком, который вручает ему его старший брат, Тень Огня не может поймать ни одной рыбешки⁴¹. Хуже всего то, что во время ловли рыбы он роняет в море крючок брата и, хотя предлагает взамен пять сотен крючков, старший брат настоятельно требует возвратить именно данный. К Тени Огня, оплакивающему потерю на берегу моря, приближается морское божество. Узнав, в чем беда молодого человека, оно изготавливает лодку и сажает в нее принца. Блуждая по морским путям, Тень Огня вскоре прибывает во дворец бога морей, построенный из рыбьей чешуи, и занимает место под деревом Кассии возле родника, бьющего неподалеку от дворца. Прислужницы принцессы, живущие там, приходят к источнику за водой. Они замечают Тень Огня и предлагают ему испить воды. Он соглашается, тайком достает из своей одежды яшму, которую кладет в рот, а когда пьет, сплевывает ее в чашу, поднесенную ему служанками. Яшма крепко прилипает к стенке сосуда, и в результате служанки вынуждены подать принцессе чашу вместе с яшмой. С интересом выслушав эту историю, принцесса и ее отец выходят из дворца, чтобы почтить Тень Огня, в котором они признали божество, каковым он и является на самом деле. Они принимают его с превеликой пышностью. Принц и принцесса женятся, и Тень Огня проводит в морской стране три года. С течением времени он все чаще и чаще вспоминает свою прежнюю жизнь, пока однажды не раздражается тяжкими вздохами. Его тут же спрашивают о причине этого. Он сообщает всю свою историю: как добрался до замка на море и как потерял крючок для ловли рыбы, врученный ему братом. После этого бог морей учиняет допрос всем рыбам, стремясь выяснить, не застрял ли крючок в одной из рыбьих глоток. Крючок и в самом деле обнаружен в пищеводе морского леща и возвращен Тени Огня. Бог морей наставляет его, как вернуть крючок брату, и дает ему две яшмы, управляющие волнами, научив ими пользоваться. «Дай этот крючок своему брату, — говорит он, — и скажи ему: „Этот крючок — большой крючок, острый крючок, убогий крючок, грубый крючок“. Далее, если твой брат обрабатывает поля на высоких землях, ты сам должен обрабатывать поля на низких землях. Поступая так, твой брат разорится в течение трех лет.

Если же когда-нибудь ты подвергнешься нападению, эти яшмы тебя защитят». После этого Тень Огня препровожден на землю на спине крокодила. Получив крючок обратно, старший брат становится все беднее и беднее и наконец совершает покушение на жизнь Тени Огня. Тень Огня, следуя наставлениям бога морей, прибегает к помощи яшмы, которая заставляет прилив наступать на землю. Вода поднимается, и Сияние Огня едва не тонет. Когда он, устранившись смерти, выражает раскаяние, Тень Огня обращается к другой яшме, та велит приливу отступить, и жизнь старшего брата спасена. Тронутый таким состраданием, старший брат клянется младшему в вечной покорности.

Между тем Морская Принцесса, возвратившись в морской дворец, обнаруживает, что она носит ребенка. Когда наступает срок разрешения от бремени, она отправляется на землю, чтобы соединиться со своим мужем Тенью Огня, полагая, что было бы дурно родить в океане сына бога. На берегу она строит родильный дом, крытый перьями баклана, и в нем поселяется. Она предупреждает Тень Огня, чтобы тот не подглядывал за нею во время родов, потому что она, как и все чужеземки, должна принять в это время свой первоначальный вид. Тень Огня, конечно, не находит сил сдерживать свое любопытство и, заглянув в родильный дом, видит, что в момент рождения ребенка его жена превратилась в огромного крокодила. Глубоко пристыженная этим разоблачением, она бежит к морю и исчезает. И все-таки оба не могут полностью подавить в себе привязанность друг к другу. Хотя они никогда больше не встречаются, Принцесса хранит к нему вечную любовь, а Тень Огня отвечает ей песней, в которой выражает свою печаль в таких словах: «До конца своей жизни я никогда не забуду мою сестричку, с которой я спал на острове, где сидели дикие утки и птицы морского побережья».

Легенда о Сиянии Огня и Тени Огня, несомненно, во многом напоминает народную сказку об Урасиме из Мидзунэ⁴². Урасима, проловив рыбу три дня и три ночи, так ничего и не поймал. Наконец он ловит черепаху, которая превращается в прекрасную девушку. Девица велит Урасиме закрыть глаза, после чего приводит его на чудесный остров посреди моря, где земля усеяна жемчугами, а с деревьев свисает яшма. Они входят во дворец отца девушки, и там их встречает роскошный прием, длящийся до темноты. Они остаются вдвоем. Сердца их полны любовью, и Урасима, увлеченный принцессой, со-

вершенно забывает всю свою прежнюю жизнь. Но вот, по прошествии третьего года, Урасима начинает тосковать по своей родной стороне, и принцесса, сжалившись над его неутоешной печалью, соглашается отпустить его. Она дает ему шкатулку, украшенную яшмой, но предупреждает, чтобы он никогда ее не открывал, иначе они будут разлучены навеки. Урасима закрывает глаза, а когда открывает вновь, оказывается в своей родной стороне. Там он тщетно разыскивает своих друзей и семью, не находит даже никого из знакомых. На его вопрос ему отвечают, что в деревне существует древняя легенда о некоем Урасиме, который лет триста тому назад отправился в море и исчез. Опечаленный, он открывает ящичек, откуда поднимается и рассеивается по ветру белый дымок. Увидев это, Урасима понимает, что он никогда больше не увидит Морскую Принцессу. Он поворачивается в сторону морского острова и говорит о своей любви. И тут в дуновении ветра он слышит голос девушки, которая просит никогда не забывать ее⁴³. В одном варианте несчастный Урасима мечется взад и вперед и в горе топает ногами⁴⁴. В конце концов он умирает, его красивая белая кожа покрывается морщинами, а черные волосы становятся седыми.

Приблизительно к той же категории, что легенда об Урасиме, относится и предание о народном герое Ямато-дакэ, Храбреце из страны Ямато. Этот знаменитый персонаж приобрел репутацию решительного человека еще тогда, когда отец повелел ему наказать старшего брата за неявку на обеды. Он застигает невоспитанного оболтуса во время утреннего посещения отхожего места. Там он вышибает из него дух, заворачивает в циновку разрубленные части его тела и выбрасывает их вон. Не менее успешно действует Ямато-дакэ при столкновении с двумя хвастливыми и неотесанными братьями, храбрецами Кумасо. Нарядившись в женские одежды, он совершенно пленяет обоих своей женской прелестью. На пиру, который ему как гостю устроен братьями, он пьет с ними до полного их опьянения. После этого он выхватывает меч, спрятанный в одежде, и, заколов одного из братьев, вонзает другому меч в ягодицы и разрезает его как дыню⁴⁵. Соответственно для достижения своих целей в Идзумо он не колеблясь прибегает к весьма сомнительному приему. Завязав дружеские отношения с воином страны Идзумо, которого он стремится победить, он изготавливает деревянный меч. Искушавшись в реке вместе с этим храбрецом, он предлагает ему обменяться ору-

жием. Едва обмен состоялся, он вызывает обезоруженного противника на бой, после чего быстро с ним разделяется. Затем Ямато-даке отправляется на восток и во время путешествия встречает принцессу Миядзу, с которой совершает помолвку и на которой впоследствии женится. Получив меч и суму от своей тетки, он продолжает двигаться по направлению к Сагами. Там правитель подвергает его испытанию огнем, сходному с тем, которым Сусаново запугивал О-Куни-Нуси на горящих полях. Чтобы пламя не пожрало его, Ямато-даке открывает суму, где находит средство, останавливающее огонь, создает преграду пламени и этим спасает свою жизнь. В путешествиях его сначала сопровождает возлюбленная по имени Ототатибана. В один мелодраматический момент, при переправе через море, им угрожают чудовищные волны. Принцесса приносит себя в жертву морю и тем сохраняет своего повелителя невредимым. Деяния Ямато-даке приходят к своему завершению на равнине Таги (руль), где, хотя он и сохраняет бодрость духа, его ноги становятся похожими на рули, и дальше он идти не может. Чтобы достойно отметить его смерть, в Исэ для него был построен большой мавзолей, и поднялся великий плач по поводу потери столь великого героя. Ямато-даке превращается в белого зуйка и взлетает к небесам, где и исчезает. С тех пор его погребение называется Мавзолеем Белого Зуйка.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вышеприведенные сведения по японской мифологии не могут считаться исчерпывающими. За недостатком места здесь дана попытка представить простое, рабочее описание главных японских мифов. Будет нелишним в заключение подчеркнуть некоторые характерные особенности японских преданий, как они предстают перед нами в описанных ранее источниках.

Легенды Японии — это в основе своей теогонические мифы. Явления природы в них обожествлены и совсем мало антропоморфизированы. В соответствии с этим значительная часть легенд ставит целью установление соотношений между рождением богов и появлением соответствующих предметов и категорий природы. Более того, творение не является результатом действия какой-то внешней силы, некоей *prima causa*, а происходит в виде процесса самопроизвольного зарождения, причем легенды оставляют неясным, как это происходит. С самого начала

обнаруживается, что японские мифы имеют составной характер. Особенно разительно сходство с полинезийскими легендами, но сказки, подобные нисхождению Идзанаги в Страну Мрака, сотворению Аматэрасу из глаза Идзанаги — вплоть до сказок о Тени Огня и Урасиме, относятся к универсальному типу, встречающемуся и в других мифологиях.

Та легенда, которая названа здесь центральной, т. е. история Аматэрасу и Сусаново, по природе своей в значительной части относится к солнечным мифам. Хотя, как и во многих других случаях, божества предстают перед нами в виде пары женщина — мужчина, ударение по большей части стоит на прирожденном противопоставлении их природных качеств, крайностей света и тьмы, чистоты и нечистоты, спокойствия и несдержанности. Несмотря на то что Аматэрасу, богине солнца, приписывается центральная роль, характер ее неясен и символичен, в то время как Сусаново наиболее четко определен среди других богов. Хотя солнечный цикл, или цикл Ямато, произвольно сделан доминирующим среди других мифологических повествований, это по большей части результат политических тенденций составителей. На самом деле местные легенды об О-Куни-Нуси и его деяниях в Идзумо должны рассматриваться скорее как параллельные центральному мифу, чем как второстепенные. И мифологическое разделение сил, светских в Ямато и религиозных в Идзумо, может считаться отражением реального существования не одного, но самое меньшее двух главных культурных центров, из которых происходят эти мифы. Третий центр, несомненно, располагался в Цукуси (остров Кюсю). И все-таки, вопреки ожиданиям, японская мифология не развилась в четкий дуализм. Более того, был достигнут компромисс в форме разделения сфер интересов между творящими божествами, о которых мы говорили, и их потомками.

В целом же все японские мифы одновременно чувствительны и заземлены, шутливы и иногда меланхоличны; они никогда не изображают истинно трагических чувств. В них преобладает тенденция к компромиссу, и, хотя там и есть неистовые подвиги, подобные деяниям Сусаново или Храбреца Ямато, они никогда не сопрягаются со всеобъемлющим чувством катастрофы, присущим многим другим мифологиям. Возможно, что это — результат сильного чувства гармонии с естественным окружением, которое всегда воспитывали в себе японцы. И потому нет ничего удивительного, что, одухотворяя те стороны

природы, которые занимали их воображение, они обращали внимание не только на приземленную полезность, но и на такие качества, как творческая сила, чистота и красота.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. G. Sanson. A History of Japan to 1334. Stanford, 1958, с. 112. [Существуют точки зрения, относящие первоначальное заселение Японских островов к более ранним временам — вплоть до X тысячелетия до н. э. См.: [С. А. Арутюнов]. Этнографический очерк. — В кн.: «Современная Япония. Справочник». М., 1968, с. 45—48. Там же об истории заселения Японии и формирования японского народа. — *Прим. пер.*]
2. Наиболее авторитетное мнение о происхождении японцев см.: Charles M. Haguenauer. Origines de la civilisation japonaise. Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon, pt. I. Paris, 1956.
3. «Кодзики» имеются в английском переводе: Basil Hall Chamberlen. Ko-ji-ki. — «Records of Ancient Matters». Tokyo, 1906 («Transactions of the Asiatic Society of Japan», vol. X). В дальнейшем все ссылки даются по этому изданию. [На русском языке отрывки из «Кодзики» есть в переводах Н. И. Фельдман и Г. О. Монзелера в кн.: Н. И. Конрад. Японская литература в образцах и очерках. Л., 1927, с. 39—82. — *Прим. пер.*]
4. На английский язык «Нихонги» переведены Астоном, см.: W. G. Aston. Nihongi; Chronicles of Japan from Earliest Times to A. D. 967. London, 1956. Далее ссылки по этому изданию.
5. «Нихонги», с. 371—372, годы правления Юряку (457—459).
6. Эти четыре источника в дальнейшем приводятся по следующим работам. «Когосю»: Katō Genji and Hoshino Hikoshiro. Kogoshui: Gleanings from Ancient Stories. Tokyo, 1925; норито: Ernest Satow. Ancient Japanese Rituals. — «Transactions of the Asiatic Society of Japan», vol. II. Tokyo, 1927; фудоки: Karl Florenz. Japanische Mythologie. Tokyo. 1901; «Манъёсю»: J. L. Pierson. The Manyōshū, vol. I—X. Leiden, 1929—1958. [В русских переводах имеются все эти памятники, кроме «Когосю»: Культурная поэзия древней Японии (VI—VIII вв.). Перевод с японского, вступительная статья и примечания Н. А. Невского. — «Восток». Сб. I. Литература Китая и Японии. М., 1935, с. 15—30; Издumo-фудоки. Перевод, комментарии и предисловие К. А. Попова. М., 1966 (Памятники письменности Востока, XII); Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн). Перевод, предисловие и комментарии К. А. Попова. М., 1969 (Памятники письменности Востока, XXVIII); Манъёсю (Собрание мириад листьев). Перевод с японского, вступительная статья и комментарии А. Е. Глускиной, т. 1—3. М., 1971. Ряд сведений по японской мифологии можно найти также в книге: Кэнко-хоси. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса). Перевод с японского, вступительная статья, комментарий и указатель В. Н. Горегляда. М., 1970 (Памятники письменности Востока, XXIX). — *Прим. пер.*]
7. Слово «яйцо» находим в «Нихонги» (с. 1—2). В «Кодзики» о яйце ничего не говорится: молодая земля сравнивается с разлившимся маслом, а ее движение — с медузой (с. 15).

8. В «Нихонги» (с. 3) эта «вещь» носит имя Кунитокотати, а в «Кодзики» (с. 15) — Амэ-но токотати, т. е. соответственно: «вечное установление земли (неба)».

9. Остров этот отождествляется с одним из островов возле побережья Авадзи, недалеко от нынешнего Кобэ. Его название указывает на то, что он образовался сам собой, а не был создан богами, как прочие острова. Это предание можно сравнить с айнской легендой о происхождении, где супружеская пара вместе создает остров Эдзо (Хоккайдо). Пока супруг неумолимо трудится на востоке, супруга его на западе тратит все свое время на болтовню с другими богами. Кончается это тем, что, присоединившись наконец к своему супругу, она вынуждена заканчивать положенную ей часть работы в большой спешке. Берег Западного Хоккайдо выглядит поэтому грубым и незавершенным, а берег Восточного — гладким и хорошо обработанным. Сходные черты — в мифе о творении островов Рюкю, см.: Matsumoto Nobuhiro. *Essai sur la mythologie japonaise*. — «*Austro-Asiatica*», vol. II. Paris, 1928, с. 114; в тайских мифах — там же, с. 116—117.

10. «Кодзики» (с. 20) рассказывает о сооружении не только столба, но и дворца. Есть также предание, что они установили как центральную колонну дворца свое драгоценное копье. («Нихонги», с. 12, прим. 2).

11. «Кодзики», с. 20.

12. «Нихонги», с. 13; «Кодзики», с. 21. Далее мы излагаем версию, касающуюся искусства половых сношений, по «Нихонги», с. 17.

13. Сведения о нем в «Кодзики» (с. 21) и «Нихонги» (с. 13—19) несколько расходятся.

14. «Нихонги» (с. 19) называет эту лодку «Небесная лодка из горного камфарного дерева».

15. Matsumoto, с. 122—123. Аннамскую легенду о браке брата и сестры см. там же, с. 124.

16. В версии «Нихонги» (с. 25) этот эпизод заменен другим; возле дерева Идзанаги создает воду, которая образует большую реку и задерживает ведьм.

17. См «Нихонги», с. 25. Такие «орфеевы мотивы» существуют также у маньчжуров, полинезийцев и североамериканских индейцев.

18. «Нихонги», с. 25. В «Кодзики» этого эпизода нет.

19. Перечисление этих божеств имеется как в «Кодзики» (с. 44—45), так и в «Нихонги» (с. 25—26).

20. Согласно китайской легенде о Пань-гу, солнце и луна также происходят от левого и правого глаза (см.: Donald A. Mackenzie. *Myths of China and Japan*. London, 1923, с. 260—261), в то время как по «Ригведе» (X. 90) луна — это разум Брахмы, а солнце — его глаз (подробнее см.: Брихадараньяка упанишада, I, 1). Буддийские параллели к этому см.: Kato, с. 92; египетские параллели: Mackenzie, с. 264. [На русском языке о происхождении солнца и луны в китайской мифологии см. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965, с. 41. О происхождении различных явлений природы в индийской мифологии: Брихадараньяка упанишада. Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1964 (Памятники литературы народов Востока. Переводы. V), с. 41.— *Прим. пер.*]

21. Бог луны становится повелителем ночей (по «Кодзики», с. 50). «Нихонги» называет бога луны правителем океана, а Сусаново — правителем мира.

22. От Аматэрасу появляются мужские божества, а от Сусаново — женские («Кодзики», с. 58, 61). «Нихонги» же сообщает, что все мужские божества — дети Сусаново (с. 28). О других мифологических источниках, касающихся свадьбы брата и сестры, от которых произошел человеческий род, см.: Matsumoto, с. 118—124.

23. Эти действия совершенно несовместимы с земледельческим обществом. Еще он загоняет на рисовые поля «пегих жеребят» («Нихонги», с. 40).

24. Белые одежды изготовлены из бумажной шелковицы, а синие, добавляет «Нихонги» (с. 44), — из конопли.

25. Об айнской параллели этого танца см.: Matsumoto, с. 130—131.

26. «Преграждающий путь обратно» сказано в «Кодзики» (с. 65). В «Нихонги» (с. 45) — «умоляющий вернуться». [Перевод этого мифа и его исследование см.: Н. П. Мацоккин. Японский миф об удалении богини солнца Аматэрасу в небесный грот и солнечная магия. — «Известия Восточного факультета Государственного Дальневосточного университета», т. 66, вып. 3. Владивосток, 1921. — *Прим. пер.*]

27. Сусаново называется в «Кодзики» (с. 70), а в «Нихонги» (с. 32—33) — бог луны. Сообщения этих двух источников различаются в деталях. Здесь описание дается по «Нихонги», в котором, согласно Астону, предание больше напоминает первоначальную запись.

28. Части тела и вещи, ими произведенные, образуют между собой игру слов, но не по-японски, а по-корейски, что, несомненно, указывает на корейское происхождение этой легенды. Об этой игре слов см.: Aneaki Masaharu. Japanese Mythology. — «The Mythology of All Races», vol. VIII. Boston, 1928, с. 379. В «Кодзики» (с. 70) соответственно голова рождает шелковичных червей, глаза — рисовые зерна, уши — просо, нос — малые бобы, прямая кишка — большие бобы, половые органы — ячмень.

29. Описание взято из «Кодзики» (с. 72).

30. Заимствуется из «Идзумо-фудоки» (Florenz, с. 282—285). [По-русски см.: Идзумо-фудоки. М., 1966, с. 19—21. — *Прим. пер.*].

31. Названия присоединенных земель см.: Florenz, с. 284—285, а также: Aneaki, с. 248. [В русском переводе: Идзумо-фудоки, с. 19—21. — *Прим. пер.*] О параллельной полинезийской легенде, где земли вытаскивают из моря божества, удающие рыбу на приманку из человеческих ушей, см.: Matsumoto, с. 117.

32. Так в «Кодзики» (с. 78—89). В «Нихонги» О-Куни-Нуси именуется сыном Сусаново.

33. Согласно одной из версий, Сусаново происходит не в Японию, а в Корею («Нихонги», с. 57).

34. «Кодзики», с. 81—82. В «Нихонги» этой легенды нет. О параллельном айском мифе, где встречаются лис, выдра и обезьяна, см.: Chamberlain, с. 25 и сл.

35. «Нихонги» (с. 62) говорит: «одетый в перья крапивника».

36. Имя этого божества — Таками-мусуби. См. о нем в «Нихонги», с. 5, прим. 3.

37. «Нихонги», с. 59.

38. Есть предположение, что страна эта находится в провинции Хитати, см.: «Нихонги», с. 60, прим. 2.

39. Весьма любопытно, что Ниниги, посланный с небес, прибывает

не в Идзумо, а на вершину Такатихо в Хьюга (о-в Кюсю), см.: «Нихонги», с. 70.

40. Рассказ излагается по «Кодзики» (с. 145—156). Пять версий в «Нихонги» (с. 92—108) имеют некоторые отличия.

41. Многие полинезийские легенды дают близкие параллельные рассказы, где также фигурируют крючки; они завершаются так же, как и японская сказка. См.: Matsumoto, с. 110—112, 117.

42. Урасима отсутствует в «Кодзики», а в «Нихонги» (с. 368, прим. 2) встречается только в случайных упоминаниях. Вся история изложена в «Танго-фудоки» (Flogep, с. 293—299) — на тексте фудоки и основана изложенная здесь сказка, — а также в «Манъёсю» (IX), с. 85—93. [По-русски: «Манъёсю», т. 2, кн. IX, № 1740, с. 97—99. — *Прим. пер.*]

43. Маккензи приводит параллельные легенды — индийскую (с. 97—98), египетскую (с. 98—99), вавилонскую (с. 99—100), айскую (с. 328).

44. «Манъёсю», с. 89. [В русском переводе это место переведено: «рукавом махал» (с. 99). — *Прим. пер.*]

45. Версия, изложенная в «Кодзики» (с. 256—257). В «Нихонги» (с. 201) есть некоторые отличия.

БИБЛИОГРАФИЯ

(на русском языке составлена переводчиком)

- [Арутюнов С. А.] Этнографический очерк. — В кн.: «Современная Япония. Справочник». М., 1968, с. 45—70.
- Брихадараньяка упанишада. Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1964 (Памятники литературы народов Востока Переводы. V).
- Древние фудоки. (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн). Перевод, предисловие и комментарии К. А. Попова. М., 1969 (Памятники письменности Востока, XXVIII).
- Идзумо-фудоки. Перевод, комментарии и предисловие К. А. Попова. М., 1966 (Памятники письменности Востока, XIII).
- Кодзики. Переводы Н. И. Фельдман (Предисловие) и Г. О. Монзелера (гл. VII—IX). — В кн.: Н. И. Конрад. Японская литература в образцах и очерках. Л., 1927, с. 39—82.
- Культовая поэзия древней Японии (VI—VIII вв.). Перевод с японского, вступительная статья и примечания Н. А. Невского. — «Восток», сб. I. Литература Китая и Японии. М.—Л., 1935, с. 15—30.
- Кэнко-хоси. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса). Перевод с японского, вступительная статья, комментарий и указатель В. Н. Горегляда. М., 1970 (Памятники письменности Востока, XXIX).
- Манъёсю (Собрание myriad листьев). Перевод с японского, вступительная статья и комментарии А. Е. Глускиной, т. 1—3. М., 1971.
- Мацоккин Н. П. Японский миф об удалении богини солнца Аматерасу в небесный грот и солнечная магия. — «Известия Восточного факультета Государственного Дальневосточного университета», т. 66. вып. 3. Владивосток, 1921.

Чхандогья упанишада. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1965 (Памятники письменности Востока, VI).

Anesaki Masaharu. Japanese Mythology.—«The Mythology of All Races», vol. VIII. Boston, 1928.

Aston W. G. Nihongi; Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697. London, 1956.

Chamberlain Basil Hall. Ko-ji-ki.—«Records of Ancient Matters». Tokyo, 1906 («Transactions of the Asiatic Society of Japan», vol. X, Supplement).

Chamberlain Basil Hall. The Language, Mythology and Geographical Nomenclature of Japan Viewed in the Light of Aino Studies. Tokyo, 1887.

Florenz Carl. Japanische Mythologie. Tokyo, 1901.

Haguenaue Charles M. Origines de la civilisation japonaise; introduction à l'étude de la préhistoire du Japon, pt 1. Paris, 1956.

Kato Genji and Hoshino Hikoshiro. Kogoshui: Gleanings from Ancient Stories. Tokyo, 1925.

Mackenzie Donald A. Myths of China and Japan. London, 1923.

Matsumoto Nobuhiro. Essai sur la mythologie japonaise.—«Austro-Asiatica», vol. II. Paris, 1928.

Pierson J. L. The Manyōshū, vol. I—X. Leiden, 1929—1958.

Sansom George. A History of Japan to 1334. Stanford, 1958.

Satow Ernest. Ancient Japanese Rituals.—«Transactions of the Asiatic Society of Japan», vol. II. Tokyo, 1927, c. 5—164.

МИФОЛОГИЯ ДРЕВНЕЙ МЕКСИКИ

Древний миф расчистил путь конкистадорам при их вторжении в ацтекский мир в 1519 г. Появление Фернандо Кортеса и его отряда было сочтено ацтеками за возвращение желательного Кетсалькоатля тольтекских времен — белого бородатого бога, создателя искусств и ремесел. Это возвращение было предсказано пиктограммами и рисунками в «кодексах» доколумбовых времен, рассказывавшими, что в один прекрасный день Кетсалькоатль возвратится с востока, куда обращено побережье Мексиканского залива. Испанские хроники и повествования местных мудрецов весьма красноречивы, и их описания первой встречи двух различных цивилизаций и складов мышления сами несут на себе глубокий отпечаток мифа.

Оживление этого мифа, вызванное присутствием испанцев, возродило и некоторые древние ритуалы. Ацтеки преподнесли конкистадорам одеяния Кетсалькоатля и других богов и зашли даже так далеко, что намеревались принести им в жертву рабов и пленников, ибо «боги, вероятно, должны быть очень усталыми после столь долгого путешествия».

Однако гипнотический эффект мифа сохранялся лишь недолгий срок. Предполагаемый Кетсалькоатль мало походил на благосклонного героя и создателя искусств, да и его боги вели себя отнюдь не по-божески. Как говорили индейцы, «эти бородатые люди не были Кетсалькоатлем и его богами. Они были чуждыми и могущественными *пополокас* (варвары), которые пришли, чтобы разрушить древнюю культуру и религию».

Представления этих могущественных завоевателей также содержали мифы. Они, например, полагали, что индейцы бы-

ли потомками утерянных колен Израиля*, и должно было пройти много лет, прежде чем они перестали верить в это. Это предположение не однажды послужило испанским завоевателям для очистки совести в их стремлении уничтожить религию покоренных народов и их представление о мире, и если испанцы не достигли полного успеха, о чем свидетельствуют все еще существующие богатые письменные и археологические памятники, то отнюдь не из-за недостатка усердия. Лишь терпеливая и неустанная работа немногих уцелевших местных мудрецов и горсточки гуманных миссионеров**, таких, как Бернардино де Саагун, часто сталкивавшихся с препятствиями и подвергавшихся преследованиям, навсегда сохранила эти местные тексты, столь существенные для изучения древней мексиканской цивилизации. Это богатое собрание документов делает возможным исследование различных явлений доиспанской эпохи вообще и ее мифологии в частности.

ИСТОЧНИКИ

Индейцы центральномексиканского плато оставили нам документальное наследие тройкого рода. Первая группа документов представляет собой десять «кодексов»***, или книг рисунков, восходящих к доиспанским временам и сохраняемых ныне в американских и европейских библиотеках. В дополнение к ним имеется около тридцати других «кодексов», представляющих собой выполненные в XVI в. копии доиспанских кодексов, впоследствии исчезнувших. Многие из этих книг рисунков, написанных главным образом идеограммами****, но частично и

* После завоевания ассирийцами Израильского царства (722 г. до н. э.) его население, состоящее из десяти «колен» или племен, было в соответствии с обычной политикой ассирийцев насильственно переселено в другие провинции Ассирийской державы. Дальнейшая судьба этих «колен» стала позднее предметом богословских спекуляций и научных дискуссий, продолжающихся до нашего времени. В действительности эти переселенцы были ассимилированы местным населением и «растворились» в нем.— *Прим. пер.*

** Среди множества испанских миссионеров в Новом Свете такие люди составляли ничтожное меньшинство.— *Прим. пер.*

*** «Кодекс» — научное название рукописной книги любого содержания.— *Прим. пер.*

**** Идеограммы — письменные знаки, передающие целые понятия или слова, в отличие от фонетического (алфавитного или слогового) письма, передающего звуковую структуру языка.— *Прим. пер.*

с фонетической передачей языка науатль (язык ацтеков и тольтеков), представляют собой необходимейшие источники для изучения местной мифологии.

Вторая группа состоит из сотен томов, написанных на языке науатль некоторыми местными жителями при помощи латинского алфавита, которому они научились. Таким способом они сохранили поэмы, песни, хроники и предания, которые должны были заучивать наизусть в своих школах во времена, предшествовавшие испанскому завоеванию. Некоторые из этих документов были также собраны гуманными монахами, такими, как Саагун, которые просили индейцев, сообщавших им различные сведения, записывать по памяти то, что было им известно об их древней цивилизации. Не будет преувеличением сказать, что эти сотни томов составляют для нас самую богатую документацию, которую едва лишь начали использовать в качестве источника для исследований.

Становящиеся день ото дня все более богатыми археологические находки, с их надписями и изображениями богов, составляют третий источник, позволяющий проникнуть в таинственный мир мифов. И ко всем этим источникам можно прибавить различные истории и хроники, написанные в течение XVI столетия миссионерами и чиновниками испанской короны. Эти документы, нередко интерпретирующие индейскую мысль в своих собственных понятиях, позволяют тем не менее бросить взгляд на первую реакцию европейцев по отношению к многочисленным свидетельствам великолепной цивилизации ацтеков и других народов, говоривших на языке науатль.

1. МИФЫ О НАЧАЛЕ

Прежде чем продолжать наш рассказ, следует предостеречь читателя, который, может быть, плохо знаком с сущностью доиспанских культур Мексики, против весьма распространенного, но ошибочного мнения, будто единственными представителями культуры этой части Америки являются ацтеки. В действительности же ацтеки, при всем их военном и политическом величии, составляли лишь одну из ветвей великого древа народов науатль. Хотя ацтеки вступили в долину Мексики около середины XIII в., действительно важную роль они играли здесь лишь в последнее столетие перед испанским завоеванием. Около 1428 г. они произвели крупную социальную и рели-

гиозную реформу и в согласии со своим представлением о том, что они являются избранным народом солнца, приспособили для своих воинственных целей различные культурные установления более древних народов.

Археология помещает начало цивилизации в древней Мексике между II и III тысячелетиями до н. э., и по сравнению со столь длительным временем продолжительность ацтекского господства, приходящаяся на его последний век, действительно невелика. В начале II тысячелетия, видимо, возникли земледелие и гончарное производство. Бесчисленные маленькие головки из глины и фигурки таких богов, как Уэуэтеотль, «старый бог», бог огня (эти изображения восходят к I тысячелетию до н. э.), дают нам известное представление о религиозных идеях этих древних обитателей Мексики, чья этническая принадлежность пока еще точно не установлена.

В этом исследовании древней мексиканской мифологии мы выберем в качестве отправной точки тот период, который именуется классическим и начинается более или менее одновременно с нашей эрой. В это время на центральном плато возник важный религиозный центр Теотиуакан, «город богов», упоминаемый в наиболее ранних письменных памятниках. На юге почти в то же самое время майя воздвигли такие большие города, как Тикаль, Уаксактун, Паленке и др. Древнейшие традиции, связывающие священные города с различными мифами, повествующими о происхождении мира и людей, восходят, видимо, к этому периоду. Ограничивая наш обзор мифологией и религией Центральной Мексики, мы отметим лишь, что многие ранние мифы народов науатль обладают значительной степенью сходства с мифами южных майя, и это позволяет нам установить некие общие культурные первоисточники мифов.

На центральном плато, как об этом говорится и в преданиях народов науатль, происходило, видимо, смешение народов: в период до начала нашей эры уже утвердившиеся здесь земледельцы, почитатели «старого бога», вступили в контакт с племенами, мигрирующими с северо-востока, а именно от реки Пануко на берегу Мексиканского залива. Эти мигранты описываются как народ с высоким уровнем культуры, располагающий рисуночными книгами, музыкой и пением, а также как последователи верховного бога, которого они именовали «Владыка всего, подобный ночи и ветру».

Одна из групп мигрантов отправилась, видимо, в области

мая в Гватемале, тогда как другие осели на центральном мексиканском плато. Здесь, согласно мифу, они основали город, названный Тамоанчан, что означает «мы разыскиваем наш дом», — несомненно, мифическое место, до сих пор не разысканное археологами. Продолжая свое движение, они пришли в Теотиуакан, «город богов», который находится примерно в двадцати восьми милях к северо-востоку от нынешнего города Мехико. Как рассказывает один из текстов, здесь «они утвердились, и мудрецы сделались правителями». Тольтеки переняли это поверье после упадка Теотиуакана. Они были, по крайней мере частично, потомками племен, говоривших на языке науатль, пришедших с равнин севера около IX в. н. э. и построивших Тулу (приблизительно в сорока милях к северу от Мехико). Их воззрения и составили, вероятно, наиболее древние основы мифологии, которой предстояло затем распространиться по всему центральному плато древней Мексики.

Дуальный верховный бог

Религия древних земледельцев, испытывших на себе влияние таинственных мудрецов с северо-востока, была, по-видимому, связана с доктриной верховного бога, «Владыки всего, подобного ночи и ветру». Верховный бог, возникший, вероятно, из древнего почитания солнца и земли, рассматривавшихся как источник плодородия и как мать всего сущего, мыслился в качестве дуального (двойственного) существа. Никогда не утрачивая своего единства (ибо древние гимны всегда упоминают его в единственном числе), он тем не менее считался дуальным богом (Ометеотль), Владыкой и Владычицей нашей плоти, который в таинственном космическом соединении и зачатии положил начало всему, что существует.

Он, как это постоянно повторяется в гимнах, есть «Мать богов, Отец богов, Верховный бог». В качестве первого проявления своего реального бытия он породил четырех сыновей, именуемых Тезкатлипоки (курящиеся зеркала), — белого, черного, красного и синего. Эти боги и составляли первичные силы, которым предстояло сотворить историю мира. С одним из них часто отождествляется Кетсалькоатль, символ божественной мудрости. Их цвета, символизирующие иногда элементы природы, иногда — четыре стороны света, а в иные времена — хронологические эпохи, находящиеся под их влиянием, позволяют верховному богу продолжать свою многообразную дея-

тельность. Именно через посредство сыновей верховного божества пространство и время могут проявлять себя в мире как движущие силы, дающие жизнь и изобилие.

Космические века

Сыновья дуального бога сначала мирно работали вместе, закладывая основания земли, неба и обители мертвых. Таким путем и возник первый из миров, существовавших в древние времена. Вскоре, однако, один из Тезкатлипоков, пожелавший главенствовать над своими братьями, превратил себя в солнце и для своих собственных надобностей населил землю первыми человеческими существами, которые были сотворены из пепла, а в качестве пищи имели одни только желуды. Остальные боги были разгневаны дерзостью их брата, который попытался возвыситься над ними, и Кетсалькоатль вмешался, чтобы разрушить это первое солнце и землю. И так «все исчезло, все было смыто водой, а люди сделались рыбами». Этим катаклизмом завершился первый век, или, как его называли индейцы, «Солнце».

Согласно древним мексиканцам, еще три века существовали до нынешнего и все три были результатами попыток каждого из сыновей дуального бога возвыситься над своими братьями. Второй век, или второе «Солнце», принес с собой гигантов, эти страшные существа, которые говорили, приветствуя друг друга: «Не падай, ибо тот, кто падает, падает навсегда». Это второе «Солнце» погибло из-за того, что все было разрушено падением небесных и земных чудовищ. Трагически закончились также третий и четвертый века. В третьем веке один из Тезкатлипоков вызвал огненный дождь, поглотивший все. Наконец, четвертый век был опустошен ветром, который разрушил все, что было на земле. В эту эпоху жили существа, которых индейцы называли «обезьянолюди».

Восстановление земли, солнца и луны

После того как вселенная была четыре раза подряд разрушена из-за конфликтов между Тезкатлипоками, эти боги задумались над вопросом, как бы положить конец такому беспорядку. Они встретились в Теотиуакане, чтобы примирить и согласовать свои притязания и сотворить новый, пятый по счету, век, в котором предстояло родиться современному че-

ловеку. Этот пятый век получил имя «Солнце движения», и ему предстояло возникнуть в результате того, что все сыновья дуального бога добровольно принесли себя в жертву.

Прежде всего им нужно было воссоздать землю. Для этой цели они сотворили богиню земли, чудовище, состоящее из одних только глаз и ртов. Двое из Тезкатлипоков превратились в змей и обвинили эту богиню, сжав ее с такой силой, что раскололи надвое. Из одной половины они сделали поверхность земли, из другой — небесный свод. Затем боги устроили так, чтобы в качестве компенсации за причиненный богине вред все предметы и существа должны были рождаться от нее. Из ее волос произросли деревья, цветы и травы. Мелкие растения пустили свои побеги из ее кожи. Из ее бесчисленных глаз были созданы ручьи и маленькие пещеры, из ее ртов — реки и большие пещеры. Горы и долины возникли из ее носа и плеч. Так из плоти богини возникло все сущее.

После восстановления земли боги вновь встретились в Теотиуакане, чтобы заняться возрождением солнца и луны, равно как и людей, и всего необходимого для их жизни.

«До тех пор была ночь. Не было еще ни света, ни тепла». Этими словами начинается миф о сотворении солнца в Теотиуакане. Четыре дня боги пребывали вокруг «божественного очага», пытаясь определить, кому из богов следует броситься в пламя и превратиться таким образом в небесное тело, которому предстоит озарять день. Кандидатов было два: дерзкий Теукизтекатель, Владыка Улиток, и скромный Нанауатзин, Прыщавый. Первый из них, жаждущий пышности и славы, совершил жертвоприношение из золотых шипов и перьев птицы кетсаль. Нанауатзин, с другой стороны, скромно совершил обряд покаяния, ритуал, который позднее был воспринят жрецами древней Мексики.

Наконец настал час испытания. Теукизтекатель на глазах у всех богов приготовился к прыжку в пламя. Он сделал четыре попытки, а затем и еще несколько, но каждый раз пугался раскаленных углей. Поэтому боги решили, что теперь настал черед смиренного Нанауатзина. Он услышал приглашение богов и, закрыв глаза, бросился в пламя, которое поглотило его в одно мгновение. Увидев это, Теукизтекатель тоже бросился в пламя, но было уже слишком поздно. Смирный «Прыщавый» бог, которого пламя поглотило первым, преобразился в солнце, а трусливый и промедливший Теукизтекатель достиг лишь превращения в луну. Теперь на небесном своде

появились солнце и луна. Но к великому изумлению богов, они не двигались. И тогда все боги, которые собрались в Теотиуакане, были вынуждены принести себя в жертву, чтобы привести в движение солнце и луну: первое должно было двигаться днем, а вторая — ночью.

В этом акте содержалось зерно, которое много позже прошло в ритуал ацтекских религиозных культов. Если благодаря принесению в жертву богов стали возможными жизнь и движение солнца, то в таком случае лишь посредством принесения в жертву людей, играющих на земле роль богов, могут быть сохранены жизнь и движение солнца и тем самым предотвращен катаклизм, погубивший солнце и человеческие существа, жившие в прежние «эры».

Возрождение человека на земле

Как и для создания солнца и луны, боги встретились вновь, чтобы обдумать возрождение человека на земле. На сей раз Кетсалькоатль, символ божественной мудрости, согласился отправиться в обитель мертвых на поиски драгоценных костей тех человеческих существ, которые жили в прошлые века. Сопровождаемый лишь своим *науаль* (нечто вроде «второго я»), он сошел в мир мертвых, где ему пришлось пройти через целый ряд тяжелых испытаний, которым его подверг Миктантекухтли, Владыка обители мертвых. В конце концов Кетсалькоатль собрал кости мужчины и женщины и отнес их в мифический Тамоанчан. Боги вновь собрались вместе и, после того как кости были помещены в великолепный глиняный сосуд, Кетсалькоатль, чтобы дать им жизнь, оросил их кровью, извлеченной из его детородного органа. Так кровавая жертва вновь становится началом движения и жизни. Как повествует миф, человек получил имя *макеуаль*, что первоначально означало «добытый подвигом», ибо в эту пятую «эру» его существование стало возможным благодаря самопожертвованию Кетсалькоатля.

Обретение кукурузы

Последний из мифов, принадлежащих к циклу, который мы именуем «начала», посвящен обеспечению людей надлежащей пищей. И вновь именно Кетсалькоатлю дается задача найти кукурузу, зерно, которое является символом Америки. Кетсаль-

коатль отправляется на поиски красного муравья, обитающего за «Горой нашего пропитания», где он и держит спрятанное зерно. Кетсалькоатль превращается в черного муравья, и после долгой беседы между двумя муравьями он получает разрешение забрать кукурузное зерно. Теперь в мифе появляются и другие боги. Это Тлалоки, боги дождя, которые являются со всех четырех сторон света, дабы воспользоваться добычей и создать условия для ее произрастания на земле. Вновь Кетсалькоатль отправляется в Тамоанчан и здесь передает богам драгоценные семена. Боги берут немного зерна, разжевывают его, а затем вкладывают во рты первых человеческих существ, названных Кипактональ и Оксомоко, чтобы сделать их живыми и крепкими.

Таковы вкратце мифы, посвященные происхождению мира, солнца, луны, человека и кукурузы, которые рассказывали древние мексиканцы и которые связывались ими с Тамоанчаном и великим религиозным центром Теотиуаканом. Из этих древних мифов им предстояло вывести основные ритуалы, направленные на повторение, в известном смысле, божественных деяний, сделавших возможными жизнь и движение в этот пятый мировой век*.

2. ТОЛЬТЕКСКИЙ ЦИКЛ О КЕТСАЛЬКОАТЛЕ

Подобно тому как мифы, посвященные возникновению космоса и человечества, представляются связанными с Тамоанчаном и Теотиуаканом, мифы о том, что может быть названо мексиканским золотым веком, тесно связаны в текстах с великолепием тольтеков, которым эти последние были обязаны смертному Кетсалькоатлю, великому жрецу и «культурному герою» доколумбова времени, видимо жившему в IX в. Взяв, вероятно, свое имя у бога, который, как уже указывалось, символизировал мудрость верховного дуального бога, жрец Кетсалькоатль создал, по-видимому, новую, более возвышенную религиозную концепцию. Всякий, кто изучает его жизнь и его мысль по имеющейся богатой документации на языке науатль, легко поймет, почему многие исследователи XIX в. пытались рассматривать его как христианского миссионера или, возможно, буддиста, случайно попавшего в Новый Свет. Не строя никаких гипотез

* Существуют и другие варианты этого мифа, различающиеся и характеристикой «эра», и их числом.— *Прим. пер.*

тез по этому поводу, мы обратимся непосредственно к образу Кетсалькоатля, основоположника религиозных доктрин и действующего лица необычайного мифа.

Тольтеки, народ Кетсалькоатля, возникли в культурном смысле как результат новых смещений различных этнических групп. С одной стороны, в них можно обнаружить дух древнего мира Теотиуакана. С другой стороны, ряд признаков напоминает нам о древних кочевниках, пришедших с северных равнин. С этой точки зрения город Тула, основанный, вероятно, в IX в. н. э., приобретает характер цивилизующего центра для кочевых орд, пришедших из мифического пункта на севере — Чикомозтока («место семи пещер»); на происхождение отсюда будут впоследствии претендовать и ацтеки.

Очерк правления Кетсалькоатля представляет собой описание жизни, преисполненной всяческого изобилия и богатства. От Кетсалькоатля тольтеки получили весь комплекс искусств. У тольтеков были превосходные скульпторы и художники, ремесленники, изготовлявшие изделия из драгоценных перьев и металлов, и керамисты, применявшие в своей работе обожествляемые гончарные печи. Тольтеки были столь богаты, что продукты питания не имели у них никакой цены. Их дома не знали недостатка ни в чем, и среди них не было несчастных и бедных: «Они говорили, что кукурузные початки были такой же длины и толщины, как пестики каменных ступок для зерна. Они утверждали, что у них произрастал хлопок различных цветов: красный, желтый, розовый, белый, пурпурный и зеленый. Эти цвета он имел сам по себе. Так он произрастал из земли. Никто его не красил».

Места, в которых обитал Кетсалькоатль, были разных цветов и ориентированы по странам света. Здесь он жил как бы божественной жизнью — жизнью, исполненной воздержания и целомудрия. Он практиковал целый ряд покаянных обрядов, многие из которых были весьма сходны с теми, что были введены древними богами. Однако прежде всего он посвятил себя размышлениям и поискам новых форм для представлений о верховном боге и обо всем сущем.

Новое представление Кетсалькоатля о верховном боге

Считается, что Кетсалькоатль в своих размышлениях *мистика* — «искал себе бога», пытаясь, в своих собственных целях, приблизиться к высочайшим тайнам божественности. На

этом пути он принялся обнаруживать новые атрибуты дуального бога, владыки с двумя различными обликами. Среди прочего он взывал к нему, используя парные обозначения: «Она в усеянной звездами одежде, Он, освещающий все предметы; Владычица нашей плоти, Владыка нашей плоти; Она, кто поддерживает землю, Он, кто покрывает землю хлопком; верховный двойственный бог, обитающий за девятью небесными балками».

То, что жрец Кетсалькоатль позаимствовал свое имя у бога Кетсалькоатля, символа мудрости верховного дуального главы пантеона, вполне ясно из древнего тольтекского гимна:

У них был лишь один бог,
и они считали его единственным,
они взывали к нему,
они молили его;
его имя было Кетсалькоатль.
Верховный хранитель их бога,
его жрец —
его имя тоже было Кетсалькоатль...
Он говорил им, он проповедовал им:
«Один этот бог,
его имя — Кетсалькоатль.
Ничего не требует он,
кроме змей, кроме бабочек,
чтобы ты приносил ему,
чтобы ты жертвовал ему».

Представление тольтеков о мире

Бог Кетсалькоатль, символ мудрости древнего дуального божества, дал начало и форму тому миру, в котором мы живем. Этот мир, в котором человек пытается приблизиться к божеству путем жертвоприношений и размышлений, имел в воображении тольтеков вполне определенный облик. Земля представляет собой большой диск, расположенный в центре мира, простирающегося горизонтально и вертикально. Вокруг земли — безбрежная вода, из-за которой весь мир «полностью окружен водой». Земля и ее безбрежное водное кольцо разделены на четыре квадранта или сектора, которые, начинаясь от центра мира, простираются до тех мест, где вода соединяется с не-

бом и получает имя «небесные воды». Четыре великие части мира исполнены символов. Восток, страна, где восходит солнце, есть область света и плодородия, символизируемая белым цветом; север есть область смерти, черный сектор мира; запад — обитель солнца, область красного цвета; и, наконец, слева от солнечного пути, находится юг, область шипов и голубого цвета.

По вертикали кверху и книзу от окруженной водой земли находятся девять небесных ярусов и девять областей, связываемых с миром мертвых. Небеса вместе с водой, которая полностью окружает землю, образуют нечто вроде свода, изобретенного путями, отделенными друг от друга большими небесными балками. На первых пяти ярусах располагаются пути луны, звезд, солнца, вечерней звезды и комет. Над ними находятся небеса различного цвета и, наконец, область богов. Превыше всего находится *Омейокан* (место двойственности), где пребывает дуальный бог, Податель жизни и Хранитель вселенной.

Так как он находится повсюду, верховный бог обозначается как «Владыка всего». Из-за облаков он направляет движение луны и звезд, которые являются «платьем, одевающим его женскую сущность». Наделяя же солнце способностью озарять день, он проявляет свою мужскую сущность творца, обладающего чудесной животворной силой. Прочие боги, рассматривавшиеся обычно как сыновья дуального бога, составляют как бы его многочисленные продолжения, что и делает его вездесущим. Прежде всего они представляют собой четыре силы, четверку Тезкатлипоков, каждый из которых эквивалентен одному из четырех элементов — земле, воздуху, воде и огню (весьма интересная параллель с классической греческой и индийской философией). Они действуют из четырех частей света в каждой из четырех первоначальных «эр», вводя в мир конфликты, катаклизмы и общее развитие.

Бегство Кетсалькоатля

Но и сам образ Кетсалькоатля — человека, «культурного героя», творца искусств, ремесел и календаря, породил новый миф, который, несомненно, основан на определенных исторических фактах, касающихся гибели тольтекского мира и бегства мудреца на восток, откуда, согласно поверью, ему предстояло когда-нибудь возвратиться.

Древние гимны рассказывают, что однажды, во времена тольтекского величия, в Туле появились колдуны, владеющие магией. Они явились сюда для того, чтобы убедить Кетсалькоатля ввести ритуал человеческих жертв. Но жрец и «культурный герой» твердо отказался от этого предложения, ибо «он очень любил тольтеков, которые были его народом». Тогда колдуны решили смутить его сердце и тем заставить его бежать.

Они говорили с Кетсалькоатлем, который был теперь старым и немощным, и дали ему зеркало, чтобы он мог созерцать самого себя. В долгой беседе они старались убедить его выпить опьяняющее зелье, которое, по их словам, они принесли ему в качестве лекарства. После длительного сопротивления Кетсалькоатль в конце концов попробовал питье, а затем пил его до тех пор, пока не опьянел. Затем к великому жрецу, прожившему всю жизнь в целомудрии и воздержании, привели принцессу Кетсальбетатль. Он продолжал пить и наконец уединился с ней, предавшись наслаждению, в котором он столь долго себе отказывал.

Тем временем колдуны обратили свои злые чары на город Тулу. Их колдовство вызвало смерть бесчисленного множества тольтеков. Когда же Кетсалькоатль понял, что произошло, его охватила великая скорбь. Он твердо решил покинуть Тулу и отправиться на восток, в область света.

Ради этого он оставил всю роскошь, созданную им при жизни,— свои дворцы, храмы, произведения искусства и прежде всего тольтеков, своих подданных. Древние гимны сообщают некоторые подробности его путешествия до того момента, когда Кетсалькоатль достиг наконец пределов моря на берегу Мексиканского залива. Затем он исчез навсегда. Согласно одной из версий мифа, он отплыл на волшебном плоту, сделанном из змей. Согласно другой версии, он бросился в гигантский пылающий костер, а затем вознесся в виде небесного тела. Во всяком случае, «культурный герой» был вынужден в поисках неведомой обители мудрости удалиться с земли. Несмотря на его таинственное исчезновение, среди науа навсегда сохранилась вера в возвращение жреца Кетсалькоатля. Следующий краткий текст на языке науатль, который мы даем здесь в переводе, выражает всю глубину этой страстной веры:

Так говорили
старцы в древние времена:

«Воистину все тот же Кетсалькоатль живет и ныне,
и поныне он не умер;
он придет, чтобы властвовать».

Бог и жрец, столь часто неразличимые в представлении науа, оставались для него символами возвышенности души и в последующий период, до самого испанского завоевания*. Когда же науа уверовали в столь долго ожидавшееся возвращение Кетсалькоатля, именно те, кто явился к их берегам, впоследствии положили конец их древней цивилизации, и это было особенно трагичным.

Однако между бегством Кетсалькоатля из Тулы и прибытием испанских конкистадоров должно было еще пройти несколько столетий. Разрушение и запустение Тулы произошло, вероятно, около середины XI или XII в. Рассеяние тольтеков и приход других этнических групп, говоривших на языке науатль и спустившихся с северных равнин, привели к созданию множества городов-государств в долине Мехико, на берегах озер, а также и в долине Пуэбло, за цепью вулканов. В середине XIII в. появилась последняя группа кочевников — ацтеки или мексиканцы, — которые говорили на том же языке, что и остальные обитатели долины, и обладали величайшим из всех сокровищ — неукротимой волей. Утверждение ацтеков на центральном плато Мексики и их влияние, особенно в течение XV в., периода их военной и экономической гегемонии, привели к тому, что мифология и религия в последнюю фазу доиспанского периода приняли формы, соответствовавшие особым целям ацтеков.

3. МИФЫ И РИТУАЛЫ АЦТЕКОВ

Согласно их преданиям, ацтеки последними из народов, говоривших на языке науатль, пришли в долину Мехико все из того же мифического «места семи пещер». Здесь в древние времена к ним обратился их бог-покровитель Уицилопочтли и повелел им двинуться на поиски чего-то вроде «обетованной земли». Место, где им предстояло в конце концов осесть, долж-

* Большинство современных исследователей отвергают историчность Кетсалькоатля-человека и считают его чисто легендарным персонажем.—
Прим. пер.

но было быть указано орлом, сидящим на кактусе и пожирающим змею.

Продолжительные скитания ацтеков сопровождались различными трудностями, и испытанные ими бедствия описаны во многих старинных рукописях. Их появление в долине возбудило подозрения и навлекло на них преследования со стороны древних народов — наследников тольтекской культуры. Лишь через сто лет после их появления в долине Мехико они пришли на место, указанное их богом, и в 1325 г. им была явлена воля богов: ацтеки обосновались в конце концов на маленьком острове, где они обнаружили орла, пожирающего змею.

Однако должна была пройти еще сотня лет, прежде чем ацтеки вступили в период своего истинного величия, начало которому было положено в 1428 г. их победой над соседями, текпанекскими правителями Аскапотсалько, являвшимися до этого времени хозяевами острова, где был воздвигнут город Теночтитлан (Мехико). Результатом победы ацтеков были крутые перемены во всех областях их жизни. Главную роль в культурном и идеологическом преображении ацтеков предстояло сыграть выдающемуся представителю ацтеков по имени Тлакаэзел, главному советнику при трех сменявших друг друга правителях, способствовавшему также завоеванию Аскапотсалько.

Переработка Тлакаэзелом науатльской истории

Решив приумножить величие ацтеков не только за счет расширения их земель и прав, Тлакаэзел вознамерился снабдить свой народ новым изложением его истории, ибо он полагал, что древние иероглифические книги не придавали должного значения ни самим ацтекам, ни их богу Уицилопочтли. Поэтому он занялся сожжением старых рукописей, «ибо они содержали множество лживых утверждений и многие в них неправильно почитались в качестве богов...» Очевидно, что этот новый взгляд на историю ацтеков появился в результате желания превознести народ, до сих пор подвергавшийся преследованиям, и действия Тлакаэзела обеспечили прочное основание для будущего величия ацтеков. Нет никакого сомнения в том, что ацтекские мифы и ритуалы, какими они известны нам сегодня, возникли вследствие реформ, предпринятых советником правителей Тлакаэзелом.

Несмотря на решимость ацтеков изменить древнюю историю, она сохранилась среди ряда племен науатль, которые не были полностью покорены ацтеками. Но в идеологическом плане ацтекское влияние все более возрастало и породило множество мифов и доктрин, касающихся Уицилопочтли, древнего божества-покровителя. Вознесенный до уровня тех богов, которые были творцами различных «эр», или «Солнц» (Тезкатлипоки и Кетсалькоатль), Уицилопочтли стал отождествляться с самим солнцем, в результате чего ацтеки присвоили себе роль избранного народа, чьей миссией является покорение всех народов на земле.

В этом новом изложении науатльской истории, предложенном и навязанном Тлакаэллеом, миф об Уицилопочтли особенно наглядно обнаруживает свои основные черты. Ацтеки утверждали, что в глубокой древности на «Змеиной горе» обитала богиня Коатликуэ (змеиное платье). Она была матерью четырехсот богов, именуемых Уицнауа (боги Юга), и богини Койалшауки (та, чье лицо разрисовано гремучими змеями*). Однажды, когда богиня Коатликуэ прибирала в своем храме, на нее упал шар из тончайших перьев. Она собрала их, положила к себе за пазуху около живота. Закончив уборку, она хотела вынуть шар, но он исчез. Богиня сразу же поняла, что зачала ребенка.

Когда дети Коатликуэ обнаружили, что их мать ожидает ребенка, они исполнились подозрений и попытались убить ее. Находясь еще в материнском чреве, маленький Уицилопочтли говорил с ней, чтобы унять ее страх. Однажды, когда уже вот-вот должны были наступить роды, четыреста Уицнауа и их сестра Койалшауки решили исполнить свое намерение и умертвить Коатликуэ. Как бы ни были интересны и многочисленны подробности мифа, ими придется пожертвовать ради развязки, которая более важна для этого исследования. Уицилопочтли родился в тот самый момент, когда Коатликуэ подверглась нападению всех своих детей. Он сразу же облачился в воинские доспехи и успешно защитил мать от нападения. Сторонники астральной интерпретации этого мифа видят в этом деянии Уицилопочтли, которого ацтеки впоследствии отождествили с солнцем, триумф небесного тела, озаряющего день, над множеством звезд, символизируемых четырьмя сотнями Уицнауа, и над луной, представляемой их сестрой, богиней Койалшауки.

* Или: «та, которую рисуют с колокольчиками». — *Прим. пер.*

Однако миф может иметь и более глубокий смысл. Когда Уицилопочтли обезглавливает свою сестру и убивает большую часть Уицнауа, его деяние воплощает в себе пророческое провозглашение главной миссии ацтеков, предуказанной Уицилопочтли, а именно покорение многочисленных народов на юге и распространение ацтекской империи до самых отдаленных областей Центральной Америки.

Воинственно-мистические концепции Тлакаэцлеля

В качестве дополнения к этому мифу Тлакаэцлель и ацтекские жрецы оформили также и новые религиозные доктрины. Древние тольтеки верили, что перед пятой «эрой», в которой они жили, существовали и другие «эры», всегда заканчивавшиеся катастрофами. Взяв за основу эти древние мифы, ацтеки сформулировали воинственно-мистическое представление о вселенной, служившее для того, чтобы предупредить распад или гибель этого пятого «Солнца», именуемого «Эра движения».

Из мифов о самопожертвовании богов, которые своей смертью и своей кровью дали жизнь солнцу, ацтеки сделали вывод, что вселенная для своего существования нуждается в определенной жизненной энергии. А эта последняя, как установлено богами, есть кровь — таинственное вещество, поддерживающее жизнь и в людях. Поэтому жизненно необходимо принести людей в жертву солнцу, ибо их кровь должна быть источником энергии, предотвращающим гибель солнца. Для захвата пленных, которых можно будет принести в жертву солнцу Уицилопочтли, велись ритуальные войны. Объединив идею войны и покорения народов со своей главной миссией — поддерживать и сохранять жизнь солнца пятой «эры», ацтеки удачно слили свое стремление к военному превосходству с почти мистическим представлением о себе как об избранном народе, космическом помощнике божества.

С их воинственно-мистической философией была тесно связана вера в то, что все, кто пал в ритуальной войне, становятся служителями солнца. Превращенные в прекрасных птиц, погибшие воины входят в состав свиты, сопровождающей солнце во время его движения по небесам. Точно так же и женщины, которые умерли во время родов с пленником в своей утробе, тоже становятся служительницами солнца.

Ацтекские представления о загробной жизни

Различным категориям умерших в загробном мире были предназначены три разных места. Тлалокан, обитель бога дождей Тлалока, был местом наслаждения и счастья. В Тлалокан отправлялись все те, кого бог дождя избрал, отметив особым видом смерти: утонувшие, убитые молнией, умершие от водянки и подагры. В отличие от других покойников, этих людей не кремировали, а хоронили в земле. Поблизости от Тлалокана находилась другая обитель, именуемая Чичиуакуауко (место влажного Дерева-кормилицы) и предназначенная для детей, умерших в младенческом возрасте. Здесь младенцы получали пищу от громадного дерева, чьи ветви сочились молоком. Эта особая участь, предназначенная для детей, напоминала испанским миссионерам образ христианского Лимба*.

Наконец, место, куда отправлялись большинство умерших, именовалось просто Миктлан — «Область мертвых». Оно было известно также и под другими именами, которые сами по себе раскрывают в значительной степени науатльские представления о смерти: «Наша общая обитель», «Область, где мы утрачиваем себя», «Место, где как-то живут», «Область бесплотных» и т. п. Согласно некоторым текстам, те, кто отправлялись в Миктлан, должны были пройти через ряд испытаний, прежде чем закончить свой путь в преисподнюю. Эти испытания длились целые годы, и лишь после них мертвый окончательно утрачивал жизнь.

Эти представления о загробной жизни отражают, видимо, напластование различных верований. Неоспоримо, однако, что представление о солнечном рае, предназначенном для тех, кто пал в битве, было собственным поверьем ацтеков.

Ацтекские жертвенные обряды

Ацтеки воздвигли в качестве подходящего фона для принесения в жертву военнопленных великолепный и богато украшенный храм в честь Уицилопочтли. Посвятив себя отныне войне, этот народ, прежде пребывавший в безвестности, реорганизовал свое войско и упорно продолжал свои завоевания до тех пор, пока империя ацтеков не простерлась от океана до

* Ср.: Данте Алигьери. Ад, песнь IV.— *Прим. пер.*

океана, а на юге достигла нынешней Гватемалы. Древний календарь, унаследованный от тольтеков, устанавливал цикл жертвоприношений богам, который и соблюдался ацтеками. Тем самым было установлено то, что можно было бы назвать вечной драмой, в которой предназначенные в жертву люди перед смертью исполняли роли богов и напоминали в этих ритуалах о древних чудесах богов, тоже умиравших, дабы их кровь давала жизнь солнцу и тем самым всему сущему.

Празднества и жертвоприношения, которые ацтеки устраивали в честь своих богов в течение всего года и которые коренились в их воинственно-мистических идеях, поддерживали их собственную интерпретацию древних мифов. Жрецы бесчисленных храмов, воздвигнутых по всей Центральной Мексике, заведовали культом различных божеств, в большинстве случаев бывших не чем иным, как различными ипостасями и именами верховного дуального бога и его первых детей — Кетсалькоатля и Тезкатлипоков. Так обеспечивались жизненность и сила религии Детей Солнца.

Тем не менее местные тексты, повествующие о воинственно-мистическом величии ацтеков, содержат свидетельства и о другом образе мыслей, имевшем место в тот же самый период, образе мыслей, который был в ряде отношений диаметрально противоположен воинственным идеалам. Этого образа мысли придерживались многие правители различных науатльских родов.

Сомнения мудрецов и возрождение тольтекских концепций

Знакомство со славными традициями тольтекского периода, с преданием о верховном дуальном боге, Владыке всего и Подателе жизни, а также и с такими древними заповедями, как отвержение человеческих жертв и войны, заповедями, утверждающими превосходство тольтекской морали, создавало благоприятную почву для сомнений в отношении ацтекской воинственно-мистической концепции.

Среди тех мудрецов, которые восприняли эту новую интеллектуальную концепцию, насчитывалось немало славных имен. В их числе были великие правители из Тескоко — Незауалькойотл и Незауалпилли, Текуайеуатзин из Уэскотзинко, Айокуан из Текамачалко. Еще в большей степени достойны внимания те ацтекские жрецы и мудрецы, которые, пусть даже и не

без робости, пытались направить свою мысль по путям, отличавшимся от официальных доктрин. Деятельность всех этих мыслителей, поставивших под сомнение ацтекские представления о человеке, мире и боге в их наиболее глубоком смысле, дает дополнительный материал для изучения цивилизации древней Мексики.

Первые исследования, за которые взялись эти мудрецы, касались представления о боге. Им было известно древнее тольтекское представление о дуальном боге, невидимом, как ночь, и неосязаемым, как ветер. Но по своему собственному опыту они знали также, что это учение подверглось забвению, когда древние культы были вытеснены кровавым и воинственным почитанием Уицилопочтли, бога-покровителя ацтеков. Сохранились тексты, содержащие размышления мудрецов, подобные следующему:

Ты пребываешь в глубочайших областях неба,
давая начало своему слову...

Ты, кто есть Бог.

Что решаешь ты там?

Для нас, на земле, ты, быть может, охвачен ленью?

Должен ли ты скрывать от нас свою славу и блеск?

Что тебе предстоит решить

Здесь, на земле?

Эти вопросы позволяют нам, до известной степени, бросить взгляд на сомнения мудрецов касательно бытия и деятельности древнего дуального бога на земле. Дальше в том же самом тексте можно обнаружить и другие вопросы насчет места, где следует искать Ометеотля, дуального бога:

Куда я должен пойти?

Куда я должен пойти?

Где путь к Ометеотлю, богу двойственности?

Быть может, твоя обитель — в мире бесплотных?

В глубочайших глубинах неба?

Или только сама земля есть мир бесплотных?

Мало-помалу проблематика, как мы ее называем, тех, кто отделился от официальной доктрины, становилась все более обширной. Так, например, в диалоге, в форме, которая символически представляет дуального Подателя жизни, заключен вопрос о возможности говорить слова, которые на этой земле являются правдой:

Быть может, Податель жизни, мы говорим здесь некую правду?

Мы только спим, мы только пробуждаемся от наших снов. Все подобно сну...

Никто здесь не говорит правды...

Другой, еще более абстрактный текст ставит главную антропологическую проблему философии:

Человек, быть может, реален?

Если нет, тогда наши песни более не реальны.

Чему предстоит случиться?

Что проявляется ясно?

Начав с этих вопросов, науатльские мудрецы подошли к созданию новой концепции мира, тесно связанной с тем, что известно сегодня как тольтекская философия. Эти проявления науатльской мысли, существовавшие бок о бок с воинственно-мистическим учением ацтеков, несомненно, создают множество проблем для современного исследователя. Можно ли задавать себе вопросы такого рода: какова была степень внутреннего идеологического конфликта в доиспанской науатльской цивилизации? могли ли мудрецы, возрождавшие древнюю тольтекскую философию, зайти так далеко, чтобы оказать существенное влияние на жречество и ацтекский народ?

Нечто подобное, несомненно, имело место. Доказательство этого может быть найдено в бесчисленных речах, произносившихся в торжественных случаях как семейной, так и общественной жизни. В этих речах постоянно делаются ссылки на дуального бога, Владыку всего, который подобен ночи и ветру. Испанское завоевание внезапно оборвало неизбежное и самопроизвольное развитие этих проявлений более возвышенных интеллектуальных устремлений в доиспанском мире. После завоевания, в колониальные времена, сохранялись лишь разрозненные остатки того, что было всеобщей религиозной практикой древней Мексики. Некоторые следы их ритуалов и верований все еще существуют в отдаленных мексиканских общинах, где они сохраняются в виде смеси с идеями и обрядами христианства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Здесь были рассмотрены лишь центральные проблемы эволюции мифов и религиозной мысли в древней Мексике. В многочисленных местных документах можно обнаружить массу

легенд и преданий о многих других богах, не упомянутых здесь. В них говорится о бесчисленных божественных парах, которые в основном символизируют присутствие древнего дуального бога во всех уголках вселенной и во всех составных частях природы.

Исследователи азиатских и европейских мифологий обнаружат, вероятно, удивительные параллели с представлениями древних мексиканцев. Вера в верховное двойственное начало, мать и отца богов и людей, так же как и представление о мире и четырех странах света, об их характерных цветах, о небесных ярусах и о подземном мире мертвых, несомненно, аналогичны некоторым представлениям цивилизаций Индии, Китая и Тибета. Имеем ли мы дело с простыми совпадениями или в древности существовало какое-то распространение культуры из общего источника?

Мы полагаем, что окончательный ответ не может быть сформулирован в настоящее время. Тем, кто склоняется к идее распространения культур, следует помнить о необъяснимом отсутствии в Америке, среди прочего, таких элементов культуры, как практическое использование колеса, представления о весе и весовой шкале. Кроме того, нельзя игнорировать тот факт, что многие совпадения в материальной или духовной культуре могут быть объяснены также и как независимые результаты прирожденных способностей всех людей, которые и заставляют их предлагать относительно сходные решения для сходных проблем, возникающих в различных местах и в разное время. Представляется несомненным, что народы древней Мексики достигли вершин своей культуры самостоятельным и независимым путем. С этой точки зрения они дают уникальную возможность для изучения человека как творца цивилизации.

Ни одно свидетельство такого уважения, с каким древние мексиканцы относились к своим религиозным учениям, не является столь красноречивым, как ответ, данный несколькими наутльскими мудрецами первым испанским миссионерам во время знаменитой беседы, состоявшейся между ними в 1524 г.:

Вы говорите,
что мы не знаем
Владыку всего,
Творца небес и земли.
Вы говорите,

что наши боги — ложные боги.
Таковы странные слова,
что вы говорите.
Мы взволнованы ими,
мы обеспокоены ими.
Ибо наши предки,
те, что были здесь,
те, что жили на этой земле,
не говорили так.
Они давали нам
свои жизненные заповеди,
они содержали нас в правде,
они воздавали почести
и поклонялись богам.
Они внушали нам
все формы благоговения,
все пути почитания (богов)...
Но если, как вы говорите нам,
наши боги теперь мертвы,
пусть мы теперь умрем,
пусть мы теперь погибнем,
ибо теперь наши боги мертвы...

БИБЛИОГРАФИЯ

(составлена переводчиком)

- Вайян. Д. К. История ацтеков. М., 1949.
Гуляев В. И. Америка и Старый Свет в доколумбову эпоху. М., 1968.
Гуляев В. И. Древнейшие цивилизации Америки. М., 1972.
Гуляев В. И. Идолы прячутся в джунглях. М., 1972.
Кондратов. А. М. Погибшие цивилизации. М., 1968.
Кондратов А. М. Атлантика без Атлантиды. Л., 1972.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. А. Якобсон.</i> От редактора	3
<i>И. М. Дьяконов.</i> Введение	5
<i>Р. Антес.</i> Мифология в древнем Египте. <i>Пер. О. Д. Берлева</i>	55
<i>С. Н. Крамер.</i> Мифология Шумера и Аккада. <i>Пер. В. А. Якоб- сона</i>	122
<i>Г. Г. Гютербок.</i> Хеттская мифология. <i>Пер. И. М. Дунаевской</i>	161
<i>С. Гордон.</i> Ханаанейская мифология. <i>Пер. В. А. Якобсона</i> . .	199
<i>М. Г. Джеймсон.</i> Мифология древней Греции. <i>Пер. В. А. Якоб- сона</i>	233
<i>У. Норман Браун.</i> Индийская мифология. <i>Пер. Я. В. Ва- силькова</i>	283
<i>М. Дрезден.</i> Мифология древнего Ирана. <i>Пер. И. М. Стеблин- Каменского</i>	337
<i>Дерк Бодде.</i> Мифы древнего Китая. <i>Пер. Л. Н. Меньшикова</i>	366
<i>Э. Дейл Сондерс.</i> Японская мифология. <i>Пер. Л. Н. Мень- шикова</i>	405
<i>М. Леон-Портилья.</i> Мифология древней Мексики. <i>Пер. В. А. Якобсона</i>	432

МИФОЛОГИИ
ДРЕВНЕГО
МИРА

Перевод с английского

Редактор *И. Л. Елевич*
Младшие редакторы
И. И. Исаева и Р. Г. Канторович
Художник *Э. Л. Эрман*
Художественный редактор *И. Р. Бескин*
Технический редактор *М. В. Погоскина*
Корректор *Л. И. Письман*

Сдано в набор 3/VI—1976 г. Подписано к печати
23/XII—1976 г. Формат 60×84¹/₁₆. Бум. № 1. Печ.
л. 28,5. Усл. п. л. 26,5. Уч.-изд. л. 26,51. Тираж
30 000 экз. Изд. № 3543. Зак. № 2154. Цена
2 р. 03 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»

Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

Типография издательства «Коммунар»
г. Тула, ул. Ф. Энгельса, 150