

УДК 398.21(5/6)
ББК 82.3(5) С17

Самозванцев А.М.

С17 Мифология Востока. — М.: Алетей, 2000. — 384 с.: ил.
ISBN 5-89321-054-9

Восток, на котором впервые зародились города, ремесла и торговля, а также давшие толчок развитию литературы, наук и искусств письменность и счет, где духовная и материальная культура человечества впервые поднялась до того уровня, на котором культура воспринимается как цивилизация, является родиной сохранившихся в фольклоре, памятниках письменности и материальной культуры самобытных легенд и мифов.

Книга включает обзор мифологий Востока от египетской и до японской и мифологий народов Юго-Восточной Азии. Она рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся Востоком.

УДК 398.21(5/6)
ББК 82.3(5)

ISBN 5-89321-054-9

© Самозванцев А.М., 2000
© Издательство «Алетей», 2000

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	7
ТИПОЛОГИЯ МИФОВ. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ	12
ДРЕВНИЙ ЕГИПЕТ	34
Общий обзор египетской мифологии	34
Египетская космогония	52
Мифология Осириса и Исида	69
ДРЕВНЕЕ ДВУРЕЧЬЕ	87
Мифология Шумера	87
Мифология Аккада	115
ДРЕВНЯЯ МАЛАЯ АЗИЯ	142
СИРИЯ. ФИНИКИЯ. ПАЛЕСТИНА	160
Западносемитская мифология	160
Мифология Ветхого Завета	166
ИРАН	178
ИНДИЯ	201
Ведийская мифология	202
Классическая мифология индуизма	221
КИТАЙ	243
КОРЕЯ	283

ЯПОНИЯ.....	301
ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ.....	324
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	
И МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ	356
УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ.....	369
БИБЛИОГРАФИЯ.....	374

Введение

Принято считать, что мифы — это античные, библейские и другие старинные сказания о сотворении мира и человека, а также о деяниях древних, преимущественно греческих и римских богов и героев. Сохранившиеся в письменной традиции, иной раз эти сказания могут облекаться в поэтическую форму, другой — в форму прозаических повествований. Эти сказания являются важной частью культурного наследия мира. Их мотивы и образы до настоящего времени служат материалом для сюжетов, образов и сравнений художественной литературы точно так же, как они служат неисчерпаемым источником сюжетов для живописи и скульптуры.

Если античные и библейские мифы составляют органичную часть прежде всего европейской культуры, то мифологии, которые формировались в отдельных историко-культурных регионах на пространстве от Северной Африки до Восточной и Юго-Восточной Азии, органично включены в материальную и духовную культуру Востока.

Цивилизации Востока являются важнейшим этапом в развитии человечества, эпохой появления наук, литературы, философии, изобразительного искусства и архитектуры. На Древнем Востоке, в Шумере, возникли в IV тыс. до н.э. первые города, в которых в это же время зародилась письменность. На Востоке впервые появилось алфавитное письмо, в измененном виде распространившееся со временем по всему свету. Письменность способствовала взаимному обогащению народов достижениями культуры. На Востоке, в Китае, обнаружены относящиеся к 5000-4000 гг. до н.э. первые знаки чисел. Человечество унаследовало от цивилизаций Востока

ЯПОНИЯ.....	301
ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ.....	324
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	
И МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ	356
УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ.....	369
БИБЛИОГРАФИЯ.....	374

Введение

Принято считать, что мифы — это античные, библейские и другие старинные сказания о сотворении мира и человека, а также о деяниях древних, преимущественно греческих и римских богов и героев. Сохранившиеся в письменной традиции, иной раз эти сказания могут облекаться в поэтическую форму, другой — в форму прозаических повествований. Эти сказания являются важной частью культурного наследия мира. Их мотивы и образы до настоящего времени служат материалом для сюжетов, образов и сравнений художественной литературы точно так же, как они служат неисчерпаемым источником сюжетов для живописи и скульптуры.

Если античные и библейские мифы составляют органичную часть прежде всего европейской культуры, то мифологии, которые формировались в отдельных историко-культурных регионах на пространстве от Северной Африки до Восточной и Юго-Восточной Азии, органично включены в материальную и духовную культуру Востока.

Цивилизации Востока являются важнейшим этапом в развитии человечества, эпохой появления наук, литературы, философии, изобразительного искусства и архитектуры. На Древнем Востоке, в Шумере, возникли в IV тыс. до н.э. первые города, в которых в это же время зародилась письменность. На Востоке впервые появилось алфавитное письмо, в измененном виде распространившееся со временем по всему свету. Письменность способствовала взаимному обогащению народов достижениями культуры. На Востоке, в Китае, обнаружены относящиеся к 5000-4000 гг. до н.э. первые знаки чисел. Человечество унаследовало от цивилизаций Востока

многие открытия в области математики, астрономии, медицины, географии, архитектурные и строительные приемы, технические изобретения. Общеизвестно влияние цивилизации Востока, и особенно Египта и древнего Двуречья, на античный мир, культура которого послужила, в свою очередь, основой для формирующейся европейской культуры. Соответственно, иметь представление о восточных мифологиях необходимо каждому человеку, интересующемуся Востоком, знакомство же с ними обогащает наши знания об истории и культуре Востока так же, как обогащает знания об истории и культуре античного мира знакомство с античной мифологией.

Настоящее издание включает в себя обзор мифологий Востока, который делается в последовательности, ставшей в востоковедении традиционной: за разделом, где приводится типология мифов и дается характеристика мифологического сознания (тем самым этот раздел структурирует мифологический материал и расставляет необходимые акценты), следует сначала мифология древнего Египта, затем древнего Двуречья, далее — Малой Азии, Сирии, Финикии и Палестины, Ирана, Индии, Китая, Кореи, Японии и Юго-Восточной Азии. Среди них выделяются мифологии четырех великих цивилизаций Востока: египетской, шумеро-аккадской, индийской и китайской, которые оказали значительное влияние на культуры народов, сопредельных с Египтом, Двуречьем, Индией и Китаем. Вместе с тем внутри каждого такого очерка материал излагается по хронологии складывания той или иной мифологии (исключение составляет мифология Юго-Восточной Азии), в ее развитии, с характеристикой письменных источников, а порой и памятников материальной культуры, а также в последовательности, которая определяется характером мифологического материала.

В центре очерков всех локальных мифологий — и в этом состоит формирующая их облик модель, которая соответствующим образом выстраивает мифологический материал, — находятся естественные для мифологического сознания представления о развитии мира из первоначально недифференцированного состояния в состояние дифференцированное, превращении неорганизованной вселенной — хаоса — во вселенную организованную — космос, что прослеживается на примере многих типологически близких параллелей и картин, рисующих постепенное складывание природной и социальной организации. Это поступательное движение включает в себя в чем-то близкие, а в чем-то специфические для

разных культур образы и представления, касающиеся образования космоса из недифференцированной субстанции и отделения неба от земли как одного из его этапов, появления человека на земле и его эволюции из состояния дикаря в состояние цивилизованного человека, возникновения городской культуры и государств, приходящих на смену дикости и варварству, а также мифологически окрашенную историю народов, в том числе в их взаимоотношениях со своими соседями и своими богами.

В эту схему развития, упорядочения бытия мира и человека естественным образом укладываются представления об их конечных судьбах. Они касаются всего мира в целом, отдельных народов и конкретных людей и связаны с наступлением как посмертного существования, так и грядущего Последнего суда, подразумевающего завершение процесса трансформации хаоса (неблагого) в космос на высшей стадии его бытия (состоянии благодати).

Каждый отдельный очерк той или иной локальной мифологии имеет вместе с тем свою внутреннюю логику выстраивания материала, в ряде случаев демонстрирующую эффект соприкосновения разных культур, испытывающих на себе иновлияния.

Так, очерк мифологии древнего Египта был бы неполным без изложения сюжетов, связанных с образами Осириса и Исиды. Здесь отмечается то влияние, которое оказали связанные с ними представления на религиозные искания раннего христианства, а также на мифотворчество античности.

Изложение мифологии древнего Двуречья получает логическое завершение в характеристике аккадского эпоса о Гильгамеше (поэма «О все видавшем»), в центре которого находятся эпико-мифологические образы героев-побратимов Гильгамеша и Энкиду. Этот великий эпос Аккада и всего Древнего Востока оказал влияние на формирование литератур и мифологий Малой Азии, Сирии и Палестины, а в отдельных эпизодах, возможно, и на индийскую мифологию.

Очерк мифологии древней Малой Азии закономерно подытоживается включением некоторых сюжетов из ранней греческой мифологии в части ее теогонии, влияние на которую мифологии Северной Сирии могло быть в ряде отношений определяющим, как сказалось на мифотворчестве греков мифотворчество народов Ближнего Востока в целом.

Рассказ о мифологии западносемитских народов естественно переходит в очерк ветхозаветной (ранней иудаистской) мифоло-

гии: известно, что сакральная ветхозаветная традиция коренится в религиозно-мифологических представлениях западных семитов, населявших в древности Сирию и Палестину. При этом библейская мифологическая традиция показана как развивающийся религиозно-мифологический эпос еврейского народа.

Мифология Ирана ограничивается мифологией «Авесты» и составляющих часть той же традиции пехлевийских текстов. Здесь в центре внимания находятся учение пророка и религиозного реформатора Заратуштры, а также иранская космогония, естественным образом переходящая в эсхатологию, включающую представления о Страшном суде Ахура-Мазды (Ормузда), пришествии спасителей, воскрешении умерших и т. д., с чем связаны и представления о посмертных путях человеческой души. Эти представления повлияли на центральные образы и представления нескольких религий, в том числе христианства, иудаизма, ислама, возможно — буддизма.

Обзор индийской (индуистской) мифологии также завершается характеристикой эсхатологии индуизма и представлений, связанных с посмертными путями души.

Китайская мифология показана в развитии, завершающемся в период средневековья складыванием синкретического пантеона и формированием «народной» мифологии, живой и в современном Китае (здесь достаточно вспомнить о Цзао-ване, боге домашнего очага, с чьим почитанием связаны обряды, входящие в состав новогодних празднеств).

Мифология Кореи раскрывается вначале на примере архаичного фольклора, затем — народных преданий. В заключение она показана как испытывавшая на себе влияние религий и мифологий Китая и Индии.

Очерк мифологии Японии сознательно ограничен материалом составленных по образцу китайских хроник сводов «Кодзики» и «Нихонги». Это позволяет выделить и обозначить в виде нескольких формирующихся этапов становление официальной мифологии синто.

Лишь применительно к мифологиям обширного региона Юго-Восточной Азии — и именно в силу их разнородности и разновременности — нельзя сказать, что внутренняя логика развития мифологического материала формирует здесь в полной мере облик мифологии, какой она доносится до читателя. Сначала здесь излагаются мифологии народов материковой, затем — островной Юго-Восточной Азии.

Предлагаемое вниманию читателя издание содержит обзор мифологий Востока, сделанный на основе доступных источников и литературы, который по понятным причинам не может претендовать на полноту. При этом приводятся мнения специалистов по тому или иному вопросу, порой их расхождения — без ссылок на соответствующие работы. Переводы текстов с восточных языков приводятся без указания имен переводчиков.

Завершают издание Указатель имен и мифологических персонажей (последние — как, например, Змей-Дракон — не всегда имеют собственное имя), Указатель географических названий и Библиография источников и литературы, использованных в издании и доступных читателю. Источники и исследования распределены по соответствующим разделам, причем в каждом разделе сначала указываются источники, в том числе литературные обработки мифов, а затем — исследования.

Типология мифов. Мифологическое сознание

Бытующее представление о мифах в значительной мере является результатом включения в обиход знаний европейского человека прежде всего античной мифологии. Само многозначное слово «миф» — греческое, и означает оно в том числе сказание, предание именно об античных богах и героях. До XIX века в Европе были распространены лишь античные и библейские мифы; предания и легенды Шумера и Аккада, Египта и Индии были неизвестны. Особенно широко имена древних богов и героев и связанные с ними легенды стали известны начиная с эпохи Возрождения (XV–XVI вв.). В это время в странах Европы оживился интерес к античности, несколько позже подкрепленный результатами археологических изысканий. Примерно в это же время проникают в Европу первые сведения о легендах и мифах арабов и американских индейцев (последние были записаны католическими миссионерами). В первой половине XIX века входят в научный обиход мифы индийцев, иранцев, германцев и славян. Когда впоследствии были выявлены мифы народов Америки, Африки, Австралии и Океании, стало очевидным, что мифология и мифотворчество на определенной стадии исторического развития существовали у всех народов мира. Одновременно с этим изучение мировых религий — христианства, ислама и буддизма — показало, что они тоже пронизаны мифами. Начали создаваться литературные обработки мифов всех времен и народов, появилась также огромная научная литература, посвященная мифологиям отдельных народов и целых регионов мира. При этом исследовались как литературные источники, в том числе эпические («Илиада» и «Одиссея», «Рама-

ные этнографии, археологии и лингвистики.

Между тем, мифы не являются сказками, и лишь с оговоркой их можно назвать сказаниями или рассказами. Мифотворчество — это важнейшее явление в культуре человечества, определявшее характер его духовной жизни в течение тысяч лет и касающееся нашей современной жизни, коль скоро и она состоит из мифологем, которые творит действительность. Нет ничего удивительного, что над проблемой мифа ломали голову многие поколения ученых.

Миф выражает мироощущение и миропонимание эпохи его создания, так как человеку с самых ранних времен приходилось не только реагировать на окружающее, но также и осмысливать его. Есть точка зрения, что мифы заняты объяснением причин и происхождения самых разнообразных явлений в жизни человека, в том числе таких, которые наблюдаются в повседневной практике людей, в силу чего, казалось бы, они сами не нуждаются ни в каких мифологических толкованиях. Но порождение, происхождение явления связано с порождающей его ассоциативной связью, и познание его начала (и точно так же — знание имени или обладание частью объекта) считалось, видимо, приобретением власти над самим объектом. Отсюда потребность в мифах о происхождении мира, отделении неба от земли, в мифах, которые бы объясняли «действия» луны и солнца, дождя и грома, зверей в лесу, причины плодородия почвы и т. д. Затем понадобились мифы о происхождении определенных обычаев, производственных навыков и прочие.

К числу древнейших и наиболее примитивных мифов принадлежат, вероятно, мифы о животных. Самые элементарные из них представляют собой лишь наивное объяснение отдельных признаков животных. Глубоко архаичны мифы о происхождении животных от людей или о том, что люди некогда были животными. Представления о зооантропоморфных предках распространены, например, у австралийцев, были некогда распространены у китайцев, народов Юго-Восточной Азии и некоторых других; они окрашены тотемическими чертами. При этом превращение тотемного предка в человека подчеркивает тождество животного и человека: оно сохраняется в ритуалах, в частности, погребальных, когда животное выступает магическим заместителем человека. Представление же о тотемном предке-животном переносится в первую оче-

Индии и т. д.), по отношению к которому его подданные выступают как стадо. Неудивительно, что, скажем, в Индии главная супруга царя выступает по отношению к нему в качестве «буйволицы» и именуется таковой.

Известны едва ли не всем народам мира мифы о превращении людей в животных и растения и наоборот. К ним относятся мифы греков о гиацинте, нарциссе, кипарисе, лавровом дереве, о пауке Арахне, бывшей прежде человеком и наказанной богиней Афиной за попытку соперничать с нею в искусстве ткачества, об Актеоне, обращенном Артемидой в оленя, об Ио, обращенной в корову, о тирренских разбойниках, обращенных в дельфинов, и т. д.

Очень древни мифы о происхождении солнца, месяца (луны), звезд, т. е. солярные, астральные мифы. А в некоторых мифах светила и звезды изображаются людьми, некогда жившими на земле и по какой-то причине поднявшимися на небо (семь индийских мудрецов — персонификации звезд Большой Медведицы и т. д.), в других создание солнца приписывается какому-то сверхъестественному существу.

Центральную группу мифов, по крайней мере у народов с развитыми мифологическими системами, составляют мифы о происхождении мира, вселенной — космогонические мифы, а также мифы о происхождении человека — антропогонические. У народов, стоящих на сравнительно низких ступенях исторического и культурного развития, космогонических мифов мало. У народов сравнительно культурных, напротив, появляются развитые космогонические и антропогонические мифы. Подобные типичные мифы о происхождении мира и людей известны у полинезийцев, североамериканских индейцев, народов Древнего Востока и Средиземноморья. В этих мифах выделяются две основные идеи: креационная и эволюционная. По одним мифологическим представлениям, основанным на идее творения, мир создан каким-то сверхъестественным существом — богом-креатором, демиургом, творцом, как это выглядит, например, в ветхозаветной версии сотворения мира. По другим, эволюционным представлениям, мир постепенно развился из некоего первобытного бесформенного состояния — хаоса, мрака — или из вод, яйца и пр. Так, у греков упорядоченный мир — космос — возникает из хаоса, у индийцев вначале были первозданные воды, из которых возникает жар, или

греков, индийцев и т. д., а также мифы о происхождении людей. В числе широко распространенных мифологических мотивов — мифы о чудесном рождении. К их числу принадлежат мифы о рождении Кришны и других мифологических персонажей в мифологии индийцев, ветхозаветный рассказ о рождении Моисея и пр. К космогоническим мифам примыкают сложившиеся сравнительно поздно мифологические представления о загробном мире, о судьбе, а также эсхатологические мифы — пророчества о конечных судьбах мира и человечества (они известны в христианстве, исламе, иудаизме, иранской, скандинавской мифологии и т. д.).

Важное место занимают мифы о происхождении и введении тех или иных культурных благ: о добывании огня, об изобретении ремесел, земледелия (как в древнегреческом цикле легенд о Прометее), — а также об установлении среди людей определенных обычаев, институтов, обрядов (как в мифе о Владыке созданий Дакше, который в индийской мифологии учредил по желанию богов первое жертвоприношение во искупление грехов). Введение этих новшеств обычно приписывается различным культурным героям. Культурным героем считается мифический персонаж, который добывает или впервые создает для людей различные культурные блага: огонь, культурные растения, орудия труда, — а также учит людей охотничьим приемам, ремеслам, искусствам, вводит определенную социальную организацию, брачные правила, ритуалы и пр. В силу недифференцированности в первобытном обществе представлений о природе и человеческой культуре (например, появление огня в результате трения приравняется к происхождению природных явлений — грома, молнии, солнечного света и пр.) культурному герою также приписывается участие в мироустройстве: установлении небесных светил, смены дня и ночи, времен года и пр.

В древних мифах, отражающих специфику присваивающего хозяйства, культурный герой добывает готовые блага природы путем простой находки или похищения (получения) у первоначального хранителя (как Охотник-стрелок И в китайском мифологическом цикле «хождения на Запад»). Параллельно или стадийно позже складываются мифы об изготовлении предметов

огонь, из последнего — Золотой Зародыш. У китайцев мир возникает из хаоса или из яйца и т. д.

Обычно в космогонические мифы вплетаются и мифы о происхождении богов, как это произошло с теогонией древних

культурным героем-демиургом с помощью различных орудий труда. В архаических мифологиях представления о первопредках — демиургах — культурных героях синкретичны, причем главной в этом недифференцированном единстве является фигура первопредка — родового, фратриального или племенного; порой в его образ включены тотемические черты.

Наряду с добыванием культурных благ и участием в мироустройстве в качестве демиурга и первопредка, культурный герой иногда совершает деяния по преодолению первоначального хаотического состояния мира и в этой связи борется со стихийными хаотическими природными силами, которые — в виде разнообразных чудовищ, демонов и пр. — пытаются разрушить установленный порядок (в качестве примера такого героя — борца с чудовищами, персонификациями хаоса — можно привести упоминавшегося выше стрелка И).

К мифам о культурных героях примыкают или составляют их разновидность близнечные мифы, когда образ культурного героя как бы раздваивается и речь идет о братьях-близнецах, наделенных противоположными качествами: один добрый, другой злой (как братья-близнецы — демиурги в мифологии древнего Ирана).

В мифологии развитых аграрных народов существенное место занимают календарные мифы, воспроизводящие природные циклы. Аграрный миф об умирающем и воскресающем боге весьма распространен на Древнем Востоке, где родились мифы об Осирисе (Египет), Адонисе (Финикия), Аттисе (Малая Азия, Фригия), Таммузе (в ассиро-вавилонской мифологии); более древним по отношению к последнему является миф о Думузи (в мифологии шумеров). Есть точка зрения, что сама форма этого мифа зародилась очень рано в виде мифа об умирающем и воскресающем звере.

Как правило, умирающее и воскресающее божество вступает в столкновение с драконом, демоном или божеством — хтоническим, т. е. персонифицирующим подземные силы, либо персонифицирующим какие-либо деструктивные силы природы. Например, это пары Осирис и Сет в египетской мифологии — соответственно божества растительности, производительных сил природы, самой жизни и пустыни, суховея; Балу и Муту в западносемитской мифологии — божества грома, дождя и подземного мира; Инанна и Эрешкигаль в мифологии шумеров — персонификации плодородия, пробуждения природы и подземного мира.

зывает гнев богини-матери или своей божественной супруги, партнерши, как это происходит с божественной парой Думузи и Инанна в шумерской мифологии, Иштар и Таммуз — в вавилонской, Адонис и Артемида — в греческом варианте этого сиро-финикийского мифа. В результате этого столкновения, конфликта герой мифа обычно погибает — как Думузи, Таммуз или Адонис, исчезает — как Телепину в мифологии хеттов, Деметра в древнегреческой мифологии, или терпит временное поражение — как Гор в египетской мифологии. На поиски умершего или пропавшего бога отправляются сестра, мать, жена, реже — сын или иной родич. Они находят бога, возвращают его в его жилище или просто к жизни. При этом бог — герой мифа, сам или при их содействии, обычно убивает своего демонического противника (так хеттский бог бури-грозы, помощниками которого выступают Инара и Хупасия, убивает Змея-Дракона), либо — как мифологический вариант — он возвращается к жизни периодически, в соответствии с природными циклами (как Думузи у шумеров или Персефона у греков).

Порой воскрешенный таким образом бог восстанавливает свой прежний статус, но иногда становится божеством подземного мира — как Осирис в древнеегипетской мифологии, богом-двойником которого на земле оказывается его сын Гор.

Мифам об умирающих и, шире, исчезающих божествах, которые воскресают и возвращаются к жизни, свойственна, как правило, земледельческая семантика. Таким божеством плодородия, производительных сил и к тому же культурным героем, несущим блага людям и народам, является наряду со своей супругой Исидой Осирис. В шумерской мифологии Инанна и Думузи олицетворяют собой плодородие земли и жизнь вообще: когда Инанна-Иштар оказывается в Подземном царстве, как говорится в мифе, бык не покрывает корову, осел — ослицу, мужчина не идет к женщине и т. д. Или, как вариант: гибель Балу, бога бури, дождя и связанного с дождем плодородия почвы, приводит к засухе и увяданию в природе, а его воскресение — к расцвету в природе. О неурожае, засухе и голоде говорится в мифологическом цикле о Деметре и Персефоне, супруге мрачного Аида, в греческой мифологии, тогда как возвращение Персефоны к матери символизирует собой жизнь и пробуждение всей природы.

Вместе с тем семантика мифологического круга об умирающем и воскресающем боге (а сезонный цикл года сопоставляется с со-

лярным, солнечным дневным циклом, органическим циклом человеческой жизни, со столкновением хаоса и космоса — порядка, с регулярным обновлением царской власти), а также структура этих мифов, восходящая к архаической мифологической модели: уход героя из мира — борьба его с потусторонними силами — победа над ними — овладение объектом (статусом), необходимым для восстановления благополучия, — обусловили близость этого мифологического круга к мифам астральным, космогоническим, эсхатологическим, инициационным и т. д. Здесь имеется естественная связь с мифами, толкующими суточное движение луны и солнца: переход от света к мраку и от мрака к свету может рисоваться как следствие борьбы солнечного бога с хтоническим чудовищем — как египетского верховного бога Ра со змеем Апопом.

Наконец, общепризнано воздействие содержания и композиционных моделей мифологии об умирающем и воскресающем боге на широкий круг мифов о героях — как, например, о Геракле, Актеоне, Орфее и Эвридике в греческой мифологии, сказок — как египетской «Сказки о двух братьях», а также религиозных легенд и представлений, к каковым принадлежит и евангельская легенда о смерти и воскресении Христа.

С коллизиями, связанными со смертью и воскресением божества производительных сил, в разных древних культурах были сопряжены обрядовые действия, мистерии и религиозные празднества. Так, в древнем Двуречье еще в III тыс. до н.э. в периоды весеннего и осеннего равноденствия ритуально воспроизводился священный брак Думузи и Инанны, символизирующий пробуждение природы. В Финикии тема смерти и воскресения угаритского бога Балу тоже, видимо, воспроизводилась в соответствующем обрядовом действе. У хеттов миф о борьбе бога бури-грозы и Змея-Дракона входит в состав ритуальных текстов, читавшихся во время празднества «пурулли». Последнее имело место весной и должно было предотвратить грозящую земле после прекращения зимних дождей засуху. Здесь же следует упомянуть злевсинские мистерии, посвященные Деметре и Персефоне и восходящие к празднику первого урожая. Непременным элементом этого ритуально-драматического представления был плач его участников об умершем и исчезнувшем боге и радостные возгласы, приветствующие его воскресение или возвращение.

Специалисты (В. Тэрнер и другие) указывают на сходство календарных обрядов с обрядами жизненного цикла, или пере-

века — рождением, достижением зрелости и т. д. — и являвшимися чаще всего обрядами повышения статуса. Они по-своему отмечают пограничные состояния в жизни природы и человека и могут включать один и тот же набор обрядовых действий, которые дизъюнктивны и отделяют одно состояние (качество) от другого, приобретаемого взамен первого.

В целом, эти мифы являют собой основную разновидность календарных мифов, и в них сохраняет свое значение фигура богини-матери, персонифицирующая собой производительные, творческие силы природы. Однако с укреплением мужского пантеона богов богиня-мать обычно уступает часть своих функций мужскому земледельческому божеству — Осирису, Балу, Адонису, Аттису и другим — и фигурирует уже в качестве его супруги, матери, возлюбленной и т. д.

Весьма характерными и всегда считавшимися труднообъяснимыми являются мифы о периодической гибели и возрождении мира, что примечательно для индийской мифологии. Распространенным по всему свету является предание о потопе: боги разгневались на людей за нарушение их божественных приказов или по иным причинам и решили залить весь мир низведенными с небес водами, как это выглядит, в частности, в шумеро-вавилонской и греческой мифологиях. Однако пара людей благодаря благоволению божества все-таки спасается от гибели и начинает новую жизнь на воссозданной земле (как Девкалион и Пирра у греков), либо речь идет о спасении целого семейства и разного рода живности (как это выглядит в шумеро-вавилонской и ветхозаветной версиях всемирного потопа). Иногда место потопа занимает мор или какое-то другое бедствие, причем событие приурочивается то к мифологическому прошлому, то к мифологическому будущему (наподобие предсказания Ахура-Мазды о грядущей гибели человечества, обращенного к Йиме). Впоследствии возникают концепции сменяющих друг друга «мировых эр» и множественных миров, смыкающиеся с социальным мифом о будущем спасителе богоизбранного народа, как в древнееврейском представлении о мессии, или о спасителе всего мира.

Особо следует выделить группу мифов о смерти. Понятие полного небытия — абстракция, которую никоим образом не мог себе представить первобытный человек. Поэтому смерть для него или человека древнего общества никогда не небытие, а всегда инобытие.

Так и погибшие боги старшего поколения не исчезли, а где-то существуют, но не действуют, как отрешенный от власти греческий «старший» бог неба Уран. Но отсюда же следует и другое: всякое небытие есть смерть и рождение в ином месте и в ином облике.

Поскольку смерть — это только переход в другое состояние, в качестве местопребывания нематериальной части человеческого существа — души — предстает мир иной, из которого душа умершего может попадать в мир живых. По мнению Э. Тэйлора и ряда других специалистов, представление о возвращении души умершего в мир живых характерно для первобытного мышления и было впоследствии отвергнуто цивилизацией (наглядным примером не сообщающихся между собой миров живых и умерших является представленный в мифологии шумеров: здесь мир умерших именуется «страной без возврата» и подчеркивается, что не должно нарушать равновесия между двумя мирами). Однако, во всяком случае, переход этот происходит не одномоментно, и грань между мирами мертвых и живых еще долгое время остается проницаемой как в религии (в Египте, Индии, Китае и т. д.), так и в еще большей степени в народных верованиях.

В жизни человека имеются три главных перехода: из инобытия в жизнь, из детства в зрелость и из жизни в инобытие. С этими переходами связаны важнейшие обряды и мифы, но особенно значителен второй переход — инициация в узком смысле слова, означавшая переход в разряд взрослых, готовых к вступлению в брак (в более широком смысле инициация — перемена индивидом статуса, в том числе включение в некоторый замкнутый круг лиц — в число полноправных членов племени, в мужской союз, круг жрецов и т. д.). Во время инициации неопиту сообщаются мифы племени, которые полагается знать только взрослым или специально посвященным. Он посвящается в обычаи своего племени, а также подвергается испытанию стойкости и мужества — огнем, оружием, голодом, как это происходило у североамериканских индейцев и других народов. Этот обряд инициации есть тоже смерть и рождение: смерть ребенка и рождение его для другого бытия в качестве женщины или мужчины. Эти смерть и рождение связаны также с тем, что, обретая новый статус, индивид как бы уничтожается в своем старом качестве. Здесь налицо также магическая интерпретация пространства: выход за пределы замкнутой территории, освоенной общиной, приравнивается к смерти. Отсюда часть сюжета, важнейшая в героических мифах и сказках и воспроизводящая ритуаль-

ную схему инициации: испытания, которым герой подвергается в царстве мертвых, на небе или в Другом месте (стране), населенном духами, чудовищами и пр. (подобно Лугальбанде или Гильгамешу в цикле сказаний о героях Шумера).

В. Тэрнер, исследовавший обряды перехода, к которым принадлежит и инициация, опирается на их определение А. ван Геннепом, отмечавшим трехчастность их структур: первая стадия означает открепление субъекта от социальной группы или от занимаемого места в социальной организации (переход должен происходить за пределами устоявшегося мира); вторая стадия — лиминальная, или «пороговая», продолжительностью от нескольких дней до нескольких лет, обозначает пограничное состояние, когда субъект приобретает черты двойственности, статус, у которого мало или вовсе нет свойств, качеств прошлого и будущего состояний; третья стадия — восстановления, или реинкарнации, когда субъект переходит в состояние стабильности и становится социальным типом с новым для себя статусом, который строит свое поведение в соответствии с обычными для него нормами и этическими стандартами.

В этой схеме, наложенной на практику поведения, особенно примечательна лиминальная стадия. Лиминальные люди не включаются в структуру существующего культурного пространства. В частности, лиминалы могут представляться в некоторых обществах людьми, лишенными всякого имущества, могут наряжаться чудовищами, носить лохмотья или даже ходить голыми и т. д. Поведение их может быть пассивным и униженным, и их приниженность, очевидно, является необходимым условием последующего возвышения, формирования их заново и обретения новых сил, свойств и положения в обществе. Будучи какое-то время исключенными из иерархизированного общества, они включаются тем самым в него заново. По мнению В. Тэрнера, пребывание лиминального человека хотя и внутри общества, но вне всех принятых статусных норм объясняется тем, что перед очередным подъемом по статусной лестнице субъект должен опуститься ниже ее.

Следует заметить, что, несмотря на широчайшее распространение некоторых мифологических 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 те или иные племена и

народы. Ясно, что не требовалось осмысления орошения земли дождем там, где не выпадало дождей, или разливов рек как причины плодородия почвы там, где реки не разливались. Поэтому в мифе могли быть заложены черты той природной и общественной среды, в которой он впервые родился. Отсюда часто можно проследить несколько разновременных слоев в мифах одного народа. Вместе с тем отдельные мифологические сюжеты могли и перениматься одним народом у другого, как это случилось, например, с мифом о потопе, заимствованным евреями у вавилонян или ассирийцев. Но происходило это, вероятно, только тогда, когда заимствованный миф занимал осмысленное место в жизни и мировоззрении воспринимающего миф народа в соответствии с конкретными условиями и достигнутым уровнем развития.

Если рассматривать мифотворчество, так сказать, в хронологическом разрезе, то можно заметить, что на ранних стадиях развития общества мифы по большей части примитивны, кратки, элементарны по содержанию. С приходом эпохи цивилизации мифология подвергается существенной трансформации. Вслед за изменением и усложнением общественных отношений усложняются и смешиваются мифологические сюжеты и мотивы. Мифологические персонажи — боги, полубоги, герои, демоны и пр. — вступают при этом друг с другом в разнообразные отношения: супружеские и, шире, союзнические либо антагонистические, иерархические и т. п. Возникают целые генеалогии богов, чьи образы рождались и бытовали прежде порознь. Примеры циклизации мифов и формирования политеистического пантеона демонстрируют мифологии Месо-Америки и некоторые другие. Мифологический материал определенным образом обрабатывается. Так, отчетливые следы работы с ним жрецов прослеживаются в мифах древнего Египта и Двуречья. От этой «жреческой» мифологии отлична «аристократическая» — мифологические сказания и поэмы о богах и героях, которые изображаются как предки аристократических родов (примером здесь может служить «клановая» мифология синто в Японии). Пример индийского эпоса «Махабхарата» демонстрирует тот случай, когда эпос создавался в среде воинской аристократии и уже впоследствии как эпос, так и включенный в него мифологический материал подверглись редактированию жрецами.

Сложную картину многообразных отношений с полубогами, героями и людьми, в которые вступают боги, рисует древнегреческая мифология, где выделяется группа олимпийских богов, все боги

организуются в иерархическую структуру, возглавляемую «отцом богов и людей» Зевсом, воплотившим в себе образ вселенского патриарха. Постепенно создаются более сложные мифы, мифологические образы и мотивы здесь переплетаются, мифы превращаются в развернутые повествования, составляют циклы (как Троянский и Фиванский).

Таким образом, сравнительное изучение мифов показало, что, во-первых, сходные мифы существуют у разных народов мира, и, во-вторых, круг сюжетов, мифологических тем затрагивает в мифах происхождение мира и человека, жизни и смерти и т. д. — т. е. коренные вопросы мироздания.

Важнейшим в мифологии вопросом является касающийся того механизма, который реформирует мифологическое сознание в процессе перехода от ранней первобытности к поздней, т. е., в практическом плане, уже к цивилизации. По мнению Л. Леви-Брюля, решающее значение здесь имеют изменения в сфере коллективного сознания, в терминах Леви-Брюля — пра-логического мышления, предшествующего логическому мышлению в современных обществах. Мотивация к этим изменениям кроется в эволюции отношений между коллективным социальным субъектом и составляющими его индивидуальными субъектами. Первоначально первобытное мышление в его наиболее чистом виде содержит то, что Л. Леви-Брюль называет сопричастностью (партиципацией): человек чувствует себя мистически единым со своим тотемом, душой и т. д., предмет при этом может быть как самим собой, так и чем-то другим. Эта сопричастность ощущается как между отдельными индивидами и социальной группой, так и между социальной группой и иными по отношению к ней социальными группами. Обе сопричастности тесно связаны между собой — изменения в одной отражаются на другой. Однако постепенно утверждается индивидуальное сознание членов социальной группы, человек обособляется от общества, и это ведет к тому, что чувство мистического симбиоза между социальной группой и окружающими ее группами существ и предметов становится менее интимным, непосредственным и постоянным. Место непосредственного ощущения сопричастности стремятся при этом занять другие связи.

В обществах, находящихся на ранней стадии первобытности, чувство мистического симбиоза, сопричастности еще интенсивно, и сопричастность пользуется здесь для своего выражения самой орга-

низацией социальной группы и церемониями, обеспечивающими ее процветание и сохранение связей с другими группами. В обществах, находящихся на поздней стадии первобытности, сопричастность, которая не ощущается более непосредственно членом социальной группы, достигается непрерывным умножением числа религиозных и магических актов, божественных (священных) существ и предметов, выполняемых жрецами обрядов, мифов и т. д. Это мышление еще остается пра-логическим — оно еще нечувствительно к логическим противоречиям. Суть, однако, в том, что мышление этого типа, призванное передавать сопричастность, не ощущаемую в ее непосредственной форме, проявляется в расцвете коллективных представлений, выражающих сопричастность опосредованно. В частности, это дает толчок развитию мифологического сознания и, значит, развитию и усложнению мифа.

Другую точку зрения высказывает И.М. Дьяконов. В его понимании, механизм мифа связан с попыткой осмыслить явления мира и как бы вжиться в них с помощью эмоциональных и логических ассоциаций. Прежде всего, человеку с самого начала его существования приходилось воспринимать различные импульсы извне и в процессе своей активной деятельности реагировать на окружающее, пытаясь к нему адаптироваться. Если успех здесь недостижим, то естественной реакцией человека может быть фрустрация, т. е. ощущение неудовлетворенности, дискомфорта, или ее заместители — агрессия против вызвавшего реакцию явления, или же регрессия (отступление), или иная форма адаптации к возникшей ситуации, подразумевающая какое-либо ее разрешение «в пользу» субъекта.

Наряду с адаптацией описанного выше типа можно поставить создание эмоциональных и мыслительных ассоциаций, вызываемых реакцией на объект, но не являющихся прямым ответом на этот импульс. Это иное, достаточно эффективное завершение актов, другое завершение которых затруднено. Вот почему фантазия входит в тот архаичный тип массового и устойчивого мироощущения человека, который можно обозначить как миф.

Все это относится не к случайным личностным реакциям человека, а к поведению, обусловленному его принадлежностью к определенной социальной группе.

Однако человеку, поскольку он был «человеком разумным», приходилось с самого начала своего существования не только воспринимать известные сигналы из окружающего мира и непосред-

ственно реагировать на них (причем реагировать и практически, и эмоционально), но также оценивать связи, существующие в этом мире, т. е. воспринимать их как ценность и антиценность. Следует иметь в виду, что потребность в познании — одна из важнейших физиологических потребностей человека.

Соприкасаясь с некоторым феноменом, человек соотносит его с ощущаемой им самим потребностью и с информацией о средствах удовлетворения этой потребности. Явление может быть отвергнуто как безразличное для его потребности или оценено как благоприятствующее или препятствующее удовлетворению его потребности, что на бессознательном уровне создает определенную эмоцию. Однако оценка делается и на уровне сознания: включается вторая — речевая сигнальная система, и явление подвергается сознательному осмыслению. Вторая сигнальная система эквивалентна языку. В этом смысле нет необходимости, чтобы человек мысленно полностью произносил соответствующие слова. Однако сознательная дискретная мысль эквивалентна слову — следовательно, чего нет в языке, того нет в сознании. Другое дело, что язык имеет многообразные средства для передачи понятий, и, кроме того, его надо понимать в широком семантическом ключе, т. е. как обладающий не только звуковыми знаками, но и сигналами иного рода — жестическими, мимическими и пр.

Итак, сталкиваясь с некоторыми явлениями мира, человек не только испытывает эмоции, но и осмысляет мир. Однако мотивацию первобытного человека к осмыслению окружающего его мира не следует преувеличивать: за редким исключением, здесь преобладал практический характер реакции на внешние импульсы, и интерпретация восприятия была необходима лишь в пределах нужд жизненной практики или, в лучшем случае, на ее периферии. Только у философов поздней древности появились и интерес, и досуг, и практическая возможность для сознательных неэмоциональных обобщений всего окружающего мира.

Чего не хватало для осмысления мира, так это обобщения его процессов, поэтому для обобщения в то время, когда сознательный аппарат только складывался, приходилось прибегать к метафорическому мышлению. Метафорическое сопоставление природных и культурных объектов предполагало, что человек переносил на природные объекты собственные свойства, приписывал им жизненные функции, человеческие чувства. Выражение сил, свойств, фрагментов космоса в качестве конкретно-чувственных и одушевленных

образов порождало причудливую мифологическую фантастику. Космос может представлять в мифах живым великаном, из частей тела которого создается мир, — как Пуруша в древнеиндийской мифологии; болезни имеют вид чудовищ; сила выражается многорукостью, что видно на примере великанов-гекатонхейров (сторуких), которых призвал на помощь Зевс во время борьбы с титанами, а зрение — количеством глаз, примером чему может служить известный из той же древнегреческой мифологии стоглазый Аргус — персонификация всевидения, приставленный богиней Герой в качестве стража Ио.

Говоря о специфике познания мира древним человеком, следует упомянуть некоторые его особенности, отмеченные И.М. Дьяконовым на примере архаичных языков.

Прежде всего, поскольку у человека не было достаточно языковых средств для выражения общих понятий, он вынужден был выражать общее через отдельное. Так, в одном из наиболее архаичных известных нам языков — шумерском, чтобы сказать «открыть», шумеры говорили «дверь толкнуть» — даже когда речь шла об установлении торгового пути; «ласково» выражалось через «женски говорить»; чтобы сказать «убить», шумеры употребляли выражение «голову палкой ударить», хотя бы речь шла об убийстве мечом. В том же языке «приданным» была «вещь, к женщине приставленная», «освобождение» выражалось как «к матери возвращение», «царская власть» — как «судьба большого человека (хозяина)».

Мало того, что подобное слово не могло выражать абстрактное понятие, — оно могло быть еще и многозначным, объединяя значения, связанные как логическими, так и эмоциональными ассоциациями. Аналогичным образом в языке одного из австралийских племен, находящегося на уровне позднекаменного века, один и тот же корень слова обозначает и «кенгуру гигантского», и «страх перед кенгуру», и «копье для охоты на кенгуру», и «засаду охотников на кенгуру» и т. д. Здесь явно не хватает языковых знаков для обобщения и его выражения.

Кроме того, при практическом различении существующих связей между явлениями за причинно-следственную связь нередко принималась связь по смежности, или связь части и целого, или по сходству, или связь названия с самим предметом. В частности, в том же шумерском языке одно и то же слово означает «вода», «семья», «родитель», «наследник». В аккадском языке «дыхание»

значит также «жизненная сила», «кровь», другое слово значит не только «имя, название», но и «сын», «потомок», «то, что создано».

Все подобные явления в архаичных языках отнюдь не следует объяснять бедностью мифов или некоей «болезнью» языка. Дело лишь в том, что как раз изучение языка наглядно показывает, как могли строиться суждения в раннюю эпоху истории человечества. Эти наблюдения над архаичными языками позволяют 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.

К важным характеристикам мифа относятся также следующие.

Для мифологического мышления примечательно, что происхождение предмета выдается здесь за его сущность. Объяснить устройство вещи значит рассказать, как она делалась, описать окружающий мир значит рассказать о его происхождении. При этом как изготовление вещи, так и рассказ о ее изготовлении обозначали равным образом возврат к прошлому, его актуализацию и воспроизводство в настоящем.

В мифе не дифференцированы четко субъект и объект, предмет и обозначающий его знак, вещь и ее атрибуты, вещь и слово, единичное и множественное, выступают смежными пространственными и временными характеристиками и т. д. Примеры из жизни слов в архаичных языках продемонстрировали, что мифологическое мышление оперирует внешними, вторичными, чувственными характеристиками и качествами объектов. Сходство здесь выглядит как тождество. Конкретные предметы, не теряя своей конкретности, становятся знаками других предметов и явлений, т. е. символически их заменяют, в чем заключается символизм мифологического мышления.

Состояние мира оказывается в мифе следствием событий давно прошедшего времени и действий мифологических богов, предков и героев. Мифологическое событие отделено от «настоящего» времени каким-то значительным промежутком. Однако, хотя фабула мифа может быть отнесена в прошлое, последствия этого события делятся, и, значит, в некотором роде длится само событие. Тем самым мифологическое событие воспроизводится; просто некогда оно произошло впервые, но происходит оно все время, а в известных случаях — природные, циклические мифы — каждый год. Поскольку миф — это осмысление такого рода современного человеку события, постольку действие мифа происходит и сейчас. Не

может быть внутри мифологического мышления необратимым и время. Связанное с мифологическим событием и отнесенное к прошлому, правремя может оказаться в настоящем и даже в будущем.

Так как миф не история, а повествование о некоем актуальном событии или действии, которое может повториться, миф может быть связан с магическим действием — обрядом (ритуалом), тоже повторяющим данное прадействие. Миф часто даже не может рассказываться без сопровождающего его обряда, либо сама его речитация есть обряд. При этом некоторые обряды требуются совершать периодически, например ежегодно. Таковы, в частности, обряд «священного брака» вождя общины с жрицей, представляющей общину и являющейся магической заместительницей богини, либо, наоборот, такой жрицы с богом, или, вернее, с магическим заместителем бога; обряд «оживления», «возрождения сил» вождя — эти обряды ассоциативно-семантически связаны с периодическим возрождением плодородия полей общины и т. д. Причем участие в обряде, в восприятии излагаемого мифа есть сопереживание событиям мифа как продолжающим совершаться.

Поскольку миф, во-первых, не локализован во времени и, во-вторых, представляет собой не повествование о каком-то, хотя бы квазиисторическом событии, но лишь вневременное чувственно-наглядное истолкование некоего факта или события внешнего мира, миф допускает то, что с точки зрения рационалистической логики представлялось бы противоречивым. В качестве примера можно привести множественное представление египтян о небе: небо — это и божественная корова, и антропоморфная богиня Нут, и река (океан), по которому плывут с востока на запад ладьи солнца, луны и звезд. И все это — одновременно, как в ритуальном тексте («Текстах пирамид»), так и в параллельных изображениях.

Безразличие носителей мифа к тому, что для современного человека есть логическое противоречие, порождало в древности полную терпимость к параллельно существовавшим культам, которые, казалось бы, друг друга взаимно исключали, — скажем, к культам десятков разных божеств-творцов мира. Всякий миф, в который специально и традиционнo не посвящены, при этом как бы «не нашего ума дело». Такова была установка первобытности и ранней древности в религиозных вопросах, и она еще отчетливо проявляется, например, у древнегреческого историка V в. до н.э. Геродота.

Критерием истинности мы считаем практику, а общественная практика первобытного человека была ограничена. Коллективный

практический опыт, каким бы он ни был, накапливался десятками и сотнями поколений, поэтому лишь он — хотя бы он и содержал много невыявленных ошибок — был достаточно надежен. Этот опыт был сосредоточен в мудрости предков, в неоспоримой традиции, которую хранили старики. И он не мог быть поэтому опровергнут случайными наблюдениями. Случайные наблюдения не могут сами по себе пробиться через коллективный опыт, поскольку тот опять-таки дан в оболочке мифа. А поскольку миф не может быть логически проверен, он — дело веры, и миф — это «правда», так как он предполагает осмысление реально данной и «сейчас» длящейся действительности.

Миф не является жанром словесности. Мифу можно придать разную форму — песни, сказки, повести, заповеди, действия и т. д., но миф принадлежит к сфере словесности не как жанр, а лишь в том смысле, что он не только выражает взаимоотношения человека с явлением внешнего для него мира, но и — в отличие от обряда — выражает их в словесной форме. В этой связи А.Ф. Лосев подчеркивает, что миф не является поэтическим произведением. Никакая отрешенность, никакая фантастика, расхождение с обычной и повседневной действительностью не мешают мифу быть живой и совершенно буквальной реальностью, в то время как поэзия и искусство вообще демонстрируют действительность созерцательную. Соответственно, поэтическая и мифологическая отрешенность совершенно различны: поэтическая — это отрешенность от факта, мифологическая — отрешенность от смысла, от идеи повседневной и обыденной жизни. Кроме того, хотя поэзия может использовать мифологический материал, она может в мифологии и не нуждаться.

Весьма сложен вопрос о соотношении мифа и религии. В частности, давно отмечено в науке, что многие мифы служат как бы разъяснением религиозных обрядов. В других случаях исполнитель обряда воспроизводит в лицах рассказанные в мифе события. Известны исторически сравнительно поздние примеры культовых мифов. Так, в Древней Греции элевсинские мистерии сопровождалось рассказыванием священных мифов — о Деметре и ее дочери Переефоне, о похищении Персефоны Аидом и ее периодическом возвращении на землю после заключения своего рода договора между Деметрой и Аидом. По замечанию А.Ф. Лосева, этот миф является уже не мифом в собственном смысле, а религией, хотя и выраженной средствами мифа. Здесь следует проводить различие между мифом о Деметре и Переефоне и известным эпи-

зодом из «Одиссеи», когда Одиссей вызывает души умерших, желающих напиться жертвенной крови: последний миф если и пользуется тем, что А.Ф. Лосев называет «религиозно-мистическими интуициями», то только инструментально, тогда как все внимание в нем сосредоточено на изображаемых картинах.

В современной науке господствует мнение о тесной связи между мифом и религией, остающимися при этом самостоятельными. Сама по себе мифотворческая деятельность не включает в себе ничего религиозного, о чем свидетельствуют мифы аборигенов Австралии, островитян Океании, народов Африки и Америки. Самые элементарные мифы объясняют те или иные свойства животных, другие — движение солнца по небосводу, как люди получили огонь и пр. Однако когда мифы объясняют явления социальной жизни, обыаи и нормы поведения, это объяснение превращается в мифологическое обоснование и оправдание данных форм общественной практики, в их санкционирование и сакрализацию; сакрализованные социальные нормы и запреты становятся обязательными для всех. В классовом обществе боги начинают олицетворять прежде всего социальную власть. Возникает, следовательно, миф, выполняющий важнейшую социально-нормативную функцию: социальная практика обосновывается и освящается ссылкой на мифологическое прошлое; в мифе рассказывается о деяниях мифологических предков, культурных героев и demiургов, установивших данный обычай или запрет. Подобным образом узакониваются обряды инициации, тотемический ритуал, брачные нормы. Миф как бы обосновывает совершаемую религиозную церемонию (обряд), церемония же как бы воспроизводит в лицах рецитируемый миф.

Подобное тесное взаимодействие мифа и обряда вызвало спор в науке: что является первичным, а что вторичным — миф или обряд? Большинство современных ученых склоняются к мысли о первичности обряда по отношению к мифу, но одновременно не отрицается обратная зависимость и вместе с тем взаимодействие обряда и мифа. Хотя мифология и играет важную роль в религиозных воззрениях, во многих религиях мифология составляет второстепенный элемент. В этой связи еще У. Робертсон-Смит высказывал мнение, что в древних религиях основу составляли не верования и догматы, а обряды, участие в которых членов общинного коллектива было обязательным. Часто отмечаются случаи, когда один и тот же обряд мифологически истолковывается его участниками по-разному. О.М. Фрейденберг отмечает здесь важные осо-

щества от первобытности к цивилизации. Мифы при этом становятся самостоятельными, стабильными частями повествования; старое содержание мифологических образов забывается, а сама повествовательная структура может получать новое истолкование; мифы превращаются в предания, сказания, некие священные слова, получающие безымянных и безличных авторов (рецитаторов); миф сакрализуется, однако не вследствие его связи с культом, а путем привнесения в миф новой его трактовки, особенно этической.

Множественность вариантов мифологического истолкования обряда его участниками указывает, что обряд всегда составляет самую устойчивую часть религии, тогда как связанные с ним мифологические представления изменчивы, нестойки, порой они забываются и им на смену приходят другие, которые должны истолковать все тот же обряд, первоначальный смысл которого утрачен. Однако в некоторых случаях религиозные действия могли складываться на основании какого-то религиозного предания, т. е. в конечном счете мифа, как бы в качестве его инсценировки.

Следует указать и на отличие религии от обряда. Для первобытного коллектива, в отличие от цивилизованного общества, характерно слияние прарелигии с разными сферами материальной и духовной деятельности человека; присутствуют коллективные обряды, но нет жречества как особой социальной группы; еще не сформировались образы богов (им предшествуют духи, как в более широком плане религии предшествует анимизм), почитание которых организовано в культ, — их лишенные антропоморфности изобразительные образы еще находятся в стадии становления. Соответственно, именно традиционные для коллектива обряды, а не ставшие объектом почитания мифологические персонажи, во многом определяют в период первобытности характер верований, развившихся в цивилизованном обществе в религию.

Если говорить о племенных мифах, то стоит отметить, что они являются как бы духовным сокровищем племени. Они связаны с племенными традициями, утверждают принятую в племени систему ценностей, освящают и поддерживают определенные нормы поведения, существующий в обществе и мире порядок. В культовых племенных мифах момент обоснования, оправдания какой-либо нормы отчетливо превалирует над моментом объяснения, истолкования. В узком смысле слова культовые мифы суть те, что дают объяснение или приводят мотивировку какого-либо ритуала (об-

ряда). Миф, включенный в обряд, выступает в качестве существенного элемента последнего, без которого обряд недействителен. Хотя известно немало мифов, не связанных с обрядами (космо- и антропогенные мифы, мифы о происхождении явлений природы, предметов быта и пр.), не существует обряда без сопровождающего его мифа.

Культовые мифы составляют эзотерическую — священную, обращенную внутрь — сторону религиозной мифологии, в отличие от мифологии экзотерической — обращенной вовне, народной. В последнюю могли быть посвящены в том числе женщины и дети. Культовые мифы имеют в своей основе практическую деятельность тайных союзов (в Африке, Северной Америке, Меланезии и т. д.); они разрастаются на почве монополизированных жрецами культов племенных богов, а в дальнейшем — в рамках государственно организованных храмовых культов.

В мировых религиях любые религиозно-мифологические представления становятся религиозными догматами, что в немалой степени связано с идеологической ролью, которую играют в мире эти религии, с организацией соответствующего культа в церковь.

В силу синкретизма мифологии, включающей разнообразные представления о мире и человеке, сложна задача размежевания мифа, с одной стороны, и сказки, героического эпоса, легенды, исторического предания — с другой. Так, при размежевании мифа и сказки специалисты отмечают, что в сказке по сравнению с мифом ослабляется строгая вера в истинность излагаемых событий, сильно сказывается элемент сознательной выдумки.

Во многом условно разграничение мифа и исторического предания. К последнему принадлежат произведения народного творчества, основанные на исторических событиях. Таковы предания об основании городов — Афин, Фив, Рима, Киева и др., о войнах и т. д. Однако, скажем, в древнегреческие мифы вошли — как в поэтической, так и в драматической форме — исторические предания: об основании упомянутых городов, о Троянской войне, о походе аргонавтов за золотым руном и т. д. Многие из этих рассказов могут опираться на имевшие место исторические события, однако провести грань между этими историческими преданиями и собственно мифами трудно, тем более что в первые включены образы богов и иных сверхъестественных существ.

Мифология и особенно мифы о культурных героях-первопредках оказали влияние на формирование героического эпоса. Классический образ культурного героя (Мелькарт, Геракл и др.) послу-

вылеплены модели эпических героев, между которыми много общего. Архаические формы героического эпоса (шумеро-аккадский эпос, нартский эпос народов Кавказа, грузинские сказания об Амирани, армянские — о сасунских витязях, алтайский, киргизский эпосы, карело-финские руны) еще обнаруживают мифологические элементы. Они видны и в более позднем эпосе («Рамаяна», «Махабхарата», «Илиада», германо-скандинавский эпос, «Шахнаме», русские былины и т. д.). Однако этот эпос складывается в условиях государственности, и его формы совершают определенные и важные шаги по пути демифологизации.

Через сказку и героический эпос, возникшие в недрах фольклора, с мифом генетически связана и повествовательная литература. Через ритуалы, религиозные действия и народные празднества воспринимали в древности элементы мифа драма и отчасти лирика.

Следы тесной связи с мифологическим материалом хранят и первые шаги развития науки: древнегреческая натурфилософия, история (логографы, Геродот), медицина и т. д. (еще дальше — начатки наук в Индии и Китае). Однако не следует преувеличивать степень мифологичности науки на ранних стадиях ее развития, и еще меньше — генетическую связь науки с мифологией. Вероятно, следует согласиться с А.Ф. Лосевым в том, что первобытная наука, подобно мифу, наивно-непосредственна, однако если бы мифологичность составляла существо всякой науки, в том числе и первобытной, последняя перестала бы быть наукой и ее история стала бы историей мифологии. Уже на ранней стадии своего развития наука не имеет ничего общего с мифологией, хотя, в силу исторической обстановки, она и окрашена мифологией. Соответственно, неверно было бы думать, что мифология существует до науки, последняя же появляется из мифологии. Однако представляется очевидным, что до настоящего времени наука питается мифологией, черпает из нее, по выражению А.Ф. Лосева, свои исходные «интуиции» и зачастую имеет в своей основе мифологические построения. В этом смысле реально существующая наука (коль скоро «чистой» науки не существует) всегда мифологична.

Однако, как бы то ни было, как наука, так и в еще большей степени искусство, литература и другие сферы духовной деятельности человека на протяжении долгого времени в той или иной мере пользуются мифологическим языком, интерпретируя в новое время, в иной среде, по-новому реалии жизни.

ДРЕВНИЙ ЕГИПЕТ ОБЩИЙ ОБЗОР ЕГИПЕТСКОЙ МИФОЛОГИИ

Источники по мифологии древнего Египта отличаются неполнотой и несистематичностью изложения. Характер и происхождение многих мифов реконструируется при этом на основе поздних текстов, в том числе античной традиции. Основными памятниками, отразившими мифологические представления египтян, являются разнообразные религиозные тексты: гимны и молитвы богам, записи погребальных обрядов на стенах гробниц. Наиболее значительные из них — «Тексты пирамид» — древнейшие тексты заупокойных царских ритуалов, вырезанные на стенах внутренних покоев семи пирамид V и VI династий Древнего царства (XXIV–XXIII вв. до н.э.), «Тексты саркофагов», сохранившиеся на саркофагах эпохи Среднего царства (XXI–XVIII вв. до н.э.), и «Книга мертвых» («Книга воскресения»), которая составлялась начиная с периода Нового царства, т. е. с XVI в. до н.э., и до конца истории древнего Египта; она включает сборники заупокойных текстов.

Мифологические представления нашли свое отражение также в таких текстах, как «Книга коровы», «Книга часов бдений», «Книги о том, что в загробном мире», «Книга дыхания» и др. Значительный материал дают записи драматических мистерий, которые исполнялись во время религиозных празднеств и коронационных торжеств жрецами, а в некоторых случаях и самим фараоном, произносившим от лица богов записанные речи. Большой интерес представляют магические тексты, заговоры и заклинания, в основе которых часто лежат эпизоды из сказаний о богах, а также надписи

на статуях, стелах и другой материал, в том числе иконографического характера.

Источником сведений по египетской мифологии являются также труды античных авторов: Геродота, посетившего Египет в V в. до н.э., Плутарха (I–II вв. н.э.), оставившего подробный труд «О Исиде и Осирисе», и другие.

Важной особенностью египетской мифологии является параллельное существование разных толкований, вариантов (концептов) одного и того же мифологического образа. Так, небо — это великая корова, четыре ноги коровы являются четырьмя опорами крыши-неба; оно же — богиня Нут, поддерживаемая ее отцом, богом воздушного пространства Шу, над телом ее мужа и брата, бога земли Геба, так что только кончики пальцев ее рук и ног касаются земли (по поверью, Шу разделил землю и небо); наконец, небо — это небесный океан. Более простая картина мифологического образа неба зафиксирована около 2900 г. до н.э.: это крылья коршуна, поддерживаемые двумя столпами. Это последнее представление, равно как представление о небе как о корове, могло зародиться еще в доисторическую эпоху.

И таким же образом для любого мифологического явления могло существовать у египтян множество мифологических вариантов его интерпретации. Здесь не было догм, вера в которые считалась бы обязательной, и, следовательно, не было представления о ереси. Нетерпимость и религиозный фанатизм проявляются лишь в периоды, которые стали в какой-то степени упадочными, — в середине XIV в. до н.э., в период религиозной реформации фараона Эхнатона, а также в более позднюю эпоху, в последние века до и в первые века нашей эры, когда преобладали магия и фетишизм. Некоторые примеры скептицизма, впрочем, засвидетельствованы еще около 2000 г. до н.э. Они проникли в светскую литературу и в надписи на стенах гробниц, которые в то же время покрывались гимнами и молитвами с использованием стандартной египетской религиозной терминологии.

Египетская мифологическая концепция — это концепция, с помощью которой египтянин пытался уяснить для себя в привычных для человека понятиях образ, группу образов, которые представлялись ему принадлежащими «божественному миру». Это последнее выражение включает в себя все то, что не может быть постигнуто непосредственно человеческим разумом и чувством, хотя и представляется существующим.

Вполне естественно, что многие предметы и явления, которые в наше время легко понять и объяснить, например солнце и небо, в представлении египтян принадлежали к «божественному миру». Но, как правило, явление, принадлежащее к этому миру, не могло быть выражено иначе, чем посредством символа.

Хотя символы и должны были выражаться в человеческих категориях — т. е. «божественный мир», не будучи постигнут непосредственно человеческим разумом и чувством, должен быть выражен все же в категориях логики и чувственного восприятия, — эти категории не обязательно должны согласовываться с законами природы; символ, следовательно, не должен быть точной копией того, что он изображает. Египетский символ мог принимать форму либо предмета, либо действия, либо слова. В то же время если не всякий символ — мифологическое понятие, то всякое мифологическое понятие — символическое отображение предмета «божественного мира». Мифологическое понятие для египтянина 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.

Египетские мифологические понятия могут выражаться в словах (гимны, молитвы, рассказы, ритуальные тексты), в действиях (драматические представления, обряды), в предметах и картинах (эмблемы, растения и небесные тела) или в живых существах (например, царь или животные). И фактически любое из этих понятий, выраженное в словах, предметах и т. д., вызывает в памяти некое религиозное переживание, причем большинство мифологических образов, понятий можно было чувственно воспринять в различных формах выражения. Так, миф об Осирисе и Горе можно было переживать, участвуя в царских погребальных обрядах, и в то же время его знали наизусть как рассказ о былых, уже состоявшихся событиях уже в начале III тыс. до н.э.

На примере изображения неба у египтян можно видеть, что единая сущность «божественного мира», единого мифологического образа может быть выражена в различных, несовместимых понятиях. Но помимо этого одно божество может легко отождествляться с другим. Так, бог Ра в одной ситуации выступает как бог Атум — бог солнца, демиург, возглавлявший Эннеаду, девятку изначальных богов Гелиополя, один из древнейших богов Египта, в другой — как солнечный диск. Око, которое при одних обстоятельствах отождествляется со Змеем, Уреем, выступает и отождеств-

ленным с богиней Хатхор, которая в этом случае обретает образ жестокого божества в противоположность ее мягкой в других случаях природе коровы.

Эти примеры некоторой запутанности, неоднозначности египетских мифологических образов указывают на основной признак египетской мифологии — склонность одновременно и к изменению, и к сохранению традиции.

Порой в египетской мифологии встречаются комбинации, посредством которых создаются новые представления. Например, Ра путем идентификации с первичным солнечным богом Атумом сделался престарелым правителем, а бог Шу перестал в конце концов поддерживать тело своей дочери Нут и начал поддерживать брюхо небесной коровы. Более целенаправленной была тенденция отождествлять местное, номовое божество с одним из великих богов, чтобы придать первому больший авторитет в месте его почитания (в «Истории» Геродота ном — округ, область в Египте, Вавилонии, Персии и у скифов). В подобных случаях имя менее значительного божества ставилось перед именем более значительного, что вело к образованию составных имен — например, Ра-Атум или Амон-Ра. Так как в древнем Египте имя рассматривалось как существенная составная часть личности, сочетание имен вызывало перенос мифологических атрибутов высшего божества на низшее. Египетская мифология, таким образом, находилась в состоянии непрерывного изменения в течение нескольких тысячелетий египетской истории вследствие образования новых мифологических концепций и мифологических толкований. Правда, приблизительно после 2200 г. до н.э. эти изменения производились главным образом путем новых сочетаний старых представлений. Но именно такие сочетания и способствовали образованию новых мифологических версий и концептов. Во II тыс. до н.э. обнаруживается некоторое, впрочем, несущественное, влияние азиатских мифологий.

Изменчивая форма и свободный дух египетской религии и мифологии уравнивались тенденцией к консерватизму. Вместе с тем эта устойчивость, обеспечивающая постоянное и продолжительное существование египетской религии, в такой же степени способствовала увеличению числа мифологических понятий, концепций и запутанности египетской мифологии.

Мифология древнего Египта начала формироваться еще в VI–IV тыс. до н.э., т. е. задолго до возникновения классового общества,

в пору первобытности. В каждом номе складывался свой пантеон и культ богов, воплощавшихся в небесных светилах, небе, воздухе, водах, камнях, деревьях, зверях, птицах, пресмыкающихся и иных представителях египетской фауны и флоры. Некоторые из них в более позднее время выполняли также общественные функции, как Тот — бог луны и одновременно письменности; в редких случаях — только общественные функции, как Маат — воплощение правды, истины, супруга Тота, или особая богиня письма, счета и строительства Сешат, считавшаяся сестрой или дочерью Тота. Сам ном тоже персонифицировался в образе особого божества. Например, богиней гермопольского нома считалась Унут, почитавшаяся в образе зайца. Позднее местные номовые божества обычно группировались в виде триады во главе с богом-демиургом, покровителем нома, вокруг фигуры которого складывались циклы мифологических сказаний. Так, фиванскую триаду богов составляли бог солнца Амон, его супруга, богиня неба Мут и их сын, бог луны Хонсу, почитавшийся также в качестве бога времени и счета, В мемфисскую триаду входили Птах, его супруга, воплощавшаяся в образе львицы богиня войны Сохмет, и их сын, бог растительности Нефертум. Женские божества, как правило, имели функции богини-матери, особенно Мут и Исида, а также Нехебт, Уто и др. В частности, «Мут» значит по-египетски «мать», а ее эпитетом было «Мать матерей».

Богини Уто и Нехебт были покровительницами соответственно Нижнего и Верхнего Египта. Центром почитания Нехебт была древняя столица Верхнего Египта Иераконполь; она изображалась в виде женщины с головой коршуна. Культовым центром богини Уто был город Буто в Нижнем Египте; она изображалась в виде кобры, ее священным животным был также мангуст. Имена обеих богинь как символизирующих Верхний и Нижний Египет были включены в титулатуру фараона.

Мир представлялся египтянам поделенным на две половины — верхнюю и нижнюю, из которых одна была опрокинутым повторением другой. Над землей простиралось небо — закругленная по краям плоскость, и такое же небо имелось под землей, только в опрокинутом виде. Если по верхней поверхности земли люди ходили вверх головами, то по нижней ее поверхности — вниз головой. Главное отличие подземного мира умерших от мира живых заключалось в том, что в мире мертвых царил мрак. Небо, как и земля, имело двери и покоилось на устоях; оно мыслилось пол-

ным воды, по которой плыли в своих ладьях светила. Вода наполняла и нижнее небо.

Небесный свод, небо могло представляться, как уже говорилось, в разных образах: или в виде коровы, брюхо которой покрыто звездами, или в виде богини Нут, к которой были обращены поэтические гимны наподобие следующего, известного из «Текстов пирамид»:

Могуче сердце твое... о великая, ставшая небом...

Наполняешь ты всякое место своей красотой.

Земля вся лежит перед тобой —

Ты охватила ее, окружила ты и землю и все вещи
своими руками.

Существовало представление, что небо — это небесный Нил, по которому днем передвигается солнце. Под землей тоже есть Нил, и по нему солнце плывет ночью. Протекавший по земле Нил олицетворялся в облике божества Хапи, сына первобытного океана Нуна, способствовавшего урожаю своими благодатными разливами.

Воплощением земли был в одних номах Геб, в других — Акер, один из древнейших богов, божество земли и покровитель мертвых.

Плодородием полей ведала богиня Рененутет — владычица закромов и амбаров, почитавшаяся в образе змеи, которая появляется на поле во время жатвы и следит за тщательной уборкой урожая; она изображалась в виде змеи или женщины со змеей на голове. Она почиталась также как богиня удачи, богатства, помощница при родах.

Урожай винограда зависел от бога виноградной лозы Шай, тоже божества изобилия и богатства.

Для египетской религии и мифологии были свойственны черты тотемизма: уже в древнейшие времена здесь обожествляются животные, причем эта тенденция усиливается в поздний период истории Египта. Воплощенные в образах животных, божества первоначально, на стадии первобытности, считались покровителями охоты, а с приручением животных, развитием скотоводства некоторые животные стали покровителями скотоводов. К числу наиболее почитаемых животных — воплощений различных божеств — относились: бык (Апис, Мневис, Бухис, Бата), корова (Хатхор, Исида), баран (Амон, Хнум), змея, крокодил (Себек), кошка (Баст), лев (Акер, Тефнут, Сохмет, Хатхор и др.), шакал (Анубис), сокол (Гор), ибис (Тот, представлявшийся и в образе павиана) и другие. Позднее



Бог Амон в облике барана
(сцена жертвоприношения из «Книги мертвых»)
Фрагмент рисунка на папирусе. XXI династия. XI в. до н.э.

божества стали приобретать антропоморфные черты, но зооморфные признаки при этом не вытеснялись и сочетались с антропоморфными: например, Баст изображалась в виде женщины с кошачьей головой, Тот — в виде человека с головой ибиса, Ра — с головой сокола, Анубис — шакала, Исида — коровы и т. д.

Боги в образах быков и коров почитались во многих нomaх. Один демотический папирус, текст которого записан так называемой скорописью, излагает миф, в соответствии с которым сначала все боги и богини были быками и коровами с шерстью разного цвета. Потом, по велению верховного бога, все быки воплотились в одного черного быка, а все коровы — в одну черную корову.

Примечательно, что культ быка, в глубокой древности связанный, вероятно, с почитанием вождя племени, с возникновением древнеегипетского государства стал трансформироваться в культ фараона. В ранних текстах царь называется «тельцом». На палет-

ке фараона Нармера, датируемой около 3000 г. до н.э., фараон в образе быка разрушает крепость врага — Нижнего Египта. Во время праздника «Хеб-сед» — тридцатилетнего юбилея фараона — к одежде царя сзади привязывали бычий хвост. В Мемфисе, а затем и во всем Египте черный бык с белыми отметинами почитался как воплощение бога Аписа.

В образе змеи воплощались как добрые, так и злые божества. Так, главой всех врагов солнечного бога Ра считался змей Апоп. Одновременно с этим в облике змеи почитались богиня плодородия Рененутет, богиня-охранительница кладбищ Меретсегер, а также Исида и Нефтида, покровительница Нижнего Египта, охранительница Ра и фараона богиня Уто.

С развитием древнеегипетского государства мифологические представления и связанные с ними образы менялись. Культы многих местных, номовых божеств сохраняли свое значение, но почитание некоторых из них распространилось далеко за пределы отдельных номов и даже приобрело общеегипетское значение. В частности, Ра в образе солнечного диска почитался как божество уже царями II династии. Со времени IV династии цари именовались «сынами Ра», и большинство царей последующих двух династий носили имена, сложенные в честь бога солнца. С утверждением власти V династии, происходившей из Гелиополя, центра почитания Ра, он становится верховным божеством Египта. Затем, в эпоху Среднего и особенно Нового царства, со времени правления XVIII (фиванской) династии, т. е. с XVI в. до н.э., в качестве верховного божества утверждается Амон, известный в «Текстах пирамид» как одно из изначальных божеств, а с 2100 г. до н.э. — как божество Фив; формируется культ почитания солнечного бога Амона-Ра. Осирис как бог мертвых с конца III тыс. до н.э. (приблизительно с середины правления V династии) вытесняет в текстах гробничных заклинаний древнего бога-покровителя умерших Анубиса, изображавшегося в виде шакала, а также абидосского бога мертвых Хентиamenti, изображавшегося в облике лежащей собаки. Анубис при этом становится богом-хранителем некрополя и защитником Осириса в посвященных ему мистериях. Имя Хентиamenti, прежде употреблявшееся в качестве эпитета Анубиса, с этого времени употребляется как эпитет Осириса.

Уже говорилось, что представление об одном номовом божестве переносится на другое, идет процесс слияния их образов. Например, с Амоном отождествляются не только Ра, но и Монту,

Птах, с Ра — помимо Атума, Гора и Амона. — Осирис, Птах и другие боги.

Наиболее значительные циклы мифов в древнем Египте — это мифы о сотворении мира, о солнечных божествах и об Осирисе. Мифы первого цикла — о появлении огня из водного хаоса, Ра — из цветка лотоса, выросшего на первохолме, появившемся из пучины вод, или из яйца птицы Гоготун и некоторые другие. Наряду с этим существовало мифологическое представление о богине неба Нут, которая утром рождает солнце, а вечером проглатывает его. Пережитки представлений о том, что рождение происходит от заглатывания, сохранил и фольклор, что видно на примере жены Баты из «Сказки о двух братьях»: она зачала и родила Бату, проглотив щепку. Следует коротко упомянуть мифы о рождении богом Ра богов Шу и Тефнут — бога воздуха и богини влаги, которых он выплюнул изо рта, о последующем рождении от них бога Геба и богини Нут, от которых в свою очередь родились боги Исида и Нефтида, Осирис и Сет. Солярные мифы повествуют о том, что богиня Тефнут поссорилась со своим царственным отцом Ра и удалилась в обличье львицы в Нубию (Куш), и о дочери Ра Сохмет или Хатхор, в обличье все той же львицы пожирающей разгневавшихся Ра людей, и т. д.

Ра, Шу, Тефнут, Геб и Нут, Исида, Нефтида, Осирис и Сет составляют так называемую гелиопольскую «девятку» богов — в древнегреческой передаче Эннеаду, почитавшуюся в Египте уже в правление III династии (около 2700г. до н.э.) или даже ранее и неизменно присутствующую в религиозных текстах египтян. Эннеада состояла из божеств, почитавшихся в качестве первых царей Египта. Гелиопольская космогоническая доктрина, с одной стороны, включала в себя генеалогию богов и, с другой, была связана с представлением о великом гелиопольском суде богов, возводящем на престол нового царя, а именно Гора, провозглашенного подлинным правителем Египта и наследником Осириса.

В мемфисской версии сотворения мира, относящейся ко времени Древнего царства, творцом мира выступает местный бог Птах. Он создал первых восьмерых богов, предварительно задумав творение в своем сердце («седалище мысли»), и назвал их имена своим языком. Творя мыслью и словом, Птах таким же образом создал и весь мир: землю и небо, людей, животных, растения, города, храмы, ремесла и искусства, учредил культы богов. В этом мифе Птах наделен всеми атрибутами царя.

По другим мифам, видимо, поздним, люди возникли из слез Ра или были вылеплены из глины Хнумом.

Еще один миф о происхождении людей приводится в поучении гераклеопольского царя Ахтоя его сыну Мерикара (X династия, XXII в. до н.э.). В нем говорится, что люди — «стадо бога» — произошли из тела бога-творца, чье имя не названо, как точное его подобие. Для них он сотворил из хаоса землю и небо, дал дыхание — воздух, для пропитания дал животных, птиц и рыб.

В период Нового царства с возвышением XVIII династии в качестве творца мира утверждается фиванский бог Амон, которого называют царем всех богов. Как говорится в «Большом гимне Амону»:

Отец народов и всех богов, поднявший небо
и утвердивший землю...
Вышли люди из его глаз, стали боги из его уст...
Царь, да живет он, да здравствует, Да будет
благополучен, глава всех богов.

С Амоном отождествляется фараон, называемый его сыном, как прежде, в правление IV династии, фараоны именовались «сынами Ра».

Одним из наиболее ярких и хорошо сохранившихся мифов о борьбе Солнца с врагами является миф о Горе Бехдетском. Считавшийся сыном Ра, Гор Бехдетский сам почитался как солнечное божество, воплощенное в образе сокола. Однако в этом мифе Гор выступает не только как сын бога Ра, но и как сам Ра, сливаясь с ним в одно синкретическое божество Ра-Горахти. Миф повествует о том, как Гор, сопровождая ладью Ра в его плавании по Нилу, побеждает всех врагов великого солнечного бога, предстающих в обликах крокодилов и гиппопотамов, в том числе их предводителя Сета. Но согласно мифологической версии периода Древнего царства, которая является более ранней, именно Сет поражает гарпуном змея Апопа и тем спасает жизнь богу Ра.

Основным положением египетской религии была идея, что царь является богом. Жрец перед идолом бога действовал лишь как заместитель царя. При совершении праздничных обрядов царь представлял богов перед народом с тем же правом, с каким он представлял свой народ перед богами. Поскольку царь был единственным посредником между людьми и богами, мотив героя, вторгающегося в мир богов, был чужд египетской мифологии, в которой играли роль только царь и боги. Причем, согласно «Текстам

пирамид», царь существовал изначально, т. е. еще до того, как возникли небеса и земля, и в этом качестве царь отождествлялся с породившим его первичным богом Атумом.

С самого начала I династии, т. е. приблизительно с 3000 г. до н.э., царь считался богом Гором — первоначально, вероятно, местным божеством Иераконполя в Верхнем Египте. Гор воплощался в изображении сидящего или стоящего сокола. Кроме того, что Гор был соколом и царем Египта, он был «небесным Гором», «владыкой небес», «царем богов», «единственным» и также небесным телом — звездой или солнцем. Этот универсальный и вечный характер Гора, по всей видимости, возник вследствие того, что Гор стал правителем всего Египта. Коль скоро сама идея существования вечного и вселенского бога засвидетельствована в самом начале египетской истории, есть мнение, что соответствующее представление возникло в результате политического объединения страны — Верхнего и Нижнего Египта — и раньше его не было.

Однако характер царя как высшего существа не следует понимать в том смысле, что он был самодержцем, вольным управлять страной, как ему вздумается. Видимо, он был ограничен, скован всевозможными церемониями, тогда как реальное управление страной находилось в руках его подчиненных, высшие же посты в Египте занимали члены царской семьи. Так было еще до правления фараона IV династии Хуфу (Хеопса), т. е. до 2600 г. до н.э., и так же — в правление его преемников. Однако с начала V династии, около 2500 г. до н.э., те же посты, возможно, уже занимали лица нецарского происхождения. Положение царя в это время меняется, и концепция Гора как верховного бога отходит на второй план и замещается представлением, что верховным богом является Солнце Ра и что царь — просто сын Ра.

Большую роль в древнем Египте играли мифологические представления о загробной жизни как непосредственном продолжении земной. Сущность человека мыслилась как неразрывное единство его тела и нескольких душ. Важнейший элемент человеческой сущности — ба. Обладание ба, согласно «Текстам пирамид», в период Древнего царства приписывалось только богам и фараонам. Ба мыслилось как воплощение их силы и могущества, причем ба могло быть несколько. Позднее, в «Текстах пирамид» и «Книге мертвых», ба — воплощение жизненной силы всех людей, которое существует и после их смерти. Ба может отделяться от находящегося в гробнице тела умершего, днем выходить на солнечный свет,



Бог Амон и царица Хатшепсут
Рельеф обелиска царицы Хатшепсут в Карнаке. XVIII династия.
Начало XV в. до н.э.

взлетать на небо к богам, сопутствовать человеку в загробном мире — дуате, который представлялся как Подземное царство, преисподняя. Ба изображалось в виде птицы с головой, а иногда и руками человека.

Обладание ка — другой душой человека — первоначально тоже приписывалось только богам и фараонам, а впоследствии — всем людям. Ка — не только жизненная сила, но и двойник человека, рождающийся вместе с ним и отправляющий все свои функции нераздельно с ним при его жизни и после смерти. Ка определяло судьбу человека. Портретные статуи умерших — вместилища их ка — с указанием, что это ка такого-то умершего, ставились в гробницах, которые ка могло покидать, отправляться в загробный мир. Изображалось ка в виде человека с помещенными на голове согнутыми в локтях руками.

Другими душами человека были ах («мощь»), рин («имя») и т. д., при этом у одного человека могло быть по несколько душ одного и того же рода. Душа могла восприниматься то как единство, то как множество, и не обязательно когда речь шла о царе — существе, в глазах египтянина, сверхъестественном; по меньшей мере ка обладали даже простые смертные.

Считалось, что на небо отходит душа умершего ба, а оживать и вести с помощью своих душ таинственную жизнь должен был сам покойный. Соответственно, чтобы собрать свои останки и ожить, умерший должен был найти их на месте. Следовательно, непременное условие жизни умершего — сохранение его тела (отсюда обычай мумификации трупов, который только зарождается в период Древнего царства), обеспечение его жилищем (гробницей) и пищей (заупокойными дарами и жертвами, которые приносятся умершему). Гробницы (пирамиды, мастабы, скальные склепы) украшались росписями и рельефами на мифологические и иные темы. На случай уничтожения или повреждения мумифицированного тела умершего в гробницу помещали его портретную статую, наряду с мумией бывшую вместилищем его ка, его животворного начала. Росписи и рельефы в гробнице должны были создавать для умершего привычную обстановку: они изображали его дом, членов семьи, слуг и рабов на полях и в мастерских, празднества и т. д. Предполагалось, что умерший способен переживать изображенное; когда появляется ба, рисунки оживают. В погребениях Нового царства в большом количестве обнаружены так называемые ушебти — фигурки, обычно в виде запеленутой

мумии. По поверью, покойный силой магических заклинаний оживит их и они будут работать на него в загробном мире. Кроме того, в период Древнего царства гробница обычно строилась вблизи пирамиды, обители тела «великого бога», обожествленного и преображенного царя. Поэтому в гробничных надписях выра-



*Ушебти с портретными чертами фараона Тутанхамона
Из гробницы фараона Тутанхамона в Фивах.
XVIII династия. Середина XIV в. до н.э.*

жалось желание, чтобы покойный, бывший верным слугой царя при жизни, был милостиво принят вечным богом и получил разрешение «ходить по его божественным путям», что подразумевало вечную жизнь. Чтобы умершему и его двойнику ка жилось

безбедно, чтобы они могли регулярно питаться, а умершему посредством магических обрядов «делаться блаженным», и пирамида, и обычная гробница одинаково нуждались в надлежащих установлениях. К ним приписывались владения, поставляющие жертвенное продовольствие, для той и другой одинаково учреждалось жречество — «слуги бога» у царя, «слуги двойника» у частных лиц, которые за соответствующее вознаграждение должны были «вечно» справлять поминки по умершему. Люди менее состоятельные довольствовались правом получать жертвы «со стола» богатых покойников, после того как подношения лежат там некоторое время. Заупокойных жрецов приходилось нанимать в любом случае. Таким образом, надежда на вечную жизнь возникала у тех, кто располагал материальными средствами ее обеспечения, что не в последнюю очередь зависело от места, которое занимал покойный в социальной иерархии. Только люди со средствами могли себе позволить построить гробницу, покрыть ее стены изображениями и надписями с заклинаниями, обставить ее изваяниями, а также обеспечить жертвенными подношениями и жрецами. Простым египтянам все это было недоступно. Между тем беспомощному мертвецу угрожали голод и жажда и полное уничтожение.

Согласно традиционным представлениям, за смертью царя следовало его «осирическое воскрешение». Уже в эпоху Древнего царства живые фараоны рассматривались как «служители Гора» и преемники его власти, а умершие отождествлялись с Осирисом. В этих двух качествах — Гора и Осириса — царь переходил в ипостась царя вечного, правившего на небе, тогда как его преемником на земле было новое воплощение Гора. Считалось также, что благодаря магическому погребальному обряду, совершенному некогда над Осирисом, фараон оживет после смерти, как ожил умерший Осирис. Примечательно, что со времени последнего царя V династии Уннаса внутри пирамид на стенах ходов и склепов стали высекать заклинания, возглашавшиеся во время заупокойной службы и имевшие целью обезопасить и осчастливить царя после смерти. Правда, во многих из них нашла выражение мечта фараона о посмертном плавании с Солнцем, а Осирис не упоминается — вероятно, потому, что Осирис был царем Подземного царства, что предполагало пребывание умершего фараона в преисподней в качестве оживленного трупа. Царь, следовательно, оживал, как Осирис, но не пребывал, подобно Осирису, в Подземном царстве.

Судя по «Текстам пирамид», желанным местом пребывания покойного царя было небо, возврат же на землю был ему ненавистен. В результате сформировалось представление, что конкретный умерший царь становится затем божественным правителем в свете небес, а не во мраке пирамиды и преисподней, и образ умершего царя оказался отделенным от образа Осириса как особого божества-покровителя мертвых. Соответственно, царь после смерти перевоплощался из своей осирической сущности в новое Солнце, Ра, а его пребывание в пирамиде становилось цепью пробуждений к жизни и уходов преимущественно на небо, к солнцу, луне, звездам — и он сам становился немеркнущей звездой, — а также в «поля жатвы» или на «поля тростника», где можно было пахать и жать.

Однако если не должен был погибнуть дом царя на небе, то оставался вечным и его престол на земле. Умерший царь посмертно утверждал на престоле свою династию, оберегал детей, уходя и возвращаясь вместе с Солнцем, он навещал свои владения на земле; царь мог приносить благо, но мог и причинить вред.

Вера в то, что загробная жизнь зависит от погребения, продолжала существовать и далее, соединенная с идеей вечной жизни, и более раннее представление о покойном царе и его двух божественных воплощениях — Горе и Осирисе — было со временем применено и к простому египтянину. Так, судя по гробничным надписям VI династии, частное лицо с помощью магии уже пыталось отождествить себя с Осирисом: в магическом заклинании можно прочесть «Осирис имярек».

; Однако массовым это явление становится около 2000 г. до н.э., в эпоху Среднего царства, и проявляется это в новых обозначениях, которые стали прибавляться к имени человека после его смерти: слово «Осирис» ставилось перед его именем, а наименование Гора, провозглашенного на суде богов царем по праву, — «оправданный» — следовало за именем умершего. Это звучало как «Осирис такой-то, оправданный» и означало, что «покойный такой-то» хотел бы продолжать жить и как Осирис, и как Гор. Возможно, это следует объяснять тем фактом, что в конце III тыс. до н.э. в египетском обществе появилась прослойка богатых простолюдинов, а также усилением знати.

Из текстов, которыми покрывались саркофаги (около 2000 г. до н.э.), известно также, что имелись две желательные для умершего идентификации с божествами, а именно с Ра и Гором: оба

были тесно связаны с желанной для умершего ролью царя, которая выражалась также в его идентификации с Осирисом. Покойный желал стать на небесах богом Ра и соединиться с ним, поскольку в течение дня Ра давал свет, которым покойный особенно стремился насладиться, тогда как в течение ночи он пребывал в своей гробнице. Более того, Ра был идентичен первичному богу Атуму, и таким образом представления о первом живущем божественном царе и о генеалогии богов могли быть применены к покойному. Следует также учитывать, что мифологически Ра одержал победу над своим антагонистом, враждебным змеем тьмы Апопом.

То же желание поразить врагов — клеветников, которые могут преградить умершему доступ к наиболее приятным формам посмертного существования, — нашло выражение в широко распространенной идентификации покойного с молодым и мощным царем Гором, поскольку Гор был оправдан от наветов своего врага Сета и признан истинным царем и богом на суде богов. Поэтому предполагалось, что покойный подвергнется той же судебной процедуре, во время которой бог Тот его оправдает.

После 2300 г. до н.э. складывается еще одно представление: Осирис, бог мертвых и некрополя и царь загробного царства, начинает осмысляться в качестве судьи всех умерших. Классическая концепция загробного суда возникла в ее окончательном виде в «Книге мертвых», где она представлена в так называемой 125-й главе, состоящей из двух частей. Первая часть включает две «оправдательные речи» покойного; одна из них содержит перечисление свыше 30 грехов, которых покойный не совершал, во второй покойный утверждает, что он не совершал те или иные грехи, обращаясь к 42 египетским божествам.

Первая оправдательная речь звучит следующим образом:

Я не чинил зла людям.
Я не нанес ущерба скоту.
Я не совершал греха в месте Истины.

.....

Я не творил дурного.

.....

Не коснулось имя мое слуха кормчего священной лады.
Я не кощунствовал.
Я не поднимал руку на слабого.
Я не делал мерзкого перед богами.
Я не угнетал раба перед лицом его господина.

Я не был причиной недуга.
Я не был причиной слез.
Я не убивал.
Я не приказывал убивать.
Я никому не приносил страданий.
Я не истощал припасы в храмах.
Я не портил хлебы богов.
Я не присваивал хлебы умерших.
Я не совершал прелюбодеяния.
Я не сквернословил.
Я не прибавлял к мере веса и не убавлял от нее.
Я не убавлял от аруры.
Я не обманывал и на пол-аруры.
Я не давил на гирию.
Я не плутовал с весами.
Я не отнимал молока от уст детей.
Я не сгонял овец и коз с пастбища их.
Я не ловил в силки птицу богов.
Я не ловил рыбу богов в прудах ее.
Я не останавливал воду в пору ее...

Во второй части 125-й главы имеется изображение суда над умершим, которое в ряде списков «Книги мертвых» стоит на первом месте. Суд состоял из Эннеады богов и возглавлялся Осирисом, который сам в качестве судьи не совершал никаких действий. Бог мудрости Тот был здесь обвинителем. Он заставлял шакалового бога Анубиса взвешивать сердце покойного на чаше весов (по-гречески эта процедура называлась психостасия), причем оно должно было уравновешивать на другой чаше страусово перо, символ богини Маат — «закона и справедливости», — или ее изображение. Бог Тот заставлял также душу покойного ба свидетельствовать о нем. Наконец, он объявлял свое решение суду, строго основываясь на фактах и показаниях. Суд принимая доводы Тота и выносил приговор, постановляя, что умерший оправдан: «Нет позволения, чтобы чудовище Аметет-Пожирательница овладело им. Пусть дадут ему хлеб, кладущийся перед Осирисом, земельный участок в одну десятину, находящийся в полях удовлетворения», т. е. в полях иалу. Чистый сердцем — а умерший на суде Осириса четырежды восклицает «чист, чист, чист, чист» — должен быть таким образом оправдан. Грешника же — а именно, его ка, что влекло за собой прекращение всякого дальнейшего существования, окончательную смерть, что более всего страшило набожного египтянина, — пожирает упомянутое выше страшное чудовище Аметет — лев с головой крокодила.

Не исключено, что мифологическая картина суда была повторением земной судебной процедуры. Иллюстрация к 125-й главе «Книги мертвых» изображает основных участников суда: царя Осириса и приближенных к нему богов, самого умершего, душу ба в виде птицы с человеческой головой и чудовище Аметет, пишущего Тота и взвешивающего сердце Анубиса.

И изображение суда, и «Исповедь отрицания», очевидно, использовались для того, чтобы добиться оправдания магическими средствами: не случайно в помощь умершему давались «Книга мертвых» и особые амулеты, сопровождавшие его в загробное царство. Некоторые египтологи полагают, что идея греха и загробного воздаяния сообразно совершенным при жизни поступкам наглядно выражена уже в 125-й главе «Книги мертвых», другие считают, что соответствующие представления хорошо засвидетельствованы в Египте лишь в последние века I тыс. до н.э.

Упомянутые поля иалу, согласно «Текстам пирамид», первоначально представлялись египтянам находящимися на восточном небе, где вкушали блаженство бог Ра и фараон. С периода Среднего царства, когда с Осирисом стали отождествлять каждого умершего, поля иалу стали представляться местом пребывания всех оправданных на суде Осириса. Эти плодороднейшие поля мыслились в это время как находящиеся под землей. Они прорезаны полноводными каналами, и на них трудятся умершие.

ЕГИПЕТСКАЯ КОСМОГОНИЯ

Хотя общие признаки различных мифологических систем сходны, в деталях между ними имеются различия. Каждый народ вырабатывает свои оригинальные мифы, отражающие местные природные условия и исторические судьбы той или иной страны. Имеют свои специфические черты и мифы древнего Египта.

В жизни египтян огромное значение имело использование вод Нила (Хапи), без которого было немыслимым существование страны. Соответственно, культ великой реки и обитающих в ней животных (крокодилов, гиппопотамов) приобрел здесь гигантские масштабы. Напротив, море (Великая Зелень) играло здесь второстепенную роль, и это резко бросается в глаза при сопоставлении, скажем, с древнегреческой мифологией. Дожди выпадали в Египте крайне редко, и атмосферные осадки не были важным источником влаги. Вследствие этого в египетской мифологии не мог

возникнуть образ небесного бога, напоминающего громовержца Зевса у греков, Яхве у евреев или властителя небесных вод Адада у вавилонян и ассирийцев.

Бог Сет, бог «чужих стран», был некогда отождествлен с каким-то млекопитающим, впоследствии — с ослом (в пластике и на рисунках он изображался человеком с тонким длинным туловищем и головой осла). Первоначально его культовым центром был Омбос в Верхнем Египте, на севере — Дельта около Гераклеополя. Сет был владыкой пустыни, посылающей песчаные бури — возможно, это вторичная интерпретация мифологического представления, что Сет убил воплощение растительности — Осириса. Впоследствии Сет превратился в покровителя чужеземных завоевателей, вторгшихся в Египет из Азии. При гиксосах он был отождествлен с их богом Ваалом, местом его культа стала столица гиксосов Аварис. Изредка Сет выступает как бог грома.

Вопреки мифологически неблагоприятным чертам Сета тут же следует упомянуть, что в ранних фрагментах «Текстов пирамид» Гор и Сет выступают как братья и равноправные правители Верхнего и Нижнего Египта, а в титулатуру фараонов II династии (2800г. до н.э.) входило наименование «Гор и Сет».

Поскольку в Египте весьма устойчиво сохранялись некоторые пережитки тотемизма, стихии нередко олицетворялись в облике различных животных, птиц, пресмыкающихся и насекомых. Обычно, хотя и не всегда, каждая стихия мыслилась подобной тем существам, которые были органически с нею связаны.

Земля, до того как она стала представляться антропоморфной, казалась гигантской змеей. Реальные змеи виделись порождениями своего прародителя, напоминавшими его по внешнему виду. Другим зооморфным обликом земной стихии был лев, ибо реальные львы, казалось, вышли из глубин земли. Оба параллельно существовавших бога носили разные имена: Геб (змея или человек со змеиной головой) и Акер (лев). Оба зооморфных воплощения могли представлять собой только сухую землю, поэтому требовались какие-то дополнительные образы, соответствовавшие влажной и плодородной почве. Таким существом оказалась здесь лягушка, о которой, возможно, еще в доисторическую эпоху сложилось представление как о первом живом существе (когда из глубин Нила постепенно появляются клочки суши, их первыми обитателями, естественно, оказываются лягушки). В виде лягушки изображалась одна из богинь плодородия Хекет. В известной египетской

сказке о фараоне Хуфу и чародеях Хекет выступает персонажем наряду с богинями-сестрами Исидой и Нефтидой, бывшими и сестрами весьма почитаемого в Египте бога плодородия Осириса (Исида одновременно была его супругой), богиней Месхенет и бараноголовым богом плодородия Хнумом, одним из основных культовых центров которого была Элефантина. Все эти божества выполняли функции размножения, и в сказке они облегчают роды ее героине Реджедет, которая производит на свет трех будущих фараонов.

Показательны мифологические представления, характерные для местного культа в гермопольском номе. Здесь издавна, еще до утверждения в качестве главного бога изображавшегося в образе ибиса Тота, почиталась восьмерка богов земли, из которых четверо изображались в виде змей, а другая четверка — в виде лягушек. Вся группа божеств олицетворяла, таким образом, земную стихию во всех ее проявлениях, охватывая и пустыню, и болотистые земли, причем на каждую из сторон земли — а она представлялась египтянам четырехугольной — приходилось по одному божеству сухой и влажной почвы. Лишь позднее земля стала изображаться антропоморфной и при этом обрела облик мужчины.

Аналогичным образом небо первоначально имело вид животного, а позднее стало изображаться в виде человека. Речь идет о богине Нут, вначале представлявшейся в виде коровы, но иногда и свиньи, что, вероятно, было связано с локальными особенностями в мифологиях и культах отдельных областей Египта (по свидетельству древнегреческого историка Геродота, в дельте Нила было развито свиноводство). Естественно, что свинья могла стать вначале почитаемым тотемным животным, а потом в облике свиньи стало изображаться небо, а в виде поросят — звезды. Напротив, в Верхнем и Среднем Египте большое значение имел в хозяйстве крупный рогатый скот, и многие божества здесь стали изображаться в виде коров и быков. Так, богиня Нут изображалась в виде гигантской коровы, брюхо которой покрывали звезды. Возможно, в доисторическую эпоху корова в Египте была вариантом очень раннего представления о богине-матери и источнике плодородия.

Показательно, что, идет ли речь о свинье или о корове, божественное животное обязательно является самкой, и положение это не изменилось на стадии антропоморфизма: небо изображается в виде богини Нут, изогнувшейся дугой над распростертым спиной кверху телом ее супруга Геба.

В других локальных культах небо носит иные имена, но обязательно женские: Нейт, Мут, Исида, Хатхор. Здесь нет следов мужского небесного божества наподобие индийского Варуны, иранского Ахура-Мазды, Урана древних греков и т. д. В этом отношении египетская мифология стоит особняком.

Тело небесной богини Нут, по поверью, омывалось водой. Хотя дождь в Египте выпадает редко, потребность объяснить появление атмосферных осадков заставляла предполагать наличие небесной влаги. С этим оказывается связанной и особенность в воспроизведении движения небесных светил. Так как в Египте вплоть до XVIII в. до н.э. был неизвестен колесный транспорт и основным средством сообщения служили корабли и лодки (ладьи, барки и т. д.), образ небесной колесницы, присущий, скажем, древнегреческой мифологии и иным мифологиям мира, был чужд мифотворчеству египтян. Поэтому солнечное и лунное божества иконографически передвигаются у них на ладьях. А для объяснения, почему небесные воды не обрушиваются на землю, было создано учение о металлической преграде, являющейся дном небесного потока.

Поскольку тело небесной богини, в представлении египтян, омывалось водой, естественно было бы изображать Нут в виде животного, представляющего водную фауну. Вероятно, когда-то так и было: сохранилось изображение Нут в виде самки гиппопотама. Другая богиня неба, Нейт, почитавшаяся в городе Саисе, называется в религиозных текстах матерью бога-крокодила Себека. Нейт изображалась кормящей грудью двух маленьких крокодилов. Не исключено, что в древнейших текстах она сама изображалась самкой крокодила. Вместе с тем по мере перехода от охоты к сельскому хозяйству образы священной свиньи и божественной коровы стали более близкими и понятными, хотя и древние тотемические представления, сложившиеся в пору первобытности, сохранились в отдельных текстах и на единичных изображениях.

Во всех многочисленных вариантах земля и небо мыслились египтянами в равной мере как твердь, причем, судя по некоторым указаниям, земля считалась состоящей из менее плотного вещества, а небо — из более плотного и твердого — меди и железа. Представления о небе как о воздушной стихии — вроде небесного эфира у греков или индийцев — не было свойственно египтянам. И небо и земля омывались водами и возникли как твердь из водного хаоса. Они представлялись супружеской парой, первоначально тесно соприкасавшимися и лишь позднее оторванными друг от

друга. В шумерской мифологии от священного брака бога неба Ана и богини земли Ки родился бог воздуха Энлиль, оторвавший своего отца от матери. Точно так же египетские художники изображали бога воздуха Шу поддерживающим богиню неба Нут и не дающим ей упасть на своего супруга — бога земли Геба.

При этом земля, небо и воздушное пространство между ними не считались извечными. Первоначально вселенная представляла собой бесконечное водное пространство, из которого выделились все стихии. Это представление о первобытном океане, видимо, сложилось еще в первобытную эпоху, и мыслился этот первичный водный хаос как живое существо мужского рода по имени Нун. После образования других стихий и разделения мира на несколько сфер — небо, атмосферу, землю и подземный мир — воды оказались разьединенными в мировом пространстве, хотя известная связь и взаимодействие между ними сохранялись.

Уже говорилось, что на земле основным водным существом считался Нил. Изображался этот речной бог в виде двуполого существа — как мужчина с женской грудью, что может указывать на пережитки матриархата. Вероятно, божество, дающее влагу и жизнь, во времена матриархата казалось женщиной, а с торжеством патриархальных отношений превратилось в мужское, сохранившее в своем мифологическом образе некоторые женские черты. Почитание великой реки, от разливов которой зависело благосостояние Египта, отразилось в некоторых литературных памятниках. В одном из гимнов, составленных в честь божества Нила, говорится:

Если он (Нил) медлит, то
замывается дыхание, И
все люди бледнеют, Уничтожаются
жертвы богов, И миллионы людей
гибнут... Когда он выходит, земля в
ликовании, И все живое в радости, Зубы
все начинают смеяться, И каждый зуб
обнажен. Приносящий хлебы, обильный
пищей, Творящий все прекрасное...
Творящий траву для скота, Заботящийся
о жертве богу всякому.

Об истоках Нила египтяне не имели представления. По поверью, он вытекал из двух пещер, охраняемых священной змеей, и таким образом доставлял на землю подземные воды. Подъем уров-

ня реки и последующее наводнение объяснялись плачем богини Исида, оплакивающей своего супруга и брата Осириса, от слез которой переполнялся Нил.

Представление о Ниле переплетается с обширным циклом мифов, связанных с богом плодородия Осирисом, производящим траву, деревья, злаки и пр. Одновременно он бог, который сам является почвой, питающей растения, и в этом качестве он выступает двойником своего отца Геба. В некоторых религиозных текстах Осирис предстает луной, озаряющей ночное небо. В заупокойной литературе («Текстах пирамид», «Текстах саркофагов») он выступает как царь загробного мира, а позднее, в «Книге мертвых», — как судья, к которому приводят души умерших, стремящиеся оправдаться перед ним и уверить его в своей безгрешной жизни. Одним из воплощений Осириса была вода: в одном тексте прямо говорится, что Нил вытекает из рук Осириса и воды его являются потом этого бога.

При этом обожествлялась именно речная вода, а не морская стихия. Специального бога моря египетская мифология не знала. Только в одном тексте коротко говорится, что владыка вселенной Амон-Ра господствует и над морями. Примечательно, что один из авторов титулуется Амона эпитетом «дарующий жизнь рыбам в реке и птицам, порхающим в небе»; о морской фауне здесь не говорится. В египетских сказках, создававшихся на основе мифов, отсутствуют морские чудовища наподобие гомеровских Сциллы и Харибды или библейского Левиафана. Герой «Сказки о потерпевшем кораблекрушение» в морских волнах не обнаруживает ни одного мифического существа, а добравшись до острова, встречает змея. И, напротив, имеется огромное количество описаний и изображений божеств речной фауны — Себека-крокодила, Тауэрт-бегемота и т. д. Разве только в саисском пантеоне, где главная богиня Нейт считалась владычицей моря, почитание морской стихии играло заметную роль, что следует объяснять близостью самого Саиса к побережью Средиземного моря. Большинство египетских номов были расположены вдали от моря.

По всей видимости, пресная вода олицетворяла для египтян живого Осириса, производящего растительность, а соленая — его же, убитого Сетом и утратившего свои животворящие свойства. Не случайно Осирис, по одному из вариантов мифа, носится по морским волнам, тогда как слезы Исида — это дождь, чудодейственная влага, пополняющая уровень Нила и оживляющая Осириса.

В недрах первостихии, извечного океана Нуна, к которому возводились все виды влаги — небесной и подземной, пресной (живой) и соленой (мертвой), — в представлении египтян, зародилась огненная субстанция. В мифологических представлениях она была неразрывно связана с великим светилом — солнцем.

В Египте не было извержений вулканов и не могло возникнуть представление о подземных источниках огня. Грозы, сопровождавшиеся вспышками молний, происходят в Египте сравнительно редко. Поэтому основным источником тепла и света в сознании египтян было солнце. Солярные мифы занимают в древнеегипетской литературе центральное место. Правда, в Египте рано — в правление IV и особенно V династий, т. е. еще в пору Древнего царства, — солнечный бог Ра становится отцом и покровителем фараона. Однако в самом выдвижении культа Ра на первый план, видимо, должна была сказаться его популярность в стране.

Большинство космогонических египетских мифов оформлялись в Гелиополе, и в них центральное место занимает бог Ра («Ра» без детерминатива бога значит «день»). Согласно этой концепции, ставшей господствующей религиозной догмой в стране, солнечный бог Ра появился в глубинах извечного водного хаоса. Неоднократно подчеркивается, что Ра возникает сам собой и не имеет ни отца, ни матери. Таким образом, извечный океан Нун, согласно гелиопольской космогонической доктрине, не обладал способностью порождать богов. Только после появления солнечного бога первобытный мрак рассеялся и во вселенной стал распространяться свет. При этом лунный свет, в представлении египтян, появляется после солнечного, тогда как в древнем Двуречье божество луны считалось отцом, а божество солнца — его сыном. Одновременно с этим лунный бог Тот был подчинен богу Ра и считался его спутником. Согласно другим верованиям, солнце и луна были частями одного и того же сверхъестественного существа, его глазами, причем солнце называется правым глазом, а луна — левым (для сравнения: в китайской мифологии из левого и правого глаз Паньгу появляются солнце и луна; в японской мифологии из левого глаза Идзанаги появляется богиня солнца Аматэрасу, из правого глаза — ее сестра, божество луны Цукиёми). И огненный жар, и свет считаются эманациями солнца. За пламенем, за редким исключением, не признается самостоятельная божественная сила. Несер, бог огня и света, возникает в подземном мире и не находится ни в какой связи с солнцем.

Солнце воспринималось как живое существо и носило разные имена, получая разные облики. Так, на стадии первобытности, когда господствовали тотемистические воззрения, солнце, подобно другим космическим божествам, представлялось в зооморфном виде, и каждый род (племя) стремился придать ему облик своего темного предка.

Вероятно, одним из наиболее ранних является представление о солнце как о самке гепарда, в образе которой представала богиня Мафдет, ведущая борьбу со змеей, порождением земли. То, что олицетворяющий солнце зверь оказался здесь самкой, свидетельствует о древней матриархальной стадии. Позднее солнце, как и у других народов, представлялось существом мужского пола. Представители же живого мира, в образе которых воплощалось солнце, были самыми разнообразными. В «Книге мертвых» Ра выступает в виде огромного рыжего кота, отрезающего голову змею Апопу. Что касается старого, матриархального образа солнца, то он исчезает не сразу, но отступает как бы на второй план. Мафдет оказывается уже не солнечной богиней, а помощницей солнечного бога Ра.

Солнце мыслилось также в облике птицы, и его движение в течение дня по небосводу сравнивалось с полетом. Так, в Гелиополе, центре солнечного бога Атума, слившегося впоследствии с Ра, сложился миф о появлении светила в виде феникса. Другой солнечный бог, Гор, изображался в виде сокола. В городе Бехдете (современный Эдфу) встречается еще один местный вариант: тело бога выглядит как солнечный диск, снабженный крыльями. В местном культе Гор из самостоятельного божества превратился в спутника владыки вселенной Ра, в чем сказалось стремление жрецов примирить и объединить параллельные культы. При этом одно из божеств-двойников возвышалось, а другое принижалось и превращалось в спутника (спутницу) и помощника (помощницу). Таким образом с Ра были отождествлены Птах, Осирис, Хнум, Хепри, Себек, а также Атон, бывший в XV в. до н.э. при Аменхотепе III богом солнца, а при Аменхотепе IV (Эхнатоне) — воплощением всех божеств, и т. д.

Так как учение о появлении солнца в виде птицы требовало какого-то мифологического объяснения, ответ был дан в мифе о появлении в первичном океане чудодейственного гусиного яйца. По одному варианту, в водном хаосе чудесным образом поднялся холм Бен-бен (аналогичным образом суша освобождается от разлива нильской воды) — с ним отождествлялся первобог Атум, в

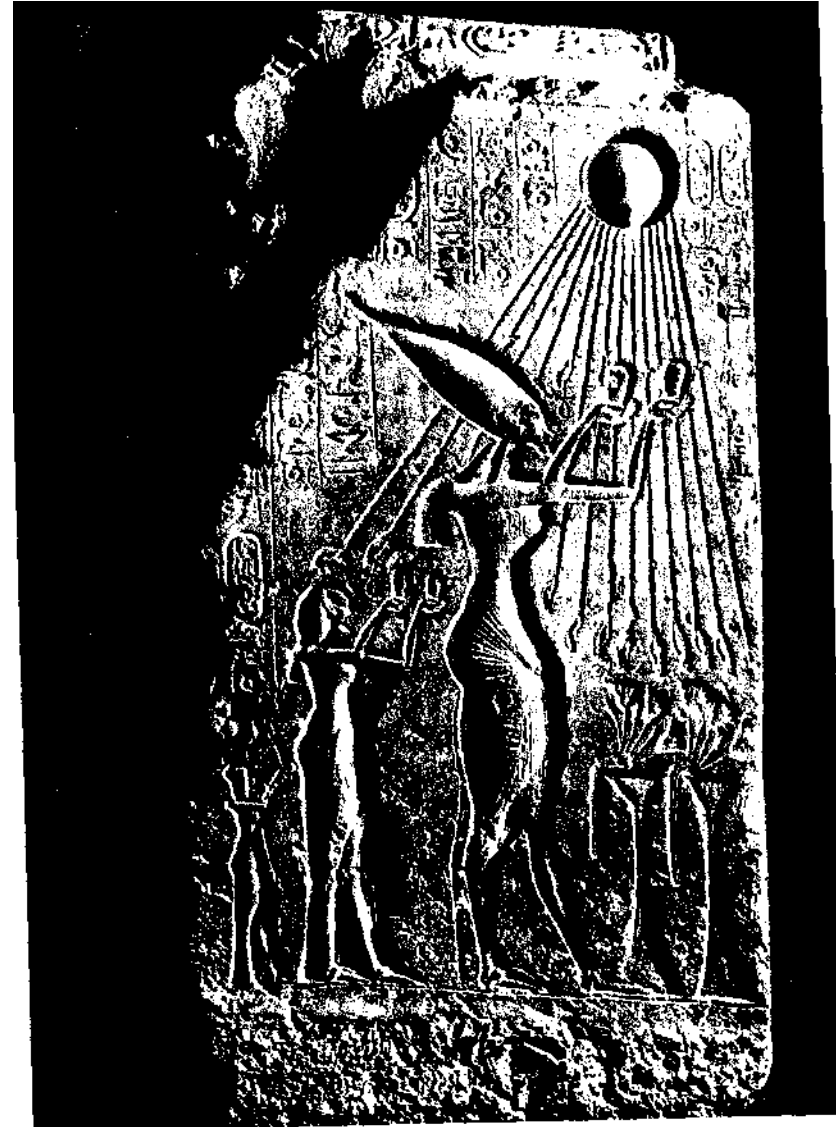
котором были «слиты» воедино все боги. На первохолме образовалось из смешения двух элементов — земли и влаги — яйцо, а уже из него вылупилось солнце-птица. По другой версии, прежде всего появилась божественная гусыня Гоготун, свившая гнездо на холме, и она снесла яйцо, из которого вышел солнечный бог. Более поздняя, не засвидетельствованная ранее 1500 г. до н.э. версия, связанная уже с представлением об антропоморфном образе солнца, гласит, что на первичном холме вырос цветок лотоса и уже из его распутившегося бутона вышел младенец Ра.

Во всех этих мифологических версиях при всем их разнообразии земля как субстанция предшествует солнцу, что противоречит официальной догме господствующего культа — гелиопольского, по которой бог Ра создал бога воздуха Шу и его супругу Тефнут, а те произвели на свет Геба — землю и Нут — небо. Видимо, это должно указывать на параллельное существование различных мифологических циклов.

Солнце представлялось египтянам не только в виде зверя, птицы или человека, но и в виде насекомого. В одном из магических текстов покойник взлетает на небо в виде саранчи, причем в явно параллельном заклинании вместо этого насекомого фигурирует Ра-Горахти («Ра-Гор горизонт»). Чаще, однако, воплощением солнца и особенно утреннего светила оказывается навозный жук — скарабей, который катит по небу солнечный шар, подобно тому как реальный жук катит шарик навоза. Слово, обозначающее скарабея, напоминало название утреннего светила — Хепри. Вместе со значением глагола «хепер» — «быть, существовать» — наименование Хепри давало повод для заключения о вечном бытии солнечного бога.

На стадии перехода к скотоводству и земледелию, когда в хозяйственной жизни египтян приобрел важное значение рогатый скот, произошли изменения в солярных мифах. Солнце стало изображаться в виде золотого тельца, рожденного небесной коровой. В дальнейшем Ра изображается уже человеком с сохранением зооморфных атрибутов прежнего вида: человек с головой птицы или с рогами.

Но какой бы внешний вид ни принимало дневное светило — представлялось ли оно гепардом, соколом, фениксом, скарабеем, тельцом или человеком, — оно всегда было воплощением огня, жара, света в противоположность воде, мраку и холоду. При этом во многих текстах Ра называют дневным солнцем, в отличие от Атума — вечернего и Хепри — утреннего.



Поклонение богу Атону
Рельеф из храма Атона в Ахетатоне (Амарне). XVIII династия.
Середина XIV в, до н.э.

Верховный солнечный бог и его двойники, превратившиеся в его спутников и помощников, — Гор, Шу и другие — ведут в мифических повествованиях бесконечную борьбу с бесчисленными врагами. Эта вражда образно воспроизводит столкновение различных стихий, и причудливые мифы отражают явления природы. Египтяне видели, как под палящими лучами солнца высыхают водные источники и понижается уровень Нила. Это воспринималось последователями солярных культов как победа солнечного бога над водной стихией. Во многих мифах изображаются гигантские гиппопотамы и крокодилы, нападающие на ладью, на которой Ра плывет по небу и спускается в подземный мир. Этих противников поражают копьями сам верховный бог и его свита.

Другой враг бога Ра — змей, олицетворяющий в первую очередь земную стихию. Борьба солнца с землей ведется за третью стихию — воду, которую сухая земля впитывает в себя и делает недоступной для богов и людей. Ра же, напротив, стремится вернуть воду всему живому. Согласно мифу, днем Ра, освещая землю, плывет по небесному Нилу на ладье Манджет, а вечером подплывает к западным горам, где пересаживается на ладью Месектет и спускается в преисподнюю. Здесь ему приходится миновать 12 врат в течение 12 часов. На страже врат стоят огнедышащие змеи. В полночь Ра сталкивается с самым страшным змеем — Апопом, имеющим длину в 450 локтей. Апоп выпивает всю воду, стремясь остановить движение ладьи солнечного бога, однако Ра и его спутники поражают Апопа ножами и заставляют его извергнуть проглоченную воду.

Если учесть, что, по поверьям египтян, источники Нила находились в подземных пещерах (в преисподней — дуате), то освождение глубинных вод преисподней богом солнца Ра воспринималось как благодетельный для Египта акт.

Крокодилы, гиппопотамы и змеи не обязательно считались врагами солнечного бога. Для первобытного мышления природа одной и той же стихии оказывается амбивалентной — как злой, так и доброй. Так, речные воды сокрушают, заливают поселения людей, но они же одаряют их питьевой водой, при переходе к земледельческому хозяйству обеспечивают орошение полей и садов. Поэтому владыка речных вод — бог Себек в облике крокодила — почитался в некоторых номах Египта. Его стремились задобрить, чтобы он послал людям дары водной фауны и флоры и напитал почву влагой. Аналогичным образом в мифах различают-

ся злые и добрые змеи. Так, змеем Мехен помогает богу Ра в борьбе с Апопом. В «Сказке о потерпевшем кораблекрушение» египетский мореплаватель, выброшенный на безвестный остров, пользуется гостеприимством доброго змея. Богини Исида и Нефтида в образе кобр охраняют Осириса.

Впрочем, та же Исида в одном из мифов оказывается злой волшебницей, выступающей против всеблагого Ра. Она создает змею из земли, чем еще раз подчеркивается связь этого пресмыкающегося с земной стихией, и насылает ее на солнечного бога. Ужаленный змеей, царь богов и людей оказывается беспомощным против козней коварной богини. Исида соглашается исцелить Ра в том случае, если он откроет ей свое подлинное имя. Заставив солнечного бога выдать ей эту великую тайну, Исида получает над ним полную власть.

В некоторых мифах египтян дается истолкование смены времен года. Первый миф сохранился в цельном виде. Он оформился во времена Нового царства, и текст его начертан на стенах гробниц фараонов Сети I и Рамсеса IV. Он озаглавлен «Сказание об истреблении согрешивших людей», и содержание его сводится к следующему. Бог Ра, правивший когда-то на земле, состарился, и люди перестали его слушать. Обеспокоенный солнечный бог посылает против людей-грешников свою дочь, свое око — Хатхор-Сохмет, которая превращается в львицу. Двигаясь вверх по течению Нила, она истребляет людей с такой яростью, что сам Ра оказывается не в состоянии ее остановить и приходит в ужас от мысли, что все человечество погибнет. Чтобы предотвратить кровопролитную бойню, Ра пускается на хитрость: по его приказу из красного минерала «диди» изготавливают хмельной напиток, напоминающий по цвету кровь. Этой жидкостью заполняют поля. Богиня-мстительница напивается этой жидкостью, воображая, что поглощает кровь людей, пьянеет и успокаивается. Чтобы понять смысл этого повествования, следует знать, что воды Нила во время разлива приобретают сначала зеленый, а затем красноватый цвет. Таким образом, пламенная богиня, иссушающая землю и преследующая ее обитателей, утоляет свою жажду водами разливающегося Нила, что происходит летом, и умиротворяется. Все живые существа избавляются от гибели, и вся природа оживает. В этом мифе смена времен года ставится в зависимость от воли солнечного бога и его ока, олицетворенного свирепой богиней. Примечательно, что в этом мифологическом цикле бог плодородия Осирис

не играет никакой роли. Следовательно, египтяне объясняли одни и те же явления природы — зимнюю засуху и летнее оживление природы, связанное с разливом Нила, — совершенно различными способами.

В другом солярном мифе тоже рассказывается о времени, когда бог Ра правил на земле. Его дочь Тефнут, изображающаяся, как и Хатхор-Сохмет, в облике львицы, поссорившись со своим отцом, удаляется в Куш (Нубию). Ра тоскует по ушедшей дочери и, стремясь ее возвратить, посылает за ней богов Шу и Тота, принимающих вид павианов. Отыскав богиню, они убеждают ее вернуться в Египет и примириться с отцом. Богиня соглашается, и вся страна радуется ее возвращению: боги играют на систрах, богини пляшут, женщины ударяют в бубны, в огромном количестве совершается возлияние вина. Брат вернувшейся богини, Шу, вступает с нею в брак.

Смысл праздника в честь возвращения и бракосочетания Тефнут объясняется одной фразой из египетского священного календаря: «Это (праздник Тефнут) — день виноградной лозы и полноты Нила». Очевидно, что гнев богини, в представлении египтян, вызывает ежегодную засуху, а милость ее выражается в наполнении Нила водой и разливе реки. Водные потоки, нахлынувшие с юга, воспринимаются как следствие возвращения богини из южных стран.

Э.М. Матье отмечает, что при всем различии обоих солярных мифов в деталях они относятся к одним и тем же явлениям природы. Богини в обоих мифах носят прозвище «ока Ра» и изображаются в виде львицы. Гнев богини в обоих случаях грозит гибелью всему живому, а ее умиротворение под влиянием бога Ра спасает страну и людей. Богиня напивается хмельным напитком, что символизирует насыщение иссушенной почвы влагой.

Основной силой природы в солярных мифах (в отличие от осирических) является солнечный жар. Усиливаясь, он уничтожает животворящие начала природы (Ра гневается), ослабляясь, восстанавливает их (Ра смягчается). Если у народов более северных широт этот перелом связан с весенним равноденствием, то в Египте он приурочивается к летнему солнцестоянию.

Таким образом, в официальной египетской космогонии, победившей и частично поглотившей конкурирующие локальные системы, солнечный бог оказался в центре мироздания и превратил бесформенный хаос в стройное здание вселенной. Хотя первобыт-

ный океан и предшествует ему, чаще всего создатели египетских мифов отрицали за Нуном творческие функции и утверждали, что Ра-Атум (Амон-Ра) создал самого себя, а затем различные космические силы в виде богов и богинь. В первую очередь это была божественная пара — Шу и Тефнут. Шу изображался порой как двойник своего отца, бога солнца, но с окончательным оформлением гелиопольской системы он был объявлен богом воздуха. Его изображали в виде льва или человека, но само представление о его сущности было довольно смутным и неопределенным. Само имя «Шу» значит «пустой», и возможно, что воздух не воспринимался как нечто материальное, а мыслился как пустое пространство. Однако движущийся воздух, т. е. ветер, должен был казаться чем-то вещественным, хотя и разреженной по сравнению с другими стихиями субстанцией.

Вероятно, на древнейших стадиях религиозно-мифологических представлений египтян воздух (ветер) должен был казаться гигантской птицей, вызывающей бурю взмахами своих крыльев. О самом Шу этого не говорится, но имеются указания на то, что богиня Исида, выступающая как параллельное Шу божество, вызвала вихрь взмахами своих крыльев, чтобы оживить своего умершего брата и супруга Осириса. В религиозных текстах Исида и ее сестра Нефтида называются соколицами, а египетские художники изображают Исиду крылатой женщиной, что соответствует божеству атмосферы. Возможно, представление об Исиде как о богине воздуха было изначальным, и лишь позднее она была вытеснена богом Шу и отодвинута на второй план.

О самом Шу как божестве воздуха в египетских мифах говорится мало. Он со своей супругой, богиней влаги Тефнут, производит на свет бога земли Геба и богиню неба Нут, вступающих в брак между собой. Затем Шу разъединяет навеки своих детей.

Отнесение богов земли и неба к третьему, а если считать Нуна — то к четвертому поколению богов можно считать оригинальной особенностью египетской космогонии. Даже в гелиопольских мифах, стремящихся изобразить Ра прародителем всех богов, кроме Нуна, в разрешении этого вопроса допускаются колебания. По одной из версий, Ра появляется на первобытном холме. Следовательно, в своей первоначальной форме земля возникла еще до солнца, вследствие чего Геб — внук бога Ра — оказывается вторичным воплощением земной стихии. Параллельное существование подобных концептов свидетельствует о том, что в мифах переплетаются

и наслаиваются друг на друга различные стадии формирования религиозных представлений.

Во всех вариантах египетская космогония признает наличие пяти основных стихий, олицетворяемых в первую очередь божествами Нуном, Ра, Шу, Гебом и Нут. Все остальные космические боги и боги являются их двойниками и спутниками.

Взаимоотношения божеств мыслятся как акты совокупления и размножения — иногда в естественной, иногда в противоестественной форме. Так, бог Ра-Атум оплодотворяет себя сам. Затем он производит на свет — выплевывает — первую божественную пару — Шу и Тефнут. Последние, вступив в брак, производят уже естественным путем Геба и Нут, от которых таким же путем происходят новые супружеские пары богов и богинь.

Представление о божестве, которое не нуждается в супруге для производства потомства, не ограничивается эпизодом, связанным с появлением Шу и Тефнут из отцовского рта. Тот же бог Ра-Атум порождает людей своими глазами; они возникают из его слез (представление, засвидетельствованное около 2000 г. до н.э.).

Вместе с тем в египетских текстах, с одной стороны, утверждается, что Ра возник сам собой и не имел ни отца, ни матери, с другой — что матерью Ра является богиня Нут: когда она предстает в образе божественной коровы, Ра оказывается золотым теленком. По логике мифологического мышления это противоречие объясняется просто: Ра проникает в лоно небесной богини, своей внучки Нут, и рождается от нее вторично. Чтобы понять семантику этого верования, надо учесть, что для мифологического мышления возникновение и рождение живого существа не являются тождественными актами, равно как и смерть не означает окончательного уничтожения. В «Сказке о двух братьях» главный герой Бата превращается уже после смерти в деревья. Когда их срубают, отлетевшая щепка попадает в рот жены Баты, происходит сверхъестественное ее оплодотворение, и Бата появляется на свет заново в человеческом облике.

При таком понимании вторичного рождения оказывается возможным представить Ра дедом, супругом и сыном богини Нут.

Впрочем, на более позднем этапе такие концепции стали уже смущать трезвые умы, и некоторые египетские жрецы пытались их пересмотреть и отбросить то, что уже осознавалось как явная нелепость. В частности, в одном из поздних религиозных текстов

Ра объявляется рожденным богиней Нут, но не от самого себя, а от ее супруга Геба. То, что Ра в ином виде существовал задолго до своего рождения от Нут, не смущало, однако, египетских жрецов, допускавших перевоплощения богов и умерших людей.

Наряду со сложной пертурбацией вторичного рождения мифология египтян допускает непосредственное и быстрое перевоплощение, переходящее затем в качестве излюбленного мотива в египетские сказки. Для жрецов такие представления давали полную возможность примирять различные культы и приписывать локальному, местному богу свойства и функции прочих богов, привлекать в его храмы почитателей из других мест. Так, в одном из гимнов говорится, что душа Амона — это Шу, сердце его — Тефнут, правое око его — день, левое — ночь, плоть же его сокрыта в Ниле. Соответственно, основные стихии оказываются частями плоти бога, его внутренними и внешними органами.

В другом гимне в честь того же Амона жрец возглашает:

О бог священный, родивший себя сам...
Повторяющий рождения, освещающий ночь,
В образе своем — прекрасном месяце,
Идущий Нилом, чтобы наводнить обе земли.
Это — воздух, ходящий по небу своему, Он
освежает все гортани. Выходит пламя из
лучей его.

Здесь появление разных стихий объясняется не как рождение, а как бесконечное перевоплощение единой божественной субстанции, принимающей разные формы поочередно — солнце и месяц — или одновременно — Нил, воздух, огонь.

Однако египетская космогония не пошла по пути признания первичности материи, изменяющейся не по воле заключенной в ней божественной сущности, а в силу своих имманентных свойств. Тем из ее создателей, кому казалось слишком грубым и неправдоподобным учение о появлении обожествленных стихий в результате обычного рождения и соответственно эманации (из глаз или рта бога-творца), предпочли приписать создание вселенной богу-ремесленнику, который творит других богов, а затем и людей своими руками, пользуясь обычными орудиями труда. Такие представления могли возникнуть на той стадии общественного развития, когда ремесло отделилось от земледелия и возникли более сложные технические новшества — гончарный круг, ткацкий станок и пр., считавшиеся чудесным даром богов.

В египетской мифологии типичным богом-ремесленником оказывается покровитель Мемфиса (столицы Древнего царства) Птах. Он никогда не изображался в образе животного или птицы, но имел внешний облик человека, что свидетельствует о довольно позднем его мифотворчестве. Согласно местной мемфисской традиции, Птах изготавливает самого бога Ра на гончарном круге. Схожая ремесленническая деятельность приписывается после 2000 г. до н.э. богу Хнуму, слепившему людей из глины. Оба бога называются гончарами. Покровительница Саиса богиня Нейт изображается небесной ткачихой, и про нее рассказывают, что она соткала вселенную. Наконец, сам верховный бог Ра выступает в роли строителя. Он вытягивает землю, которая мыслится в виде продолговатого плоского четырехугольного ящика с приподнятыми краями. Он же сооружает полукруглый небосвод, создает моря и горы и т. д. Небо формируется им в основном из более твердых и плотных материалов: египтяне уже в «Текстах пирамид» называют небосвод медным. В дальнейшем специфическим небесным металлом считалось железо. Характерно, что в Библии и у Гомера небо тоже считается медным; здесь может сказываться влияние египетской мифологии. Шумеры и вавилоняне полагали, что небо — свинцовое.

Водная стихия, в свою очередь, делится богом-ремесленником на пресные потоки и соленые бассейны (реки и моря).

При ответе на вопрос, откуда взялись все эти вещества, египетские мыслители руководствовались аксиомой, что не только вселенная представляет собой здание, созданное по божественному плану в три этажа (небо, земля и преисподняя), но и материалы, из которых она сложена, сотворены божественной силой. Причем бог-творец рисовался им наподобие земного владыки, который приказывает своим подданным — и те воздвигают города, храмы, плотины и т. д. Речи верховного бога здесь приписывалось магическое действие, в результате которого все возникает из ничего, материальные элементы — из звука. Конечно, вера в магическую силу слова возникла еще в первобытные времена, когда шаманы, колдуны сопровождали те или иные магические действия заклинаниями, однако в полной мере она оформилась позднее. В Египте подобные взгляды были детально разработаны мемфисскими жрецами, отбросившими представление о физиологическом акте творения (путем эманации пота, слез божества, зачатия и т. д.). Все было сведено к предвечной мысли и слову. В

мемфисском богословском трактате, написанном еще в III тыс. до н.э., глава местного пантеона Птах прямо объявляется разумом и речью богов.

МИФОЛОГИЯ ОСИРИСА И ИСИАБЫ В древнем Египте воистину великим богом, чья смерть и воскресение торжественно отмечались каждый год, был Осирис, самый популярный из богов египетского пантеона. С именем Осириса связан и один из самых значительных мифологических циклов. Примечательно, что даже в Европе эти мифы были известны на протяжении двух тысяч лет, что неудивительно: история о том, как добрый царь был убит его завистливым братом, о верной вдове убитого, 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 царство, вызвала к чувствам людей и вместе с тем находила соответствие во многих легендах и мифологических параллелях.

При всей противоречивости воплощений и свойств Осириса можно отметить некоторые черты, присущие ему в любом мифологическом образе. Осирис всегда является воскресающим богом, олицетворяющим собой основные перемены, происходящие в природе: засуху и половодье, гибель колосьев (жатву) и прорастание зерна, уменьшение лунного диска и полнолуние. Все это позволяет поставить этого бога, воплощавшего великие природные и сельскохозяйственные циклы, рядом с Адонисом и Аттисом, почитавшимися соответственно в Финикии и Фригии. Уже преимущественно в позднее время мифологический цикл об Осирисе связывался с учением о страданиях доброго бога, его гибели, воскресении и конечном торжестве над силами зла. Общеизвестно, какое большое влияние оказало это учение на выработку христианской догматики.

Насколько известно, миф об Осирисе никогда не был записан египтянами в виде связанного рассказа. Греческие авторы первыми непосредственно изложили версии этой истории, египетские же тексты часто упоминают ее и излагают ее эпизоды в виде как обрядов, так и повествований.

Основные события мифа были установлены достаточно четко в «Текстах пирамид». Имеются сведения, что миф об Осирисе уже тогда, т. е. в правление V—VI династий Древнего царства, понимал-

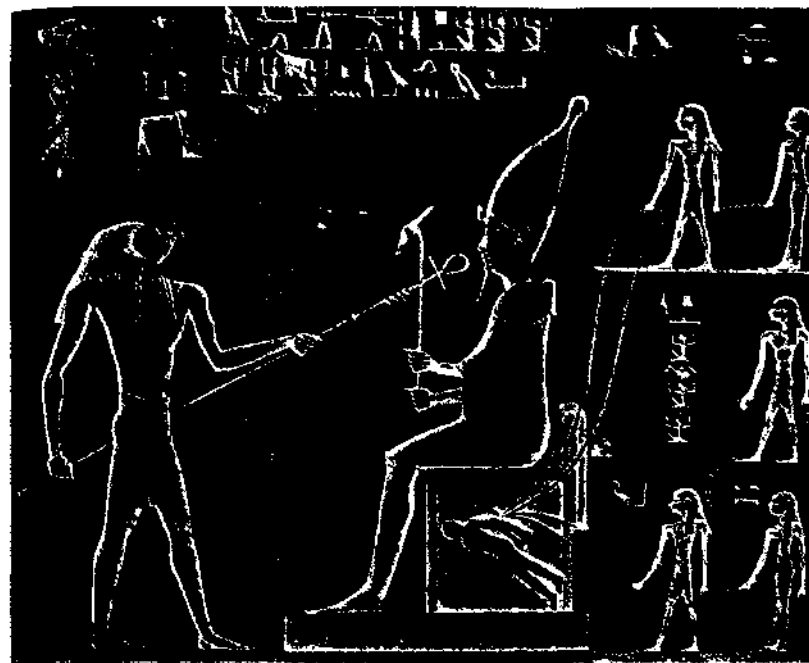
ся как принадлежащий прошлому, несмотря на то обстоятельство, что он переживался заново в каждой обрядовой церемонии. Р. Антес полагает, что мифу об Осирисе ко времени составления «Текстов пирамид» уже было около 600 лет, и за это время ритуал почитания Осириса претерпел значительные изменения.

Согласно «Текстам пирамид», содержание мифа сводится к следующему. Царь Осирис был убит своим братом Сетом на острове Недит (или Гехести). Исида и Нефтида, сестры Осириса, искали тело Осириса, нашли его в Недит и оплакали его. Исида на время сумела воскресить Осириса и зачать от него ребенка. Затем она родила сына Гора, вскормила его и воспитала в Хеммисе (местность в Дельте). Говорится, что, еще будучи ребенком, Гор одолел змею. Когда он возмужал, Исида совершила над ним церемонию опоясывания, и он отправился, как сказано в тексте, «повидать» своего отца. По-видимому, он его нашел. Затем в Гелиополе состоялся суд богов во главе с Гебом, на котором Сет отрицал убийство Осириса. Возможно, возник также вопрос, является ли Гор истинным наследником Осириса; во всяком случае, Исида свидетельствовала в пользу своего сына, дав ему грудь. Гор был объявлен царем по решению суда.

Значительно полнее излагается поздняя версия этого мифа, представленная у Плутарха.

Согласно этой версии, Осирис был плодом связи бога земли Геба и богини неба Нут. В момент его рождения трубный глас возвестил, что в мир пришел господь всемогущий. Однако Осирис не был единственным ребенком, так как на следующий день Нут родила Гора-старшего, затем Сета, на четвертый день — Исиду, на пятый — Нефтиду. Позднее Нефтида стала супругой Сета, а Исида — Осириса.

Царствуя на земле, Осирис вывел египтян из состояния дикости, даровал им законы и научил почитать богов. Супруга и сестра Осириса Исида нашла дикорастущую пшеницу и ячмень, а Осирис ввел обработку этих злаков. Известно также, что он положил начало сбору плодов с деревьев, первым начал ухаживать за виноградной лозой и выжимать виноград. Затем он передал бразды правления в Египте своей супруге и отправился путешествовать по свету, распространяя всюду дары культуры и земледелия. В Египет Осирис возвратился нагруженный богатствами, которыми его осыпали благодарные народы; повсеместно его встречали с божескими почестями, как благодетеля человечества.



Боги Гор и Осирис Рельеф саркофага Тао, сына Петемонха. Фрагмент. VII-IV вв. до н.э.

Однако брат Осириса Сет вместе с 72 другими богами вступил в заговор против Осириса. Тайком сняв мерку с тела своего брата, он изготовил изукрашенный ящик или сундук такого же размера и однажды, придя на пир, в шутку пообещал подарить сундук тому, кому он придется впору. Последим из присутствующих лег в сундук Осирис. Заговорщики подбежали, захлопнули крышку сундука, заколотили его и выбросили в Нил. Это случилось на 27-м году правления (или жизни) Осириса.

Когда весть об этом дошла до Исиды, она срезала прядь своих волос, облачилась в траурные одежды и в безутешном горе стала разыскивать тело мужа. По совету бога мудрости Тота Исида нашла убежище в дельте Нила, в зарослях папируса. Она зачала здесь сына, Гора, обратившись в ястреба и пролетая над трупом своего супруга. Здесь от ярости Сета скрыла Гора богиня севера Уто, но от всех напастей она его оградить не смогла, и однажды мальчика ужалил скорпион. Тогда Исида обратилась с молитвой о

помощи к солнечному богу Ра, и тот внял ей, остановил движение своей ладьи и послал на землю Тота, чтобы тот научил Исида заклинанию, которым можно было вернуть к жизни Гора. Исида произнесла могучие заклинания, яд вышел из тела Гора, и он ожил, после чего Тот поднялся на небо и занял свое место на ладье Ра в качестве его спутника.

Тем временем сундук с телом Осириса проплыл вниз по течению Нила в море и наконец был выброшен на берег в Сирии, около города Библа. На том месте, где он причалил, сразу выросло дерево эрика, скрывшее сундук в своем стволе. Местный царь, пораженный размерами дерева, приказал его срубить и изготовить из него опорную балку для своего дома. Слух об этом дошел до Исиды, и она, облаченная в бедную одежду и с мокрым от слез лицом, отправилась в Библ. Исида поздоровалась с царскими служанками и расчесала им волосы, обдав их чудесным запахом своего божественного тела. Когда царица почувствовала исходящее от служанок благоухание, она послала за чужестранкой, сделав ее кормилицей своего ребенка. Но вместо груди Исида давала ребенку сосать свой палец, а ночью принималась сжигать все, что в нем было смертного, одновременно в облике ласточки летая вокруг столба с телом мертвого супруга (аналогичным образом Деметра пыталась сделать бессмертным сына царя Элевсина Келея — Демофонта, а Фетида — своего сына Ахилла).

Царица подсматривала за Исидой и при виде объятого пламенем ребенка испустила крик, который и помешал ему (и точно так же Демофонту) обрести бессмертие. Тогда богиня открыла ей, кто она такая, и попросила отдать ей балку, поддерживающую крышу. Когда ее желание было удовлетворено, она вырезала из ствола сундук, упала на него и стала причитать так громко, что младший ребенок царя умер от страха. Ствол дерева богиня завернула в тонкое полотно и вернула царю и царице, сундук же погрузила в лодку и отплыла вместе со старшим сыном царя. Как только они остались одни, она открыла сундук и, припав лицом к лицу мужа, стада его целовать и рыдать.

Исида спрятала сундук и отправилась повидать своего сына Гора в городе Буто. Между тем однажды в полнолуние Сет обнаружил сундук. Он опознал тело и, разрезав его на 14 кусков, разбросал их по всем сторонам света. В поисках частей тела Осириса Исида обыскала болотистые заводи Нила. Впоследствии оказалось, что в Египте имеется много могил Осириса — ведь каждую часть тела супруга Исида хоронила там, где ее находила.

По другой мифологической версии, Исида зарыла в каждом египетском городе по статуе, выдавая ее за тело бога, чтобы учредить культ Осириса во многих местах и чтобы Сет, если он пустится на поиски настоящей могилы Осириса, не смог ее найти.

По словам греческого автора I в. до н.э. Диодора Сицилийского, Исиде удалось найти все части тела Осириса, кроме гениталий. Чтобы скрыть местоположение могилы супруга и чтобы вместе с тем она почиталась в Египте, Исида из воска и пряностей вылепила статуи Осириса в натуральную величину, положив в каждую из них одну из частей тела Осириса. Затем она созвала жрецов и, заставив их поклясться, что они не откроют тайну, каждому по секрету сообщила, что ему одному доверяет захоронить тело ее супруга, и убедила похоронить Осириса в его (того или иного жреца) стране, где почитать его как бога. Она также попросила жрецов посвятить Осирису какое-либо животное в стране каждого из них, почитать его при жизни так же, как в прошлом они почитали Осириса, и похоронить с такими же почестями. Для поощрения жрецов Исида отдала в их распоряжение треть всех египетских земель.

Памятуя о благодеяниях Осириса и желая угодить Исиде, а также из жадности наживы жрецы полностью выполнили заветы богини, и каждый из них до сих пор воображает, что Осирис похоронен в его стране.

Сочинения античных авторов содержат также упоминания о частях тела Осириса — священных реликвиях святилищ. Сердце его хранилось в Атрибии, позвоночник — в Бусирисе, шейная часть — в Летополе, а голова — в Мемфисе. Число божественных частей тела Осириса, как это бывает в подобных случаях, чудесным образом умножилось. Голова его, к примеру, оказалась захороненной одновременно в Абидосе и Мемфисе.

Из египетских текстов, дополняющих рассказ Плутарха, известно, что Исида, найдя тело Осириса, вместе со своей сестрой Нефтидой завела поминальный плач, который позднее стал прототипом всех египетских причитаний по умершим: «Приди в свой дом, приди в свой дом. Ты из Она, вернись в свой дом — у тебя нет врагов. О прекрасный юноша, приди в свой дом, чтобы увидеть меня. Я возлюбленная сестра твоя, ты навеки неотделим от меня. Прекрасный юноша, вернись в свой дом...»

По легенде, причитания сестер не пропали даром. Сжалившись над их горем, Ра послал с неба шакалового бога Анубиса,

и с помощью Исиды, Нефтиды, Тота и Гора он сложил из кусков тело мертвого бога, спеленал его полотняными повязками и совершил над ним все положенные обряды. После этого Исида подняла остывшую пыль взмахом своих крыльев. Осирис ожил и стал править в царстве мертвых.

По другой версии, младенец Гор вырос. Сначала он потерпел поражение и даже потерял в битве с Сетом глаз — свое волшебное око. Затем он победил Сета, отобрал у него вырванный глаз и воскресил отца, дав ему проглотить свое волшебное око, таящее в себе магическую силу.

По поверьям египтян, каждый человек будет жить в потустороннем мире вечно, если его родственники и друзья сделают над его телом те церемонии, обряды, которые боги сделали над умершим Осирисом. Поэтому на всех похоронах разыгрывалось божественное действо — обряд, который в древности совершили над Осирисом, когда его сыну, сестрам Осириса и его друзьям с помощью заклинаний удалось превратить искалеченное тело бога в мумию, которую они затем оживили, дав ей возможность начать новую жизнь по ту сторону могилы. Роль Осириса здесь выпадала мумии, его сестер Исиды и Нефтиды — профессиональным плакальщицам, Анубиса, Гора и других богов — зрителям происходящей мистерии.

Тысячи могил с рисунками и надписями, вскрытых в долине Нила, показывают, что такого рода таинство совершалось над каждым египтянином: как умер и восстал из мертвых Осирис, так надеялись перейти к вечной жизни и простые смертные. Следуя приведенному выше преданию, египетские художники и скульпторы постоянно изображали Осириса в облике покойного царя, спеленатого как мумия, с царской короной на голове, держащего свободной от повязок рукой царский скипетр.

Уже в пору очень глубокой древности с мифологическим образом Осириса были связаны некоторые архаичные ритуалы. Так, в конце последнего зимнего месяца хойяк и в начале первого весеннего месяца тибхи (в марте-апреле, когда появлялись всходы посевов) в честь Осириса устраивались празднества, во время которых в драматической форме воспроизводились основные мифологические эпизоды, связанные с его именем. Жрецы, изображавшие Исиду и Нефтиду, инсценировали поиски, оплакивание и погребение бога. Затем происходил великий бой между сыном Осириса Гором и его противником Сетом. Драматическое пред-



Бог Анубис

Из гробницы фараона Тутанхамона в Фивах. XVIII династия.
Середина XIV в. до н.э.

ставление завершалось водружением посвященного Осирису столба — джед, символизировавшего возрождение бога и, в опосредованной форме, всей природы. В додинастический период это празднество заканчивалось борьбой двух групп участников мистерии: одна из них представляла лето, другая — зиму. Победу всегда одерживало лето, что символизировало воскресение природы. После объединения страны под властью правителей Верхнего Египта характер мистерий меняется. Теперь борются две группы, из которых одна — в одеждах Верхнего Египта, а другая — в одеждах Нижнего Египта. Побеждает, естественно, группа, символизирующая Верхний Египет.

С памятью об Осирисе были особенно тесно связаны два города: Бусирис в Нижнем Египте, где якобы находился позвоночный столб бога, и Абидос в Верхнем Египте, где, согласно традиции, была захоронена его голова. Интересно, что согласно и египетским текстам Абидос, где были погребены фараоны двух первых династий, был центром поклонения Осирису: там разыгрывались мистерии, в драматической форме представляющие нахождение, погребение и воскресение Осириса. Об этом празднестве упоминается около 1850 г. до н.э. в автобиографических надписях тех людей, которым царь поручал участвовать в нем. В XVIII в. до н.э., видимо, в виде исключения, на этом представлении лично присутствовал царь Неферхотеп и даже как будто участвовал в нем в роли Гора. Остается открытым вопрос, устраивалось ли подобное празднество ежегодно или только по особым случаям.

Эта церемония в основном сводилась к следующему. Из храма выносились штандарты тех богов, которые охраняли Осириса в его святилище в «процессии Упуата». Упуат, изображавшийся в виде собаки, был божеством в Асьюте. Он представлял здесь Гора, вышедшего на битву за своего отца. В результате сражения враги Осириса были повержены и те, кто напал на его ладью, рассеяны.

Затем, видимо, на второй день празднества, шла «Великая процессия», которая несла Осириса, покойного бога, в храм и помещала его в ладью: в ней Осирис плыл по озеру. Далее погребальная процессия следовала по земле и прибывала к гробнице Осириса в Пекере, древнем царском некрополе. После того как смерть Осириса была отмщена в инсценированной битве, происходившей на острове Недит, триумфальная процессия доставляла Осириса назад, в Абидос, в ладье, называемой «великой», где его препровождали в святилище.

Особое внимание, которое уделялось в этих празднествах битвам (как между Гором и Сетом), заставляет думать, что они действительно разыгрывались. Вероятно, процессия сопровождалась криками горя и ликования зрителей совершенно так же, как это происходило в более позднее время.

Надо полагать, Абидос постепенно становится священным для каждого египтянина местом, и уже из поздней истории Египта известно, что каждый набожный египтянин желал, чтобы его тело покоилось в священной абидосской земле рядом с могилой великого бога Осириса. Правда, немногие имели достаточно средств, чтобы быть захороненным в этом месте, так как строительство гробницы в Абидосе и доставка туда мумии были делом дорогостоящим. Однако многие египтяне так сильно желали ощутить после смерти благодать, исходившую от гробницы Осириса (что способствовало их вступлению на «божественные пути» в загробном царстве), что они наказывали своим друзьям и родственникам перевезти их останки в Абидос, поддержать их там какое-то время, а затем возвратить водным путем на родину и похоронить в заранее приготовленной могиле. Другие же просили построить для себя в Абидосе кенотафы, т. е. ложные погребения, или поставить мемориальные доски рядом с захоронением умершего и воскресшего бога.

Чтобы лучше себе представить характер совершавшихся в честь Осириса празднеств и ритуалов, надо связать их с циркуляцией вод и разливами Нила, бывшего для египтянина средоточием жизни. Нильская вода доставлялась на поля при помощи сложной системы дамб и каналов и каждый год приносила с собой новый слой служившего удобрением ила, смытого с гор и принесенного из района великих озер экваториальной Африки. Подъем воды начинается в Ниле в начале июня, но набирает силу лишь во второй половине месяца. Своей высшей точки уровень воды в реке достигает в конце сентября, когда затопленная страна напоминает скорее водную стихию. Приблизительно около месяца уровень воды остается неизменным, а затем начинает идти на убыль. В декабре-январе река входит в свое обычное русло, и с приближением лета уровень воды продолжает спадать. В начале июня Нил вдвое уже обычного, а палимый солнцем, обдуваемый ветром Сахары Египет становится как бы продолжением пустыни. Вся жизнь в это время замирает. Напротив, осеннее половодье Нила символизирует пробуждение к жизни, когда земледельцы приступают к севу.

Первый важный и, видимо, главный обряд, связанный с почитанием Осириса, известен из египетских источников около 1500 г. до н.э. Он выражал идентификацию покойного Осириса с влажной землей и зерном, заключенными в глиняную форму. Упомянутый обряд совершался на исходе половодья Нила, когда вода в нем начинала спадать и когда происходил сев пшеницы, ячменя и сорго: прорастание зерна в глиняной форме символизировало здесь осирическое возрождение. Судя по поздним свидетельствам, именно в ноябре 15 веков спустя справлялось воскресение Осириса во всех 42 номах Египта.

Самым значительным обрядовым действием во время этого праздника было нахождение Осириса-зерна, 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 таким образом «найден», новый Осирис-зерно препровождался процессией в храм. И там он хранился в верхней камере того помещения, которое изображало гробницу Осириса и где находился его прошлогодний предшественник. Последнего между тем готовили к погребению и помещали перед гробницей или на ветвях дерева сикомора, в которое с древних времен воплотилась богиня Хатхор и, следовательно, Нут; или же Осириса помещали в деревянную корову, символизировавшую ту небесную корову, которой была Хатхор и, следовательно, Нут (параллельные божества).

В центре этого ритуала — торжество Осириса, бога растительности. Не исключено, что, в чем-то отличная, эта церемония восходит еще к доисторическим временам, и обнаруженные кучи зерна в гробницах египтян в раннединастическую эпоху следует связывать с культом Осириса-зерна, хотя это предположение и не может быть принято как вполне достоверное.

Однако из описанного выше ритуала почитания Осириса и особенно из ритуалов, о которых речь пойдет ниже, видно, что здесь происходит не только обнаружение «нового» Осириса-зерна, но и похороны «старого». Следовательно, по логике этого ритуала как осирическое возрождение, так и похороны Осириса отмечаются на исходе половодья Нила, одновременно с севом, тогда как по логике другого ритуала, связанного с почитанием Исида (о нем речь пойдет ниже), смерть Осириса отмечается в июне, когда уровень воды в Ниле доходит до минимума, из пустыни дует суховей и уже закончен сбор урожая. Видимо, все дело в том, что в самой

идее возрождения, воскресения уже заложена идея смерти — она предшествует воскресению, и порой временная дистанция между ними невелика. Соответственно, по логике ритуала осирического воскресения, последнему должна была предшествовать смерть божества, отчего семантика, смысловое наполнение ритуала становится амбивалентным.

Тот же ритуал, видимо, в его модифицированной форме, описывают также античные авторы. Так, Геродот сообщает, что могила Осириса находилась в Саисе, в Нижнем Египте. Там же располагалось озеро, на котором страдания бога инсценировались ночью в виде Мистерии. Люди, чтобы показать глубину своей скорби по случаю смерти бога, рыдали и били себя в грудь.

Из храмовых покоев выносили позолоченную статую коровы с золотым солнцем между рогами. Корова, это священное животное Исида, конечно, воплощала здесь саму Исиду, которую часто изображали с коровьими рогами или даже как женщину с головой коровы. Вынос статуи коровы символизировал, вероятно, поиски богиней тела мертвого Осириса. Так, во всяком случае, объясняли, по словам Плутарха, эту церемонию сами египтяне. Корову обносили семь раз вокруг храма. Характерной чертой этого праздника была ночная иллюминация. К внешним стенам домов привязывали лампы, которые горели всю ночь. Этот обычай соблюдался не только в Саисе, но и во всем Египте.

Освещение на одну ночь всех домов наводит на мысль, что этот праздник был связан с поминовением всех усопших, а не только одного Осириса. Согласно распространенному поверью, духи покойников один раз в год навещают свои прежние жилища. Готовясь к этому событию, люди специально для душ откладывают

про запас пищу и от могилы до дома зажигают длинный ряд ламп. По александрийскому календарю этот день смерти Осириса соответствует, вероятно, 13-16 ноября. По словам Плутарха, в это время вода в Ниле начинала идти на убыль, северный ветер утихал, ночи становились длиннее и с деревьев падали листья.

На 19-й день этого месяца жители спускались к морю, куда жрецы приносили алтарь с золотым ларцом внутри. В этот ларец они наливали проточную воду, после чего зрители начинали кричать, что Осирис найден. Затем жрецы брали немного перегноя, смешивали его с пряностями и благовониями и лепили из получившейся смеси небольшое изображение луны, которое затем обряжали и украшали (вероятно, небесное светило в данном случае символизировало Осириса).

Целью ритуалов, описанных Плутархом, было, вероятно, представить в драматической форме, во-первых, поиски тела мертвого Осириса, во-вторых, радость его нахождения, за которым следовало воскресение бога в вегетативной форме (в виде пряностей и перегноя).

У другого автора первых веков нашей эры, Лактанция, можно прочесть, что на празднестве Осириса жрецы с обритуемыми телами били себя в грудь и причитали, изображая скорбный путь богини Исиды в поисках тела Осириса, а также что их скорбь сменялась радостью, когда шакалоголовый бог Анубис (точнее, игравший его роль актер) производил на свет мальчика — живое подобие утраченного и найденного бога. В этом описании Лактанций считал Осириса не мужем, а сыном Исиды.

Хотя в разных номах Египта, как видно из вышесказанного, совершение обряда, символизирующего смерть и последующее воскресение Осириса, отличалось специфическими особенностями, нахождение тела бога и возвращение его к жизни были кульминационными моментами праздничного цикла египтян. Многие античные авторы сообщают о ликующих криках, которыми египтяне встречали известие о воскресении Осириса.

Из надписи, найденной в верхнеегипетском городе Дендере и относящейся к птолемеевскому времени (видимо, III-II вв. до н.э.), можно получить сведения о другом празднестве в честь Осириса. В нем акцент делался на захоронении бога, а его воскресение только подразумевалось. Но примечательно, что найденные здесь же барельефы изображают благого бога в гробу спеленатым как мумия, но постепенно он поднимается все выше и выше, пока наконец

совсем не выходит из гроба и занимает вертикальное положение меж крыльев своей супруги Исиды, стоящей позади него. Здесь инсценируется, следовательно, воскресение Осириса.

То же самое событие изображается в храме Исиды на острове филы следующим образом. Из мертвого тела Осириса пробиваются хлебные побеги, и жрец поливает их из кувшина. Сопровождающая эту сцену надпись гласит: «Таков облик того, кого нельзя назвать по имени, таинственного Осириса, появляющегося на свет из прибывающих вод». Следовательно, Осирис здесь предстает в виде хлеба, пробивающегося на полях, оплодотворенных разливом Нила.

Уже говорилось, что в смерти и воскресении великого бога египтяне черпали также надежду на вечную жизнь в загробном мире. Об этом свидетельствуют любопытные изображения. Так, в Долине царей, недалеко от Фив, обнаружено захоронение опахалоносца царя, датированное 1500 г. до н.э. Среди многочисленной погребальной утвари здесь найден гроб, внутри которого находилась тростниковая циновка и три слоя холста с изображением фигуры Осириса в натуральную величину. Примечательно, что внутри этого свертка обнаружен комок из перегноя, ячменя и какой-то вязкой жидкости. Ячмень пророс и пустил два ростка 5-6-сантиметровой длины.

На кладбище в городе Кинополе тоже были погребены многочисленные фигурки Осириса, сделанные из зерна, завернутого в ткань, и наделенные грубыми чертами сходства с Осирисом. Эти начиненные зерном фигурки, подобно мумиям, были перевязаны полосками золоченой ткани, имитируя золотые фигурки Осириса.

Статуэтки Осириса, набитые зерном, с лицом божества из зеленого воска, были найдены также недалеко от фиванского некрополя.

Известно также, что во время раскопок между ногами мумий иногда находят сделанные из ила фигурки Осириса. Они тоже начинены зерном, ростки которого символизируют воскресение бога и одновременно надежду на воскресение человека. Вместе с тем в одной из своих ипостасей Осирис был, видимо, персонификацией хлебного зерна, которое ежегодно умирает и рождается вновь. В частности, по случаю весеннего празднества в месяце хойяк, когда появляются всходы, в землю с погребальными обрядами зарывалось изображение хлебного бога, изготовленное из глины и зер-

на. Погибнув, бог с новым урожаем мог тем самым возродиться к жизни.

Возможно, задолго до того, как этот обряд стал храмовым действием, земледельцы прибегали к нему на своих полях. К подобной семантике обряда может иметь отношение предание об Осирисе, научившем людей земледелию. Рассказ же о том, что изувеченные останки бога были разбросаны по всей стране и захоронены, может быть реминисценцией былого принесения в жертву персонификации духа хлеба с последующим закапыванием в землю частей его тела или рассеиванием их в качестве удобрения.

Кроме того, Осирис был духом дерева. Возможно, этот его культ был древнее культа злаковых растений. Фирмик Маттерн, римский писатель IV в., описывает в этой связи любопытный обряд. Участники его срубали сосну, выдалбливали сердцевину ее ствола и из вынутой древесины изготавливали изображение Осириса, после чего его как труп опускали в образовавшееся дупло. Это изображение Осириса хранилось в течение года, после чего сжигалось. Здесь может сказываться представление о дереве как обиталище личного существа и прослеживается определенное соответствие с мифом об обнаружении тела Осириса в стволе дерева эрика.

С представлением об Осирисе как о духе дерева согласуется и то, что его последователям запрещалось наносить вред плодовым деревьям (из предания известно, что Осирис научил людей подпирать виноградные лозы, подрезать их листья и давить виноград). На папирусе Небсени, датированном приблизительно 1550 г. до н.э., Осирис изображен сидящим в своей усыпальнице, с крыши которой свешиваются виноградные гроздья. Известно, что Осирису было посвящено вечнозеленое растение плющ.

Осирис в представлении египтян был также богом плодovitости. Соответственно, и культ этого божества был отмечен грубой, но выразительной символикой. Во время празднества в честь Осириса женщины разгуливали по селению, распевая хвалебные песни, обращенные к Осирису, и нося непристойные его изображения, приводившиеся в движение с помощью веревок. В храме в Филах Осирис был изображен в гробу лежащим в позе, доказывавшей, что его производящая способность после смерти не иссякла, но всего лишь задержалась. Некоторые намеки на это содержатся и в обращенных к Осирису гимнах. Так, в одном из них возглашается: «Ты отец и мать всех людей, твоим дыханием они живы, твое тело дает им пищу». Можно, следовательно, предположить, что от

Осириса, как и от других богов плодородия, люди ожидали ниспослания потомства.

И, наконец, Осирис был в представлении египтян богом мертвых. Он был правителем и судьей в царстве мертвых. Эта функция в условиях древнего Египта была не менее важной, нежели функция оплодотворения.

Представление об Осирисе как божестве плодородия было перенесено и на фараона, который считался магическим средоточием плодородия страны и потому принимал участие во всех основных земледельческих обрядах: с наступлением времени подъема вод в Ниле бросал в реку свиток — указ о том, что начало разлива наступило; первым торжественно начинал подготовку почвы для посева — сохранилась булава начала Древнего царства с изображением фараона, мотыгой взрыхляющего землю; срезал первый сноп на празднестве жатвы; за всю страну приносил благодарственную жертву богине урожая Рененутет и статуям умерших фараонов после окончания полевых работ.

Супруга Осириса богиня Исида рассматривалась египтянами как особенно могущественная волшебница, поскольку она защитила своего ребенка от напастей пустыни и сумела оживить своего супруга. И в этом качестве она продолжает фигурировать в заклинаниях и молитвах христианского периода в Египте, а от более древнего времени, приблизительно 1300г. до н.э., до нас дошла уже упоминавшаяся история о том, как Исида хитростью заставила бога солнца Ра открыть ей свое тайное имя.

Если Осирис, супруг Исиды, был богом растительности и плодородия, то так же обстояло дело и с Исидой. Согласно Диодору Сицилийскому, который черпал свои сведения из египетских источников, египтяне приписывали Исиде открытие пшеницы и ячменя. В память об этом благодеянии на празднествах в ее честь люди шествовали с побегами в руках. Известно также, что египетские жрецы, срезав первые колосья, клали их на землю, били себя в грудь, причитали и обращались с молитвами к Исиде. К Исиде применяются эпитеты «создательница всего зеленого», «зеленая богиня, цветом подобная зеленеющей земле», «владычица хлеба», «госпожа пива», «госпожа изобилия». В коптском языке продолжает сохраняться обращенный к Исиде эпитет «хлебное поле».

Исиду считали богиней хлеба и греки. Не случайно они отождествляли ее с богиней плодородия Деметрой. Греки называли Исиду «дающей жизнь плодам земли», «матерью хлебных колось-

ев». В написанном в ее честь гимне Исида называет себя «матерью хлебных колосьев». Соответственно, греческие и римские художники часто изображали богиню с хлебными колосьями на голове или в руке.

Возможно, в далеком прошлом египетской истории Исида была деревенской богиней зерна, в честь которой земледельцы справляли свои обряды. В позднейшее же время, уже на рубеже двух эр, Исида представлялась верной женой, нежной матерью, благодетельной царицей природы, окруженной ореолом чистоты и таинственной святости. В этом качестве Исида приобрела себе многих почитателей далеко за пределами Египта. Ее культ был одним из самых популярных в Италии и Римской империи; последователями ее были некоторые римские императоры. Обряды, совершавшиеся в честь Исиды, отличались в Риме величественной сдержанностью и торжественностью. В этом отношении культ Исиды был особенно притягателен для женщин, которым претили кровавые и распущенные ритуалы других восточных богинь — Астарты и ей подобных. Неудивительно также, что в период упадка Рима, когда традиционные ценности и верования разрушились, именно образ богини Исиды с ее душевной уравновешенностью и милосердием вызывал у верующих тот религиозный экстаз, который в среднике века вызывала у них дева Мария, богоматерь.

Следует также упомянуть, что ритуал почитания Исиды римского времени — это жрецы с тонзурами, заутренние и вечерние службы, звон колоколов, крещение, окропление святой водой, торжественные шествия и изображения Исиды — во многих отношениях напоминает обрядность католицизма, и это сходство неслучайно. Обрядность, связанная с почитанием Осириса и Исиды, внесла свой вклад в разработку представлений раннего христианства и его символики. Например, изображение Исиды, кормящей грудью своего сына Гора, настолько сходно с изображением Мадонны с младенцем, что некоторые христиане молились на него.

Также не исключено, что эпитетом «Стелла марис», «Морская звезда» — так к ней обращались застигнутые бурей моряки — дева Мария обязана покровительнице мореплавателей Исиде, а чертами морской богини наделили Исиду греческие моряки из Александрии. Черты эти чужды изначальному облику богини и не свойственны национальному характеру египтян.



Богиня Исида и царица Нефертари
Роспись гробницы царицы Нефертари в Фивах. XIX династия. 1-я половина XIII в. до н.э.

Известно, что египтяне отмечали празднество Исида в начале разлива Нила, т. е. в июне. По поверью, богиня оплакивала в это время Осириса, и ее слезы переполняли ложе Нила. Поскольку в одной из своих ипостасей Осирис был богом злаков, нет ничего удивительного, что оплакивание его происходило в пору летнего солнцестояния, когда урожай был собран (а собирали его в марте — мае), вода в реке спала и вместе со смертью бога плодородия, казалось, в Египте остановилась сама жизнь. Естественно, что легко могла быть установлена связь между подъемом воды в реке, от чего зависело возрождение всей жизни в стране, и слезами, которыми великая богиня оплакивала своего супруга Осириса, стремясь возродить его к жизни.

По поверью, подъем воды в реке сопровождался знаменем с небес. В пору летнего солнцестояния, когда в Ниле начинает прибывать вода, перед самым восходом солнца на востоке загоралась самая яркая из неподвижных звезд — Сириус. Так, по крайней мере, было в IV-III тыс. до н.э. Египтяне, называвшие Сириус Сотис, считали его звездой Исида, подобно тому как вавилоняне связывали Иштар-Астарту с Венерой. При виде блестящего светила на утреннем небе египтянам казалось, что богиня жизни Исида пришла оплакивать своего умершего супруга и воскресить его из мертвых. По этой же причине восход Сириуса у египтян означал начало священного года, и в честь этого события устраивалось празднество, дата которого не менялась, будучи связанной со столь значительным и постоянным явлением, как восход Сириуса-Сотиса.

Предположительно можно думать, что «Стелла марис» — «Морской звездой» — мореплаватели называли именно Сириус, яркую звезду Исида, которая, поднимаясь утром над водами Средиземного моря, предвещала морякам хорошую погоду.

Древнее Двуречье

МИФОЛОГИЯ ШУМЕРА

Мифология народов, населявших в древности долины рек Тигра и Евфрата — Двуречье, Месопотамию, или Междуречье, — это мифология шумеров и аккадцев или вавилонян и ассирийцев, языком которых был аккадский.

История формирования мифологических представлений народов древнего Двуречья прослеживается на материалах изобразительного искусства приблизительно с середины VI тыс. до н.э., а по письменным источникам — с начала III тыс. до н.э.

Первичной здесь является шумерская мифология. Шумеры — племена, происхождение которых, равно как и их языка, остается невыясненным, в конце IV тыс. до н.э. освоили Двуречье Тигра и Евфрата и образовали первые города-государства — Урук и Ур, Ниппур и Сиппар, Ларсу и Эреду, Лагаш, Умму, Киш, Шуруппак и другие, древность которых позволила С. Крамеру сказать, что история начинается в Шумере. Шумерский период истории Двуречья охватывает около полутора тысяч лет и завершается в конце III тыс. до н.э. — начале II тыс. до н.э. вместе с так называемой III династией города Ура и династиями Исины и Ларсы, из которых последняя была уже частично шумерской.

Видимо, ко времени образования первых шумерских городов-государств складываются представления об антропоморфных божествах — покровителях общин, бывших в первую очередь персонализациями сил природы, направленных не на разрушение, а на созидание, с которыми соединяются представления о власти племенного (общинного) вождя, исполняющего также функции вер-



Голова богини
Урук. Период Джемдет-Наср.
Начало III тыс. до н.э.

88 МИФОЛОГИЯ ВОСТОКА

ховного жреца. Из первых письменных источников конца IV

— начала III тыс. до н.э., периода археологических культур Джемдет-Наср и Урук I, известны записанные в пиктографической форме имена или символы богов Инанны, Энлиля и некоторых других, а со времени так называемого периода Абу-Салабих (поселение близ Ниппура) и Фары (поселение около Шуруп-пака), датируемого XXVII-XXVI вв. до н.э., — уже имена целого ряда шумерских богов, представленные в виде списка.

Самые ранние собственно мифологические тексты шумеров — это гимны, обращенные к богам, списки пословиц, изложение некоторых мифов (например, об Энлиле) — относятся к периоду Абу-Салабих — Фары. От времени правления правителя города Лагаша Гудеа (около XXII в. до н.э.), активно занимавшегося строительством, дошли строительные надписи, содержащие культовый и мифологический материал. Однако основная масса мифологических шумерских текстов — а это литературные, учебные, собственно мифологические тексты — относится к концу III и особенно к началу II тыс. до н.э., т. е. к периоду, когда шумерский язык уже вымирал, но вавилонская традиция сохраняла систему преподавания на нем.

Хотя для Шумера конца IV — начала III тыс. до н.э. примечательно, что уже была зафиксирована единая система мифологических представлений, в каждом городе-номе имелись свои божества и герои и, соответственно, свои циклы мифов. Впрочем, до конца III тыс. до н.э. здесь не было систематизированного пантеона богов, хотя имелось несколько общешумерских божеств. Это прежде всего Энлиль, божество плодородия и одновременно «владыка воздуха», «царь богов и людей», «царь всех стран» и бог древнего

культового и племенного центра шумеров — Ниппура; Энки, владыка мирового океана подземных пресных вод (Абзу), а также вод наземных, позднее — бог мудрости, заклинаний, главный бог древнейшего культурного центра Шумера, города Эреду; АН, бог неба, чье имя открывает списки богов, и Инанна, богиня войны и плотской любви, плодородия, божество города Урука, возвысившегося в конце IV — начале III тыс. до н.э.; лунный бог Нанна, почитавшийся в городе Уре, и бог-воитель Нингирсу, который чтился в городе Лагаше и был позднее отождествлен с лагашским божеством Нинуртой, и т. д.

Древнейший список богов из Фары (около XXVI в. до н.э.), который уже упоминался, выделяет шесть главных богов раннешумерского пантеона: Энлиля, Ана, Инанну, Энки, Наину и солнечного бога Уту.

Древние шумерские божества, в том числе и божества астральные, сохраняли функции божества плодородия, которое рассматривалось как божество-покровитель отдельного города (общины). Один из наиболее типичных образов такого рода — образ богини-матери, вообще свойственный земледельческим культам; она почиталась в Шумере под разными именами: Дамгальнуна, Нинхурсаг, Нинмах, Нинту и т. д. Аккадскими параллельными вариантами образа богини-матери являются Белет, «Владычица богов», Мама — «помогающая при родах» (аналогичное божество имелось и у шумеров) и Аруру — создательница людей в вавилонских и ассирийских мифах, а в эпосе о Гильгамеше — и «дикого» человека (первочеловека) Энкиду.

Не исключено, что с образом богини-матери связаны и образы богинь-покровительниц городов Бау и Гатумдуг, которые носят эпитеты «мать», «мать всех городов», а Гатумдуг — также «мать Лагаша».

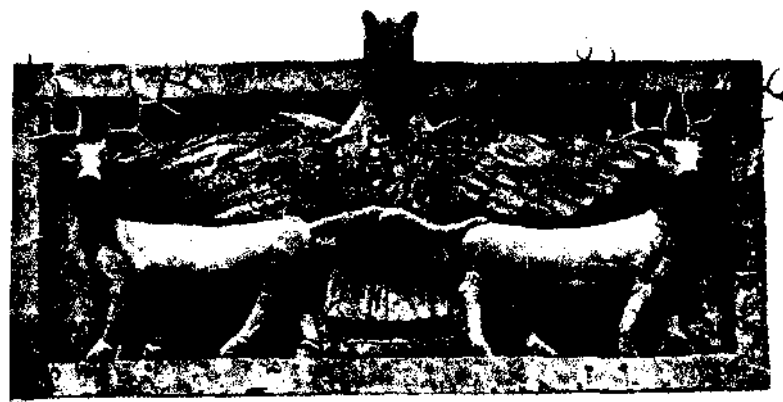
Период III династии Ура (конец XXII — начало XX вв. до н.э.) — время, от которого до нас дошла основная часть мифологических источников Шумера, — одновременно период, когда вырабатывается в ее законченной форме идеология царской власти, причем, поскольку господствующей формой мышления остается миф, именно через миф утверждаются соответствующие идеи. Не случайно поэтому, что большинство мифологических текстов относится к одной группе — ниппурскому канону, составленному жрецами III династии Ура, а основные городские центры, чаще всего упоминаемые в мифах — это Эреду, Урук, Ур, тяготевшие к Ниппуру как общешумерскому культовому центру.

В данном случае речь идет не о традиционных мифологических построениях, а об идеологизированных мифах-концепциях, к которым принадлежит и миф, объясняющий появление в Двуречье семитских племен амореев и их ассимиляцию в обществе (миф о боге Марту). Примечательно, однако, что даже и в подобном мифе, который занимается «актуализацией» действительности, прослеживается представление об эволюции человечества от дикости к цивилизации. Последний мотив, как известно, нашел отражение уже в шумерском эпосе о Гильгамеше на примере образа Энкиду, но особенно на аккадском материале этого эпоса.

Следует заметить, что после падения под натиском амореев и эламитов в конце III тыс. до н.э. III династии Ура почти все правящие династии городов-государств Двуречья оказались аморейскими, а несколько позже в Вавилоне возвышается аморейская династия, правление которой (это период старовавилонского царства) связано прежде всего с именем царя-реформатора Хаммурапи (XVIII в. до н.э.). Однако в культуре и, в частности, мифологии Двуречья соприкосновение с аморейскими племенами почти не оставило следа.

В шумерской мифологии преобладают мифы главным образом о богах, а также о героях — последний мотив несвойственен египетской мифологии. Основными сюжетами здесь являются сотворение мира и людей, открытия и культурные нововведения, творцами которых выступают боги, умирание и воскрешение богов плодородия, подвиги богов, героев и т. д.

Применительно к мифам о богах плодородия следует сразу указать на тесную связь мифа с культом. Так, в культовых песнях из Ура (конец III тыс. до н.э.) говорится о любви жрицы лукур (одна из жреческих категорий) к царю Шу-Суэну и подчеркивается священный и официальный характер их брачной связи. Гимны обожеествленным царям III династии Ура и I династии Исины того же времени показывают, что между царем, бывшим одновременно верховным жрецом, и верховной жрицей ежегодно совершался обряд священного брака, в котором царь предстал в образе бога-пастуха Думузи, а жрица — в образе богини Инанны. Мифологический цикл, связанный с образами Инанны-Думузи, включает в себя мотивы ухаживания и свадьбы героев-богов, нисхождения богини в Подземное царство и замены ее героем, гибели героя, плача по нему и, видимо, периодического возвращения героя на землю. Причем все произведения этого цикла оказывают-



Львиноголовый орел Имдугуд, когтящий оленей
Рельеф притолоки храма в Убайде. Середина III тыс. до н.э.

ся своего рода прамбулой к драме-действию, составлявшей основу ритуала священного брака.

Вместе с тем мифы, имеющие отношение к культу плодородия, дают представление и о Подземном царстве. О местонахождении подземного мира шумеров — Кур, Ки-галь, Эден, Иригаль и т. д. (аккадские параллели к этим терминам — Эрцету, Церу) — «страны без возврата», впрочем, нет четкого представления. Туда не только опускаются, но и «проваливаются». Границей подземного мира служит река, через которую души умерших переправляют перевозчик Ур-Шанаби или демон Хумут-Табал, что сразу напоминает реку Стикс древнегреческой мифологии, через которую за символическую плату переправляет души умерших перевозчик Харон. Стикс таким же образом отделяет мир живых от мира мертвых, где скитаются, стелая и всхлипывая, души умерших.

Согласно верованиям шумеров, попадающие в преисподнюю должны миновать семь ворот Подземного царства, где их встречает главный привратник Нети. Из мифов известно, что участь умерших в подземном мире тяжела, хлеб их горек, вода солоня; подземный мир темен, полон пыли, его обитатели, «как птицы, одеты одеждою крыльев». Представления о суде над душами умерших, где судили бы в соответствии с моральными добродетелями и грехами умершего, здесь нет. Известно, что несколько лучше участь тех, над которыми был совершен погребальный обряд и были

принесены жертвы, а также павших в бою и многодетных: эти души удостоиваются чистой питьевой воды и покоя.

Судьи подземного мира, Ануннаки (семь или больше), сидящие перед владычицей подземного мира богиней Эрешкигал, выносят только смертные приговоры. Имена умерших заносит в свою таблицу Гештинанна, отождествленная в круге богов Лагаша с богиней Азимуа, супругой хтонического бога Нингизиды (ее аккадский аналог — Белет-цери), — женщина-писец Подземного царства. В числе предков людей, жителей Подземного царства, оказываются легендарные герои и исторические деятели, например, Гильгамеш, «царь гор», покровитель диких зверей бог Сумукан, основатель III династии Ура Ур-Намму. По поверью, души непогребенных возвращаются на землю и приносят беду.

Собственно космогонические мифы шумеров неизвестны, но имеются мифы о сотворении земли и неба, главными персонажами которых являются боги Энлиль и Ан. О сотворении людей дошло несколько мифов, но полностью самостоятельна лишь версия о творении людей богами Энки и Нинмах, которые лепят их из глины. Имеется также версия о сотворении людей богинями зерна и скота, а также Энлилем.

Широко представлены в шумерской мифологии культурные герои, в роли которых выступают прежде всего боги-демиурги Энлиль и Энки. Согласно разным мифологическим версиям, зачинательницей пивоварения здесь выступает богиня Нинкаси, ткачества — богиня Утту, создателем колеса, зерна — Энлиль, садоводства — садовник Шукалитудда. Изобретателем арфы выступает у шумеров Нингаль-Папригаль, первыми градостроителями — эпические герои Энмеркар и Гильгамеш, а Энмеркар — еще и творцом письменности.

Мифы о богах-изобретателях представляют собой в основном поздние произведения. Эти мифы не столько коренятся в традиции, исторической памяти народа, сколько были разработаны методами концептуального мышления, что видно на примере искусственного образования имен многих второстепенных богов — «деятелей культуры», являющихся деификацией какой-либо функции.

Эсхатологическая линия, впрочем, слабо выраженная, дающая представление о конце света, выражена в мифах о потопе и о «гневе Инанны».

воплощениями стихийных сил природы. Известно два таких сказания: о борьбе бога Нинурты (по другой версии Нингирсу) с демоном Асагом и о борьбе богини Инанны с чудовищем — горой Эбех, что мифологически может отражать борьбу народов Двуречья с северными горными народами. Сражения с чудовищами,

олицетворением злых сил и стихий, обычно здесь являются уделом героической личности, обожествленного царя. Большинство же деяний богов связано с

*Бог Нингирсу держит
сеть с поверженными
врагами*

Стела Эаннатума
(«Стела коршунов»)



(наиболее архаичный мотив) и носителей культурных благ (мотив наиболее поздний).

Говоря о шумерской мифологии более предметно, следует выделить те литературные произведения — а количество их велико, — которые посвящены созидательным деяниям божеств; одновременно они дают представление о космогонии Шумера. Устройство жизни на земле, установление на ней порядка и благоденствия — едва ли не любимая тема шумерской литературы. Она наполнена рассказами о сотворении богов, призванных следить за земным порядком, о распределении божественных обязанностей, установлении божественной иерархии, о заселении земли живыми существами и даже о создании первых земледельческих орудий.

Однако собственно произведений, дающих представление о космогонических шумерских мифах, мы не знаем. Все сведения о том, как шумеры представляли себе образование и устройство вселенной, почерпнуты из зачинов, вступлений к сказаниям, играющих роль традиционной заправки: давным-давно случилось то-то

и то-то. Так, сказание «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» начинается заповкой следующего рода:

Когда небеса отошли от земли, вот когда, Когда
земля отошла от небес, вот когда, Когда семя
человечества зародилось, вот когда, Когда Ан
забрал себе небо, вот когда, Когда Энлиль
забрал себе землю, вот когда, Когда
Эрешкигаль подарили Куру,
«Большой земле», вот когда...

Такая же заповка перед другим сказанием — о создании мотыги — говорит, кто именно из богов разделил небеса и землю: это был бог Энлиль.

Возможно, что более цельных космогонических сказаний в Шумере и не было, хотя трудно предположить, что представления о борьбе титанических сил природы (старших и младших богов и т. д.) так и не нашли отражения в шумерской мифологии, тем более что тема умирания и воскресения природы (с уходом божества в Подземное царство и его периодическим возвращением на землю) в ней разработана подробно.

Космогония и теогония шумеров вкратце описывается следующим образом. Изначально существовал вечный первичный океан. Затем в его глубинах появилась гора, состоящая из неба (бог Ан) и земли (богиня Ки), слитых воедино. Рожденный ими бог воздуха Энлиль отделил отца от матери и создал растения и животных. Известно также, что богиня Нинлиль пленила Энлиля, увидевшего ее во время купания. Плодом их любви был бог луны Наина, а детьми последнего — бог солнца Уту и богиня плодородия Инанна (по другой версии, она дочь бога неба Ана).

Уже говорилось, что число мифов, посвященных устройству земли, сотворению человека и внедрению цивилизационных новшеств, достаточно велико. В качестве персонажей в этих мифах фигурируют: бог воздуха Энлиль, бог вод Энки, богиня-мать Нинхурсаг (известна также под именами Нинмах и Нинту), бог южного ветра Нинурта, бог луны Нанна, бог кочевников Марту и богиня Инанна (особенно в ее взаимоотношениях с ее супругом Думузи). Но главными божествами-демиургами обычно выступают Энлиль и Энки.

Энлиль был наиболее значительным божеством шумерского пантеона. Из мифологии известно, что он порождает бога луны Наину, а также Нинурту, Нингирсу, ряд божеств Подземного царства и т. д.

Согласно мифу «Энлиль и сотворение мотыги», Энлиль был богом, отделившим небо от земли, который 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, всему человечеству.

В сказании «Лето и Зима» Энлиль создает богов-братьев Эмеша и Энтена — Лето и Зиму, а точнее — летнее и зимнее скотоводство, которые спускаются на землю, чтобы сделать ее обильной и плодородной. Эnten делает обильными стада скота, дает вить гнезда небесным птицам, рыбы же наделяет потомством; он сажает деревья, делает изобильными зерно и травы. Эмеш создает просторные стойла и пастбища и приносит изобилие в поля. Боги затевают спор по поводу первенства, и Энлиль присуждает его Энтену. Тем самым здесь отдается предпочтение божеству зимнего периода года.

Еще один миф повествует о том, как бог вод Энки, после того как он построил свой водяной дом в Эреду, посетил Энлиля в Ниппуре, чтобы обрести его одобрение и благословение. Или, например, когда бог луны Нанна, 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.

Один из наиболее содержательных шумерских мифов посвящен тому, как бог Энки установил порядок во всей вселенной. Миф начинается хвалебным гимном, обращенным к Энки, который надзирает за всем сущим и от которого зависит плодородие полей, садов и плодovitость стад скота. Затем следует вложенная в уста Энки песнь самовосхваления, где говорится о его взаимоотношениях с главными божествами пантеона — Аном, Энлилем и Нинту — и с менее значительными божествами — Ануннаками, которые ниже воздают почести Энки. Затем описывается храм Энки, его путешествие в ладье макурру по лагуне Персидского залива и богато нагруженные дарами ладьи, пришедшие в Ниппур, дабы почтить Энлиля, из разных стран, именуемых Маган, Дильмун и Мелухха (видимо, из Сомали, Бахрейна и Индии).

Далее в этом мифе следует выделить такие мотивы, как благословение Энки Шумера и других стран — Мелуххи, Дильмуна и прочих, которые он наделяет деревьями и тростником, скотом, птицами, золотом и т. д.; после того как Энки определяет

судьбы разных стран, составляющих, в представлении шумеров весь обитаемый мир, он осуществляет серию актов, долженствующих обеспечить плодородие земли: он наполняет Тигр свежей водой, назначает для надзора за водами Тигра и Евфрата бога Энбибулу, «надзирателя каналов», наделяет болота и тростниковые заросли рыбой и назначает бога, «любящего рыбу», для надзора за ними. Таким же образом он обращается к морю и назначает для надзора за ним богиню Нанше (богиню-толковательницу снов, возможно, дочь Энки). Наконец, Энки заставляет падать на землю животворящий дождь и назначает для надзора за ним бога бури Ишкура.

После этого Энки переходит к удовлетворению культурных нужд земли и заботится о плуге, ярме и бороне, назначает Энкимду, земледельца бога Энлиля, для надзора за ними. Потом он производит на свет различные злаки и плоды, заботится о мотыге и форме для изготовления кирпичей, выкладывает фундамент и строит «дом», назначая в каждом отдельном случае ответственное за то или иное нововведение божество.

Энки уделяет внимание также горным странам, покрывает их земли растительностью, умножает их скот, возводит стойла и загоны, оделяет скот жиром и молоком и назначает надзирать за скотом «царя гор» Сумукана и бога пастухов Думузи. Он проводит границы — видимо, городов и государств, устанавливает межевые камни и назначает бога солнца Уту «для надзора за всей вселенной». Наконец, он заботится о том, что является делом женщин, в особенности о прядении и ткачестве, и передает их под надзор богини одежды и ткачества Утту.

Энки и Энлиль выступают также в роли творцов человечества. О появлении людей на земле повествуют два шумерских мифа. В одном из них создание людей является как бы второстепенным мотивом. Здесь рассказывается о богине скота Лахар и ее сестре, богине зерна Ашнан, которых сотворили Энки и Энлиль для того, чтобы божества земли и подземного мира Ануны могли пользоваться плодами земледелия и скотоводства, тогда как до этого они пили воду и ели траву. Для Лахар Энки и Энлиль устроили загоны, Ашнан одарили плугом и ярмом. Но Ануны, согласно мифу, никак не могут научиться есть хлеб и пить молоко. Тогда-то боги и решили создать человека, которому, очевидно, и предстояло приносить Анунам жертвы. Одна из сюжетных линий этого мифа — затеянный богинями спор по поводу превосходства зем-

леделия или скотоводства. Энки и Энлиль объявляют победительницей Ашнан.

Вторая версия творения человека содержится в мифе об Энки и Нинмах. В этом мифе говорится о сотворении человека «из глины, что над бездной», и эта тема выглядит более органичной, хотя и здесь присутствуют искусственные мотивы: например, цель, с которой создан человек — трудиться на богов и кормить их жертвами. Именно с этого мотива — боги испытывают затруднения, когда добывают себе пищу — и начинается этот миф. Боги жалуются на свою участь, однако Энки — бог вод и одновременно бог мудрости — пребывает в глубине вод и не может их услышать. По этой причине его мать Намму, Первогоре, «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.

Обдумав задачу, Энки призывает на помощь «сонм» добрых и благородных творцов и говорит своей матери Намму:

О мать, создание, что ты назвала, существует,
Придай ему образ богов.
Смешай сердце глины, что над бездной,
Добрые и благородные творцы стусят глину,
Ты же, ты сотвори члены.
Нинмах потрудится больше тебя,
Богини [рождения] помогут тебе в работе.
О мать, начертай ему судьбу,
Нинмах придаст ему форму богов,
Это — человек...

Поэма повествует далее о сотворении некоторых несовершенных человеческих типов с очевидной целью объяснить, как появились эти не соответствующие норме творения. Рассказывается о пире, устроенном Энки для богов, дабы отпраздновать сотворение человека: Энки и Нинмах слепили его из глины, замешанной на крови какого-то убитого бога. На этом празднестве Энки и Нинмах выпивают много вина, и Нинмах берет немного глины, что над бездной, и создает шесть разновидностей людей, отклоняющихся от нормы (бесплодную женщину — видимо, рабыню, царского евнуха и пр.), а Энки начерчивает им судьбу и дает им хлеба для еды.

Затем Энки решает сам заняться творением. Способ, каким он это делает, неясен, но, как бы то ни было, созданное им существо

оказывается неудачным. Энки хочет, чтобы Нинмах помогла этому несчастному созданию, и он 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: она говорит с ним, но оно не может ответить, дает ему хлеб для еды — существо не тянется за ним; оно не может ни сидеть, ни стоять, ни согнуть колени. Похоже, что боги начинают между собой ссору, и Нинмах проклинает Энки за то, что он сотворил это болезненное, бесильное существо.

Олицетворением умирающих и воскресающих сил природы являются в шумерских мифах верховный бог Энлиль в песне, посвященной его женитьбе на богине Нинлиль и рождению его первенца — лунного бога Нанны, — а также Инанна, богиня любви и плодородия, и ее супруг, пастуший бог Думузи. Применительно к обоим мифам специалисты обычно отмечают выраженную в них идею «заместителя», которого вынуждено оставить вместо себя в Подземном царстве покинувшее его божество. Этот заместитель (заместители) расцениваются как своего рода его выкуп, как реализация формального требования компенсации «за голову — голову». Одновременно это в каком-то смысле попытка обойти закон, незыблемый для всякого, кто вошел в «страну без возврата», и здесь же выражена мотивация определенного равновесия, гармонии между мирами живых и мертвых. В аккадском тексте о нисхождении в преисподнюю Иштар (в шумерской традиции она соответствует Инанне) последняя идея проводится более последовательно в виду угрозы нарушения сложившегося равновесия: «Подниму я мертвых, чтоб живых пожирали, — станет меньше тогда живых, чем мертвых», — обращается Иштар к стражу ворот Подземного царства, и та же реплика вкладывается в уста Иштар в эпосе о Гильгамеше.

Миф об изгнании Энлиля в Подземное царство помимо всего прочего свидетельствует еще и о том, что власть его не является неограниченной. В нем рассказывается следующее.

Когда люди еще не были сотворены и город Ниппур был населен одними богами, его «юношей» был бог Энлиль, его «юной девой» была богиня Нинлиль, «старухой» же Ниппура была мать

Нинлиль богиня Нунбаршегуну. Однажды Нунбаршегуну так наставляет дочь, по одной версии — скорее желая устроить брак Нинлиль и Энлиля, по другой — предостерегая дочь от прогулки и предрекая ей несчастье в случае ослушания.

В чистом потоке, женщина, вымойся в чистом потоке,
Нинлиль, ступай вдоль берега Нунбирду, Огненноокий
владыка, огненноокий, Великая гора, отец Энлиль,
огненноокий, тебя увидит, Пастырь... сулящий судьбы,
огненноокий, тебя увидит, Тотчас тебя обнимет, тебя
поцелует.

Нинлиль следует наставлениям своей матери. Энлиль при встрече говорит с нею, но богиня не хочет уступить его страсти. Тогда Энлиль призывает своего сына и советника Нуску. Нуску приводит ладью, и Энлиль во время плавания по реке силой овладевает Нинлиль, которая зачинает бога луны Нанну. Боги приходят в ужас от этого безнравственного поступка и, хотя Энлиль их царь, хватают его и изгоняют в Подземное царство:

Энлиль прогуливается в Киуре
(личном святилище Энлиля),
Когда Энлиль прогуливается в Киуре,
Великие боги, их пятьдесят, Боги судеб,
семеро их, Хватают Энлиля в Киуре
[говоря]: «Энлиль, грешник, из города
изыди...»

Энлиль, в соответствии с судьбой, начертанной ему богами, отправляется в преисподнюю, однако Нинлиль, которая теперь носит ребенка, отказывается остаться в городе и следует за Энлилем в вынужденное путешествие в Подземное царство. Это беспокоит Энлиля, ибо его дитя Нанна, которому предназначалась власть над самым крупным небесным светилом, будет вынужден обитать в темноте преисподней. Дабы избежать этого, он придумывает следующий план: на своем пути из Ниппура в Подземное царство он встречает трех человек — вероятно, младших божеств: привратника у городских ворот Ниппура, «человека реки Подземного царства» и перевозчика умерших в преисподнюю; все трое соответствуют трем стражам Подземного царства. Энлиль поочередно принимает облик каждого из них — это один из первых известных нам примеров божественных метаморфоз — и зачинает с Нинлиль трех богов Подземного царства. Эти боги, по всей видимости, представляют собой жертву-замену Энлилю, его суп-

руге Нинлиль и их сыну Наине. В результате Наина получает возможность вознестись на небеса.

Немало шумерских мифов группируется вокруг образов богини любви и плодородия Инанны (аккадской Иштар) и ее супруга, бога-пастуха Думузи (сиро-финикийского Таммуза). По одному из мифов Инанна предпочитает в качестве своего супруга бога-земледельца Энкимду, тогда как ее брат, солнечный бог Уту, отдает предпочтение Думузи. Думузи возмущен тем, что Инанна отказывает ему в браке, поскольку, по его мнению, Энкимду не имеет по сравнению с ним никаких преимуществ. Энкимду желает решить ссору мирным путем, но Думузи недоволен и прибегает к угрозам. Энкимду приходится уступить, и Думузи тем самым добивается Инанны. Согласно другой версии, Думузи, видимо, был с готовностью принят

Инанной в качестве супруга, однако он не мог и вообразить, что этот раб с Инанной приведет его к гибели и его в буквальном смысле утащат в ад. Об этом рассказывается в одном из наиболее известных и хорошо сохранившихся шумерских мифов, именуемом «Сошествие Инанны в Подземное царство». Миф рассказывает следующее. Инанна, «царица небес», богиня любви и войны, ставшая супругой сватавшегося к ней пастушьего бога Думузи, решает спуститься в Подземное царство. Текст не дает ответа, для чего она это делает; возможно — чтобы стать владычицей Подземного царства. Как бы то ни было, она облачается в царские одежды и украшает себя драгоценностями. По-

видимому, Инанна предполагает, что она не вернется из Подземного царства. Уходя с земли, она покидает сразу девять храмов Шумера, где существует ее культ.

Царицей Подземного царства является старшая сестра Инанны, ее злейший враг Эрешкигаль, шумерская царица смерти и мрака. Опасаясь, что Эрешкигаль может предать ее смерти, Инанна наставляет перед уходом своего визиря Ниншубура. Если через три дня она не возвратится, он должен оплакать ее гибель на «холмах погребальных», а затем должен пойти в Ниппур, город Энлиля, и умолять его спасти Инанну и не дать ей быть умерщвленной в Подземном царстве. Если Энлиль откажется, Ниншубур должен идти в Ур, город бога луны Нанны, и повторить там свои мольбы. Если ему откажет и Наина, он должен пойти в Эреду, город бога мудрости Энки, который «знает пищу жизни», «знает воду жизни» и, несомненно, придет на помощь Инанне.

Затем Инанна спускается в Подземное царство, где у ворот ее встречает главный привратник Нети, которой желает знать, кто она такая и зачем пришла. Инанна выдумывает ложную причину своего прихода, и привратник, согласно указаниям Эрешкигаль, проводит Инанну через семь ворот Подземного царства. При этом, по мере того как она проходит через ворота, с нее по частям снимают одежды и украшения, что, видимо, лишает ее магической силы — ме. Наконец, ее проводят через последние ворота и, совершенно обнаженную, ставят на колени перед Эрешкигаль и семью ужасными судьями Подземного царства — Ануннаками. Здесь в поэме говорится, что Эрешкигаль

На нее взглянула — в глазах ее смерть,
Слова изрекла — в словах ее гнев, Вопль
издала — проклятия вопль, Ту, что
вошла, превратила в труп И труп повесила
на крюк...

Инанна, следовательно, превращается в труп, подвешенный на крюке на стене.

Через три дня и три ночи Ниншубур, видя, что его госпожа не возвращается, начинает свой обход богов. И Энлиль, и Наина, как и предполагала Инанна, отказывают ей в помощи. Однако Энки придумывает план ее возвращения к жизни. Он создает два бесполох существа, кургарру и калатурру — нечто вроде шутов или уродцев, вверяет им «пищу жизни» и «воду жизни» и велит отправиться в Подземное царство, где Эрешкигаль, «мать-роди-

тельница», лежит в муках родов «из-за своих детей», ничем не прикрытая, и непрерывно стонет: «О мои внутренности, о мое тело!» Здесь в тексте остается неясным, действительно Эрешкигаль испытывает муки родов, имитирует она их или ее состояние только сравнивается с родовыми муками? Возможно, ей не удастся разрешиться от бремени, оттого что Инанна — богиня плодородия — мертва?

Наученные богом Энки его посланцы должны сочувственно вторить крику Эрешкигаль и добавлять: «От твоих внутренностей к моим внутренностям, от моего тела к твоему телу», т. е. высказывать благопожелание (возможно, заговор-заклятье), чтобы их здоровье перешло к Эрешкигаль. Как предсказывал Энки, им предложат в качестве подарков воду рек и зерно полей Подземного царства, вкусив которые, они попадут во власть Эрешкигаль. Они не должны их принимать и вместо этого должны сказать: «Дай нам тело, висящее на крюке», а затем посыпать тело «пищей жизни» и окропить его «водой жизни» и воскресить тем самым Инанну. Кургарру и калатурру, посланцы Энки, выполняют его указания, и Инанна возвращается к жизни.

Однако когда Инанна хочет покинуть Подземное царство, боги подземного мира хватают ее со словами:

Кто из спустившихся в мир подземный выходил
Невредимым из мира подземного? Если Инанна
хочет подняться на землю, За голову голову пусть
оставит...

Инанна, следовательно, должна представить себе замену. Ей дозволено подняться на землю, но лишь в сопровождении злых демонов богини Эрешкигаль — гала, которые должны вернуть ее в преисподнюю, если она не представит готовое занять ее место божество-заместителя.

Окруженная этими отвратительными демонами, Инанна прежде всего посещает шумерские города Умму и Бад-тибиру. Их покровители боги Шара и Латарак при виде посланцев Подземного царства приходят в ужас, облачаются в рубища и ползают перед Инанной в пыли. Богиня, видимо, удовлетворена их смирением, и, когда демоны грозят утащить богов в преисподнюю, она удерживает их и тем самым спасает жизнь двум богам. Затем Инанна в сопровождении демонов Эрешкигаль прибывает в Кулаб, пригород Урука, покровителем которого является бог-пастух Думузи. Вместо того чтобы оплакивать сошествие своей супруги в Под-



*Герой, приводящий чудовище на суд бога солнца Уту (Шамаша)
Отгиск цилиндрической печати. XXIII–XXII вв. до н.э.*

земное царство, где она подверглась мучениям и смерти, Думузи, согласно тексту поэмы, «надел прекрасные одежды, воссел на высоком троне», т. е. праздновал и предавался веселью. Разгневанная Инанна окидывает его «взглядом смерти» и передает в руки демонов, чтобы те отнесли Думузи в подземный мир.

Думузи плачет и вызывает к богу солнца Уту, брату Инанны. Он просит Уту помочь ему избежать когтей демонов:

...О Уту, ты брат моей жены! Я
супруг твоей сестры! Преврати мои
руки в ноги газели, Преврати мои
ноги в ноги газели, И я от демонов
убегу...

Но, несмотря на то что Уту трижды превращает Думузи в газель, демоны гала всякий раз Думузи настигают и наконец рвут его тело на части. Думузи, таким образом, вынужден отправиться в Подземное царство в качестве возмещения за Инанну. Инанна, оскорбленная супруга Думузи, выдает таким образом его вместо себя Эрешкигаль.

Единый цикл песен о нисхождении Инанны в преисподнюю составляют также другие песни и плачи по поводу безвременной кончины Думузи. Здесь рассказывается о сватовстве Думузи к Инанне, об их юной любви, о вещих снах героя и его предчувствии скорой гибели, об отчаянной попытке с помощью солнечного бога избежать ее и о мучительной смерти от рук злобных демонов. Тут Инанна выступает по отношению к Думузи носителем

злого начала, что, впрочем, не мешает ей скорбно оплакивать кончину Думузи.

У Инанны есть двойник-антипод — сестра Думузи Гештинанна («Виноградная лоза небес»), как о ней рассказывается в текстах — «певунья», «колдунья», «вещунья», «толковательница снов». Гештинанна — олицетворение доброго начала, спасительница Думузи. Несмотря на мучительные пытки, она пытается не выдать брата демонам Подземного царства. Когда те все же захватывают его, она готова стать искупительной жертвой за него и добровольно спуститься в преисподнюю вместо любимого брата. Согласно этой версии мифа, третейский суд богов (в роли судьи выступает Инанна) оказывается традиционным: полгода будет проводить на земле Думузи, полгода — его сестра Гештинанна.

В этом цикле мифов представление о боге Думузи как воплощении умирающих и воскресающих сил природы кажется более наглядным, нежели в мифе об Энлиле, его супруге Нинлиль и лунном боге Наине.

Согласно другому мифу — об острове Дильмун (первоначальной родине шумеров в Персидском заливе), 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 бог вод Энки приказывает богу солнца Уту наполнить Дильмун пресной водой, добытой из земли. Таким образом, Дильмун превращается в божественный сад с плодоносными полями и лугами. В этом раю богов богиня Нинхурсаг, великая мать шумерских богов, возвращает восемь растений, что удастся ей не без трудностей, в результате процесса, в котором участвуют три поколения богов. Но так как Энки желает попробовать эти растения, его посланец, двуликий бог Изимуд, срывает их одно за другим и передает своему господину Энки, который их съедает. После этого разгневанная Нинхурсаг изрекает ему смертельное проклятье и исчезает из собрания богов.

Вследствие этого здоровье Энки начинает ухудшаться, восемь его органов поражены болезнью, боги в знак траура сидят в пыли, Энлиль, царь богов, кажется, не может помочь Энки, и тогда к богам с речью обращается лиса (вероятно, это один из первых в мифологии примеров, когда персонажем мифа выступает животное). Лиса говорит Энлилю, что, если ее должным образом вознаградят, она берется вернуть Нинхурсаг назад. И действительно, лисе удает-

ся каким-то образом — в этом месте глиняная табличка, на которой записан текст, повреждена — добиться возвращения богини-матери и излечения умирающего бога вод. Нинхурсаг усаживает Энки у своего лона и, опросив о том, какие восемь органов его тела причиняют ему страдания, производит на свет восемь соответствующих божеств-исцелителей. Энки таким образом возвращается к жизни. Уже говорилось, что образ бога-героя несвойственен шумерской литературе и мифологии. Имеются всего два эпических текста, где героями являются божества: песня о борьбе богини Инанны с олицетворением подземного мира Куром, названным в тексте «гора Эбех», и бога Нинурты со злым демоном Асагом, тоже обитателем Подземного царства. Причем Нинурта выступает здесь еще и как герой-первопредок: он сооружает плотину-насыпь из груды камней, чтобы отгородить Шумер от вод первозданного океана, которые Асаг удерживал и которые разлились в результате его смерти, а воды, уже затопившие поля, отводит в Тигр.

Согласно последнему мифу, Шарур — божественное оружие Нинурты, бога ураганного южного ветра, видимо, воплощенное в его булаве, — восхваляет Нинурту и побуждает его напасть на Асага, демона болезней, обитающего в Куре, т. е. в Подземном царстве, и уничтожить его. Однако при первой попытке противник, Асаг, оказывается Нинурте не по силам, и Нинурта «мчится прочь, как птица». Шарур вновь обращается к Нинурте, стремясь придать тому уверенность и внушить мужество. Нинурта яростно обрушивается на Асага со всем оружием и уничтожает демона. Но подземные воды Кура поднимаются на поверхность, и в результате пресные воды не достигают полей и садов. Боги Шумера, отвечающие за подготовку его земли к возделыванию и за орошение, приходят в отчаяние: Тигр более не поднимается, в его русле нет больше «хорошей» воды:

Был сильный голод, ничто не росло,
В речках нельзя было вымыть руки,
Воды больше не поднимались, Поля
больше не орошались...

Тогда Нинурта, сын Энлиля, сотворил великое. Он взгромоздил над Куром груды камней и возвел перед Шумером как бы большую стену. Эти камни сдерживали «могучие воды», и воды Кура не могли больше подниматься на поверхность земли. Те же воды, которые уже залили страну, Нинурта собрал и отвел в Тигр, который, переполненный, мог теперь орошать поля.

Об этом говорится следующим образом:

Что было рассеяно, он собрал, То, что из
Кура было рассеяно, 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...

Между тем прослышавшая о великих деяниях своего сына его мать Нинмах охвачена любовью к нему и беспокойством. Она не может из-за этого уснуть и обращается издали к Нинурте с мольбой разрешить посетить его и взглянуть на него. Нинурта отвечает ей:

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, и ты будь царицей его.

«Хурсаг» — по-шумерски «лесистая гора», и таким образом богиня Нинмах — «Великая госпожа» — получает здесь второе имя — Нинхурсаг — «Госпожа лесистой горы».

Далее Нинурта благословляет Хурсаг, чтобы гора могла производить все виды лекарственных трав, вино и мед, различные деревья, золото и другие металлы, а также всех «четвероногих тварей». Затем Нинурта обращается к камням, проклиная те, что были его врагами в битве с Асагом, и благословляя те, что были его помощниками.

Не все мифы об Инанне имеют отношение к ее супругу Думузи. В одном из них говорится о том, как богиня хитростью овладевает могущественными и таинственными законами, называемыми словом ме. Считалось, что они управляют человеческими и божественными установлениями; ими могли обладать города и храмы; они могли воплощаться в предметах, могли покидать своего обладателя.

Согласно мифу, Инанна, царица небес и покровительница города Урука, желает увеличить благополучие и процветание своего города, сделать его центром Шумера и тем возвысить его и свои собственные имя и славу. Она решает отправиться в Эреду, древнюю и почитаемую обитель шумерской культуры, где в своей вод-

ной бездне, Абзу, обитает Владыка мудрости Энки, которому ведомы все законы, управляющие жизнью людей. Инанна собирается честным путем или с помощью обмана овладеть ими и принести в свой город Урук. Когда Инанна приближается к Абзу, Энки зовет своего вестника Изимуда и, попав под обаяние чар Инанны, просит Изимуда привести ее в Абзу, угостить едой, водой и пивом и приветствовать ее. Изимуд исполняет поручение своего господина, Инанна и Энки усаживаются пировать, а затем Энки восклицает:

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

После этого опьяненный Энки передает Инанне более ста ме — божественных законов, которые выглядят вполне вещественно: Инанна погружает на свою ладью верховную власть, силу богов, власть «пастыря», т. е. правителя, жреческие должности, долю священной блудницы нугиг, разного рода ремесла и т. д. Инанна отбывает со своей ладьей и ее бесценным грузом, однако протрезвевший Энки обнаруживает, что ме исчезли из хранилища. Изимуд объясняет ему, что он сам подарил их своей дочери Инанне. Обеспокоенный Энки сожалеет о содеянном и отправляет своего вестника Изимуда в сопровождении пяти морских чудовищ лахама, чтобы те настигли Инанну и ее ладью на пути между Эреду и Уруком и отняли у Инанны ее ладью. Самой Инанне, однако, дозволено продолжить свой путь к Уруку пешком.

Изимуд и чудовища действительно перехватывают богиню и пытаются забрать ладью Инанны и ее груз. Инанна грубо бранит Энки за нарушение слова и обращается за помощью к своему советнику богу Ниншубуру. Тот спасает Инанну и ее ладью от Изимуда и морских чудовищ. Энки вновь и вновь посылает Изимуда и чудовищ, чтобы те захватили ладью Инанны, и всякий раз Ниншубур приходит на помощь своей госпоже. В конце концов, после семи схваток на семи стоянках по дороге из Эреду к Уруку, невредимые Инанна и ее ладья прибывают в Урук, где восхищенные и ликующие жители по одному выгружают из ладьи божественные законы ме.

Смертные, как правило, играют в шумерских мифах скромную роль. Тем более кажется важным привести два соответствующих мифа: об Инанне и садовнике и о потопе.

Согласно первому мифу, жил некогда садовник Шукалитудда, все усердные труды которого приводили к одним лишь неудачам.

* Инанна называется дочерью Энки иносказательно.

Хотя он тщательно орошал свои грядки, растения увядали, все, о чем он усердно заботился, превращалось в пустошь. Поэтому садовник обратил свой взор к востоку и западу, изучил приметы, постиг божественные законы и, благодаря обретенной мудрости, посадил в саду дерево сарбату (что это за дерево, остается неясным), тень которого простиралась от восхода до заката. В результате сад Шукалитудды расцвел всеми видами растений. Далее рассказывается, что уставшая Инанна однажды прилегла на землю недалеко от сада Шукалитудды, он же воспользовался усталостью богини и овладел ею. Когда настало утро и взошло солнце, Инанна решила во что бы то ни стало найти обесчестившего ее смертного. С этой целью она наслала три бедствия, поразившие Шумер и чем-то напоминающие ветхозаветные казни египетские: Инанна наполняет кровью все водные источники страны, и пальмовые рощи и виноградники пропитываются кровью; она насылает на страну разрушительные бури; сущность третьего бедствия неясна, так как в этом месте текст таблички поврежден. Однако, несмотря на насланные ею бедствия, Инанна не может обнаружить своего оскорбителя, ибо после каждого бедствия садовник отправляется в дом своего отца и извещает того об угрожающей ему, Шукалитудде, опасности. Отец советует Шукалитудде направить свои стопы к «народу черноголовых», т. е. к народу Шумера, и держаться поближе к городским центрам. Шукалитудда следует совету отца, и Инанна не может его найти.

Убедившись, что она не может отомстить за нанесенное ей оскорбление, Инанна решает отправиться в Эреду, в дом бога Энки, и попросить у него совета и помощи. К сожалению, табличка, на которой записан текст этого мифа, здесь обломана, и конец рассказа остается пока неизвестным.

На одной, уцелевшей лишь на треть табличке сохранился широко известный рассказ о потопе, столь важный для сравнительного исследования текста Библии. Этот текст, содержащий соответствующий мифологический материал, является древнейшим из существующих. Начало таблички отломано, и первые сохранившиеся строки повествуют о сотворении человека, растительности и животных, о небесном происхождении царской власти, об основании и наименовании пяти допотопных городов, переданных под покровительство пяти божествам. Из текста далее видно, что многие божества были опечалены решением богов устроить потоп и уничтожить человечество. В качестве главного персонажа в рас-

сказ вводится Зиусудра, образ которого параллелен образу библейского Ноя, благочестивый и богобоязненный царь Шуруппака, постоянно обращающийся к божественным видениям и откровениям. Зиусудра слышит голос божества, вероятно Энки, извещающий его, что собрание богов решило послать на землю потоп и «истребить семя человечества».

Видимо, дальше должны следовать наставления Энки по части строительства огромного корабля, но табличка здесь повреждена. Текст ее возобновляется, когда потоп уже обрушился на землю и бушует семь дней и ночей. Затем появляется бог солнца У ту, освещает и согревает землю, перед ним простирается Зиусудра и приносит ему в жертву быков и овец. Последние сохранившиеся строки мифа повествуют об обожествлении Зиусудры (и тот же мотив прослеживается в более поздних мифологических версиях о потопе древнего Двуречья): после того как он простерся перед Аном и Энлилем, ему были дарованы «жизнь, как богу» и «вечное дыхание» и он вместе с супругой был перенесен в Дильмун, божественную райскую страну, «место, где восходит солнце».

Существует шумерский миф, который, хотя и посвящен только богам, любопытен тем, что сообщает некоторую информацию о семитских кочевых народах, известных как марту. Действие происходит здесь в Нинабе, «городе городов, стране благородства», который не удается идентифицировать с одним из реальных исторических центров Двуречья. Его божеством-покровителем является, видимо, бог Марту, божество кочевых семитов, обитавших к западу и юго-западу от Шумера. Текст повествует о том, что Марту решает жениться и просит свою мать найти ему жену, однако мать советует ему пойти и отыскать жену согласно собственному желанию. Однажды, гласит далее текст, в Нинабе был устроен великий праздник, и на него пришел со своими женой и дочерью Нумушда, бог-покровитель Казаллу, города-государства на северо-востоке Шумера. Во время празднества Марту совершает некое героическое деяние, радует Нумушду, и тот в награду предлагает Марту серебро и лазурит. Марту отказывается и просит в награду руку его дочери. Нумушда дает свое согласие, его дочь — тоже, хотя ее подруги и пытаются отговорить ее от брака с Марту:

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

К числу памятников шумерской литературы, включавших мифологический материал, принадлежат также многочисленные гимны богам, рассчитанные на чтение их вслух хором или отдельным жрецом. Обычно в гимне восхваляется божество, перечисляются деяния, имена и эпитеты бога. Большинство дошедших до нас гимнов сохранилось в школьном каноне города Ниппура. Чаще всего они посвящены Энлилю, его богу-покровителю, и другим божествам его круга. Но имеются и гимны царям и храмам (например, храму Энлиля). Однако царям гимны посвящались только в случае их обожествления.

Богослужебными текстами являются также плачи, особенно плачи о народных бедствиях, однако самый древний памятник такого рода — не богослужебный: это плач о разрушении Лагаша царем Уммы Лугальзагесси. В нем перечисляются разрушения, произведенные в Лагаше, и их виновники. Остальные дошедшие до нас плачи имели богослужебный характер: плач о гибели Ура, плач о гибели Шумера и Аккада, лирико-эпический плач «Проклятие городу Аккаде» (и его царю Нарам-Суэну), плач о гибели царя Ибби-Суэна и пр.

К канону Ниппура относятся также и девять сказаний о подвигах героев, принадлежавших, согласно «Царскому списку» III династии Ура (2100г. до н.э.), к полулегендарной I династии Урука. Имеются в виду Энмеркар, Лугальбанда и Гильгамеш. Ниппурский канон, видимо, начал создаваться в период III династии Ура, цари которой были связаны с Уруком: ее основатель возводил свой род к Гильгамешу. Вместе с тем Ниппур был культовым центром, всегда связанным с правящей в данное время династией. Кроме того, Ниппур был крупнейшим в Шумере центром школьного образования; канон урукских легенд, изучавшихся в школах Ниппура, изучался также и в других школах.

Единой для произведений урукского цикла линией является тема связи Урука с окружающим миром и мотив странствий героев. Тема путешествия героя в чужеземную страну и испытания его моральной и физической силы в соединении с мотивом волшебных даров и волшебного помощника не только показывает степень мифологизации произведения, составленного как героико-исторический памятник, но и позволяет вскрыть стадияльно ранние мотивы, связанные с обрядами инициации.

Цикл Энмеркара, входящий в круг сказаний о героях Шумера, включает два произведения, в центре которых — споры Эн-

меркара, эна (т. е. правителя) Урука, с эном Аратты — города, расположенного «за семью горами». В обоих текстах важную роль играют сказочные элементы — волшебные загадки и колдовство. Возможно, что тема состязания и вражды двух городов-государств могла иметь какую-то историческую первооснову: судя по многим данным, сказочная Аратта — реально существовавший город на Иранском нагорье, с которым Урук связывали торговые отношения.

В первом тексте рассказывается о споре между Энмеркаром и правителем — верховным жрецом Аратты, предлагающими друг другу ряд волшебных загадок. Успех по большей части остается на стороне Энмеркара, так как ему покровительствует богиня Инанна. Второй спор между ними касается статуи все той же богини Инанны, возвращения которой требует правитель Аратты. Некий жрец Аратты обещает при помощи волшебных средств победить войско Урука. Положение Урука становится угрожающим, но жрецу Аратты успешно противостоит богиня хлеба и мудрости Нидаба, покровительствующая Уруку.

Если Энмеркар считается сыном основателя I династии Урука Мескингашера, то Лугальбанда, которому тоже посвящены два сказания, — четвертый правитель этой династии, сын Энмеркара, отец и родовой бог героя Гильгамеша. В этих рассказах, как и в повествованиях цикла рассказов о Гильгамеше, говорится о путешествиях героев в дальние страны. В первом случае Энмеркар, правитель и верховный жрец Урука, собирает войска Урука и его пригорода Кул аба в поход на Аратту. В походе принимают участие семь полководцев, «братьев и друзей» Лугальбанды, и сам Лугальбанда — видимо, их младший брат, еще юноша. В пути Лугальбанда заболевает, и войско оставляет его одного, соорудив ему укрытие и снабдив его пищей. «Если Лугальбанда умрет, — рассуждают братья, — на обратном пути из Аратты мы заберем его труп». Но Лугальбанда поправляется; его спасает его предок и родовой бог — Уту-солнце, приносящий ему «травы жизни» и «воды жизни».

Текст второго повествования логически связан с текстом первого, и события здесь разворачиваются, когда Лугальбанда уже поправляется. Он блуждает в горах Забуа, и его мечта — возвратиться к войскам Урука. Исполинский орел Анзуд помогает Лугальбанде: Лугальбанда разыскал гнездо Анзуда и в отсутствие хозяина накормил лакомствами маленького орленка, а также изук-

расил гнездо священным можжевельником. Растроганный орел наделил Лугальбанду даром скорохода. Лугальбанда добирается до войска Энмеркара, осаждающего Аратту. Энмеркар хочет отправить гонца к богине Инанне, чтобы узнать, в чем причина его бед. Вызывается пойти только что оправившийся от болезни Лугальбанда, хотя братья и друзья и отговаривают его. Лугальбанда не слушает ничьих уговоров, пересекает семь гор, прибывает к ласково встретившей его Инанне и узнает от нее, когда Урук победит Аратту: надо расчистить места, где учрежден культ Инанны близ Урука, срубить одиноко растущий, тамариск, выдолбить из него челн (сосуд), выловить и сварить — видимо, в челне — огромную рыбу и принести ее в жертву Инанне.

Гильгамеш — пятый правитель I династии Урука, сын Лугальбанды и богини Нинсун (возможно, реальный Гильгамеш был сыном правителя и жрицы богини, представлявшей ее при заключении «священного брака»). Очевидно, вскоре после смерти он был обожествлен: его имя, как и имя Лугальбанды, со знаками-определителями божества встречается в списке богов из Фары (XXVI в. до н.э.), в котором оба правителя Урука фигурируют в качестве богов Подземного царства. В «Царском списке» III династии Ура Гильгамеш выступает уже как мифологическая личность. Со II тыс. до н.э. Гильгамеш стал считаться судьей в загробном царстве, защитником людей от злых демонов.

Этому наиболее популярному герою урукского мифологического героического круга посвящены пять эпических песен. Гильгамеш, как и герои двух предыдущих циклов, не обладает никакими сверхъестественными качествами, кроме чисто номинального родства с богами, иногда — силы и роста. Всеми своими подвигами герои Шумера обязаны или богам, или полученным от богов волшебным средствам. Они похожи, за редким исключением, не на героев эпоса, а на героев волшебных сказок.

Пять песен о Гильгамеше — это «Гильгамеш и Ага», «Гильгамеш и гора бессмертных», «Гильгамеш и небесный бык», «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» и «Гильгамеш в подземном мире».

Первую песню — «Гильгамеш и Ага» — И.М. Дьяконов считает дружинно-героической песней; в ней нет или почти нет событий, которые не могли бы иметь места в действительности, нет фантастических сцен и образов. Возможно, это была песня-былина; большая часть ее построена на диалогах. Как раз в этой песне, созданной где-то в XXVII-XXVI вв. до н.э., Гильгамеш наделен не

волшебными чертами: это могучий вождь, победитель вражеского войска. Текст начинается словами:

Послы Аги, сына Эн-Менбарагеси, Из
Киша в Урук к Гильгамешу явились.
Гильгамеш перед старцами своего города
Держит речь, говорит слово...

Послы Аги требуют, чтобы жители Урука участвовали в постройке ирригационных сооружений, затеянной Кишем, угрожая в противном случае войной. Гильгамеш выбирает войну, старейшины предпочитают мир. Гильгамеш собирает народное собрание — воинов, и те согласны воевать и выбирают Гильгамеша лугалем — военным вождем, восклицая хором: «Ты лугаль, герой!» Ага осаждал Урук, Гильгамеш направляет к нему посла. Кульминационный момент повествования — появление Гильгамеша на городской стене (напоминающее в «Илиаде» появление Ахилла над станом кораблей ахейцев в Трое):

На малых и старых Кулаба пало его сияние,
Воины Урука схватились за оружие свое боевое, У
ворот городских и в проулочках встали.

Ужас и смятение охватывают при его виде врага. Гильгамеш сокрушает вражеское войско и берет в плен Ату. В заключении звучит хор воинов, возносящих хвалу Уруку и Гильгамешу.

В песне «Гильгамеш и гора бессмертных» герой с отрядом из 50 молодых неженатых воинов отправляется в горы за кедром. В пути, перед тем как достичь цели, отряд должен преодолеть семь горных перевалов. Родовой бог Гильгамеша — Уту-солнце — снабжает Гильгамеша на дорогу семью чудесными помощниками — то ли живыми существами, то ли амулетами. В этом сказании Гильгамешу приходится бороться с чудовищем Хумбабой — стражем кедрового леса, обладающим семью волшебными лучами-молниями, чья власть пропадает, если срубить кедры. Гильгамеш побеждает Хумбабу, который молит его о пощаде, и герой склонен его пощадить:

Пусть пойманная птица вернется в свое гнездо,
Пусть пленник вернется в объятия своей матери.

Но слуга Гильгамеша Энкиду возражает герою: в этом случае ты сам не вернешься к собственной матери, — и отрубает голову Хумбабе, чем вызывает гнев Энлиля. Последний предсказывает смерть убийце стража кедрового леса.



Божество в образе человеко-быка с пальмой
Фрагмент рельефа из Суз.
XIII в. до н.э.

Есть точка зрения, что поход является здесь испытанием моральных и физических сил героя, которому помогают волшебные помощники; иносказательно здесь может идти речь об обряде инициации.

В песне «Гильгамеш и небесный бык», текст которой плохо сохранился, герой борется с небесным быком — чудовищем, посланным в Урук богиней Инанной, желающей отомстить Гильгамешу за отказ разделить ее любовь.

В песне «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» Гильгамеш убивает по просьбе богини Инанны птенца исполинской птицы Анзуд, поселившегося в ветвях дерева хулуппу (шумерский вариант мирового дерева), посаженного в саду Инанны, и живущую в корнях дерева змею, а также изгоняет демоницу Лилит, устроившую себе в дереве жилище. Из корней и ветвей срубленного дерева Гильгамеш делает пукку и микку (барабан и

барабанные палочки?), но они проваливаются в подземный мир. Энкиду, раб и слуга Гильгамеша, берется их достать, но, не исполнив магических наказов Гильгамеша, остается в подземном мире навсегда. Гильгамешу мольбами удастся упросить властителя подземного мира Нергала вызвать душу Энкиду на поверхность земли, и та рассказывает Гильгамешу о мрачном и безысходном пребывании в Подземном царстве.

Наконец, согласно версии песни «Гильгамеш в подземном мире», герой приносит в подземный мир дары его владычице Эршкигаль и другим богам из ее окружения.

Некоторые из песен шумерского цикла сказаний о Гильгамеше были впоследствии использованы при составлении аккадской эпопеи о Гильгамеше.

МИФОЛОГИЯ АККАДА

С глубокой древности восточные семиты — аккадцы, занимавшие северную часть Нижнего Двуречья, были соседями шумеров и находились под сильным шумерским влиянием. Во второй половине III тыс. до н.э. аккадцы утверждаются на юге Двуречья, чему способствует объединение Двуречья правителем города Аккаде Саргоном Древним в «царство Шумера и Аккада», происшедшее во второй половине XXIV в. до н.э. Позднее эта территория стала называться Вавилонией. История Двуречья во II тыс. до н.э. — это уже история семитских народов. Однако формирование нового этноса путем слияния шумерского и аккадского народов происходило постепенно, и вытеснение шумерского языка аккадским (вавилонско-ассирийским) не означало замены шумерской культуры семитской. Даже тогда, когда жители Двуречья полностью перешли на аккадский язык, диалектом которого был язык древнего Вавилона и Вавилонии, а разговорный шумерский язык стал мертвым, последний оставался языком науки, религии и литературы. Аккадская литература по своему происхождению тесно связана с литературой шумерской, равно как и многие другие явления аккадской культуры связаны с культурой Шумера.

Тут же следует отметить, что аккадские мифологические тексты старовавилонского времени, т. е. первых веков II тыс. до н.э., известны гораздо меньше, чем шумерские. Все основные источники вавилонской мифологии относятся ко II-I тыс. до н.э., т. е. ко времени значительно более позднему.

В первой половине II тыс. до н.э. из числа семитских народов большую роль играли вавилоняне. Расцвета Вавилон достигает при шестом царе первой династии города Вавилона, Хаммурапи (1-я половина XVIII в. до н.э.), т. е. в период Старовавилонского царства, но уже при последних царях этой династии Вавилония подвергается нашествию горных народов и приходит в упадок более чем на 500 лет.

Ассирия, испытавшая сильное влияние культуры Аккада — Вавилона, появляется на исторической арене как объединенное государство примерно в XIV в. до н.э., а в конце VIII в. до н.э.

становится могущественнейшим государством Переднего Востока, распространившим свое влияние одно время даже на Египет. Именно из дворцов ассирийских царей, главным образом из библиотеки знаменитого царя Ашшурбанапала (вторая треть VII в. до н.э.) в столице Новоассирийского царства Ниневии, попала к нам значительная часть литературных шумерских и аккадских текстов. Причем почти все дошедшие аккадские памятники являются образцами не ассирийской, а вавилонской литературы, т. е. произведениями, созданными вавилонскими авторами и на вавилонском языке. Ассирийской литературы как таковой практически не было, исключением здесь могут быть разве что анналы царей IX в. до н.э., написанные на вавилонском литературном языке.

Религиозно-мифологические представления вавилонян, в том виде как они сформировались, в значительной мере являются по своему происхождению шумерскими. Достаточно сказать, что все аккадские божества — либо шумерские, либо издавна отождествленные с шумерскими; пока не обнаружено ни одного раннего чисто семитского божества. Вавилонский бог солнца Шамаш — это шумерский бог Уту, богиня плодородия, любви, войны и распри Вавилона Иштар была отождествлена с шумерской богиней Инанной и рядом других богинь Шумера, бог ветра и бури Адад — с Ишкурром, лунное божество Син — с Нанной. Верховное божество шумеров, покровитель Ниппура, центра древнейшего шумерского племенного союза, Энлиль приобрел семитское имя Бел, что значит «Владыка» (на аккадском языке «Энлиль» читается как «Эллиль»). Возможно, мы не в состоянии обнаружить следов собственно семитских божеств потому, что семиты называли своих богов главным образом именами нарицательными. Так, имя Бел, применявшееся по отношению к Эллилю, а позже к главному богу Вавилона Мардуку, значит «Владыка», «Господин», Иштар значит «Богиня» — и, следовательно, это имя могло употребляться для обозначения любой другой богини.

Общая структура пантеона, сложение которого относится еще к III династии Ура, в основном остается без изменений в последующее время. Во главе всего мира официально стоит триада богов: Ану (Ан), Эллиль и Эйя (Энки), окруженные советом из семи или двенадцати «великих богов», определяющих «доли» всего на свете. Все боги мыслятся разделенными на две родовые группы: Игигов (богов неба) и Ануннаков (богов подземного мира). В преисподней правит уже не столько Эрешкигаль, как у шумеров, сколь-

ко ее супруг Нергал, подчинивший свою супругу. Это соответствует общему уменьшению числа женских божеств в вавилонской мифологии, где они низведены до положения безликих супругов своих мужей (особое положение сохраняют Иштар и богиня врачевания Гула). Постепенно приобретает все большее значение культ бога Мардука, который к концу II тыс. до н.э. монополизировал почти все сферы божественной деятельности. Со временем в единый образ божественного «Владыки» — Бела сливаются образы Эллиля и Мардука, в Ассирии — Эллиля и Ашшура. В I тыс. до н.э. Мардука в ряде центров начинает постепенно вытеснять его сын, бог писцового искусства Набу, имеющий тенденцию к тому, чтобы стать общевавилонским божеством.

Памятники в основном I тыс. до н.э. дают возможность реконструировать систему космогонических воззрений вавилонских теологов, хотя нет полной уверенности, что самими вавилонянами такая унификация была осуществлена. «Низ» (земля) был у них как бы отражением «верха» (небес). Вся вселенная как бы плавает в мировом океане, земля уподобляется большому перевернутому челну, а небо — твердому полусводу — куполу, накрывающему мир. Все небесное пространство делится на несколько частей: «верхнее небо Ану», «среднее небо», принадлежащее Игигам, и «нижнее небо», уже видимое людям, на котором располагаются звезды. Все небеса сделаны из разных пород камня, например «нижнее небо» — из синей яшмы. Над этими тремя небесами помещаются еще четыре неба. Небо, как здание, покоится на основании, прикрепленном к небесному океану кольшками, и, подобно земному дворцу, защищено от воды крепостным валом. Внешняя сторона купола излучает свет: это пространство, где луна-Син скрывается и где солнце-Шамаш проводит ночь. На востоке находится «гора восхода», на западе — «гора заката», которые заперты на замок. Каждое утро Шамаш открывает «гору восхода», отправляется в путь по небу, а вечером через «гору заката» скрывается во «внутренности» небес. Считалось, что звезды на небесном своде — это «образы», или «письмена», и каждой из них отведено определенное место.

Земной географии соответствует география небесная. Прообразы всего сущего — стран, городов, храмов, рек — существуют на небе в виде звезд, земные предметы являют собой лишь отражение небесных, но обе субстанции имеют разные измерения. Так, небесный храм примерно вдвое больше земного. По поверью, план столицы Новоассирийского царства Ниневии первоначально был

вычерчен на небесах и существовал издревле. Каждому городу тут соответствовало определенное созвездие. Солнце и месяц были разделены на страны: на правой стороне месяца — Аккад, на левой — Элам, верхняя его часть — Амурру (амореи), нижняя — страна Субарту.

Под небесным сводом лежит земля — ки, тоже разделенная на несколько ярусов. В верхней ее части живут люди; эта часть земли принадлежит богу Эллилю; в средней части находятся владения бога Эйи (океан пресной воды, или подпочвенных вод), в нижней части — владения богов Ануннаков и Подземное царство. По другим представлениям, семи небесам соответствуют семь ярусов земли.

Чтобы укрепить землю, ее привязали к небу веревками и закрепили колышками. Эти веревки — Млечный Путь.

Хотя первые литературные тексты на аккадском языке появляются в Двуречье около середины III тыс. до н.э., т. е. в то время, когда уже существовали шумерские литературные произведения, основная масса аккадских литературных текстов появляется только во второй половине II тыс. до н.э. Между тем, основная масса шумерских литературных памятников дошла до нас от периода между 2000 и 1800 гг. до н.э. — от того времени, когда, по всей видимости, шумерский язык уже не был разговорным языком. В этой связи следует заметить, что далеко не всегда удается установить, на каком языке был создан тот или иной литературный памятник первоначально — на шумерском или аккадском: переводы с одного языка на другой делались регулярно, особенно когда речь шла о богослужебных текстах. В списках, каталогах литературных произведений встречаются перемешанными их названия на шумерском и аккадском языках. Видимо, языковая принадлежность не определяла здесь культурную основу литературного труда.

Соответственно, у большинства аккадских мифологических персонажей существовали шумерские прототипы. Герой знаменитого аккадского эпоса Гильгамеш — шумер: ему посвящено несколько шумерских песен, часть которых легла в основу аккадской эпопеи. Шумерский мудрец Зиусудра, герой мифа о потопе, оказывается предтечей двух вавилонских персонажей — Атрахасиса и Утнапишти, причем последнее имя является дословным переводом с шумерского языка на аккадский имени Зиусудра (Зиусудра по-шумерски — «Нашедший жизнь долгих дней», Утнапишти по-аккадски — «Нашел дыхание»). Утнапишти, как и Зиусудра и

Атрахасис, тоже пережил потоп, но благодаря покровительству бога Эйи спасся от него. Однако, в отличие от двух других персонажей, он не является героем самостоятельной истории: она вошла в эпос о Гильгамеше. Другой прославленный вавилонский герой Этана упомянут как полулегендарный шумерский царь в имеющем историческую основу «Царском списке» III династии Ура. Еще один герой, Адапа, принадлежал к числу семи знаменитых шумерских мудрецов. И, хотя не сохранилось шумерских поэм ни об Этане, ни об Адапе, видимо, они должны были существовать. Это же соображение справедливо и по отношению к вавилонскому мифу о богине подземного мира Эрешкигаль и боге Нергале, ставшем ее супругом и владыкой подземного мира: шумерская версия этого мифа неизвестна, но оба героя носят шумерские имена.

Большинство сюжетов вавилонских мифов и сказаний тоже заимствованы у шумеров. Это представление о мировом океане подземных вод, о «стране без возврата», откуда нельзя вернуться на землю, не оставив замены, о сотворении людей из глины, о всемирном потопе. В частности, шумерской версии о нисхождении в Подземное царство богини Инанны соответствует вавилонское сказание о сошествии в него богини Иштар. Многие композиционные и стилистические приемы, обнаруженные в памятниках аккадской литературы, тоже, видимо, заимствованы из литературы шумерской. Мифы о сотворении мира и людей в вавилонской литературе связаны со сказаниями о человеческих бедствиях, гибели людей и вселенной. Как и в шумерских литературных памятниках, в вавилонских подчеркивается, что причина бедствий — злоба богов, их желание уменьшить все растущее количество надоедающих богам людей.

Однако исследование текста и образов мифологических персонажей аккадской литературы показывает, что это не переложение и тем более не перевод аналогичных шумерских версий, а самостоятельные произведения на ту же тему. Так, в версии о нисхождении Иштар в Подземное царство аккадское вступление получилось более сжатым; пожалуй, оно более драматично. Сокращен эпизод похода посла богини за помощью к другим богам, Иштар и Эрешкигаль более выразительно противопоставлены друг другу. Аккадский эпос о Гильгамеше — тоже не простое соединение шумерских сказаний, а монументальная эпопея, все части которой связаны общей идеей и подчинены определенному художественному замыслу. Сюда не вошли, например, шумерские легенды

о сражении Гильгамеша с царем Киша, нет эпизода о том, как Гильгамеш срубил волшебное дерево хулуппу. Зато в эпос влилось сказание о потопе, имеющее первооснову в шумерской литературе; этим рассказом как бы подчеркивается тщетность погони за бессмертием. Становление героической натуры Гильгамеша и Энкиду происходит здесь в развитии и динамике: Гильгамеш — сначала буйный молодец, от его разрушительной силы, буйства страдают его сограждане, но в результате дружбы с Энкиду его характер меняется: он готов служить добру, отправляется в поход на Хумбабу, чтобы «все, что есть злого, уничтожить на свете»; а как он страдает по безвременно погибшему другу! Энкиду в шумерской версии эпоса о Гильгамеше — только раб последнего; аккадский Энкиду — полноправный герой эпоса, чья трагическая



Богиня Иштар

Статуя из Мари. XIII в. до н.э.

я не так ли умру, как Энкиду?» — прозревает Гильгамеш. Энкиду здесь сначала живущий среди зверей и сам звероподобный дикарь, затем — приобщившийся к цивилизации могучий герой, совершающий подвиги с побратимом, наконец — человек, познавший страдание.

Драматизирована и аккадская версия об Атрахасисе и потопе, отдельные ее эпизоды получают иной облик и смысл, чем прежде. Резюмируя сказанное выше, можно заключить, что по крайней мере только два аккадских мифа — «Сошествие Иштар в Подземное царство» и рассказ о потопе — почти идентичны известным шумерским прототипам. Однако даже и те аккадские мифы, для которых не обнаружено никаких шумерских соответствий, содержат мифологические темы и мотивы, отраженные в шумерских источниках, не говоря уже о том, что большинство упоминаемых в

мифах богов составляют часть шумерского пантеона. И, хотя аккадские поэты вводили инновации и изменения в мифологические темы и сюжеты, всепроникающего духовного влияния шумеров они не могли избежать.

Имеется три аккадских мифологических сочинения, в которых главную роль играют смертные. В одном из них, известном в полу прозаическом изложении, главным действующим лицом является мудрец из города Эреду по имени Адапа. По версии мифа, он мог бы обеспечить вечную жизнь себе самому и всему человечеству, если бы не последовал неразумному совету своего отца, бога Эйи. Миф начинается с того, что характеризует Адапу как «мудрого сына Эреду», «мудрейшего», «вождя среди людей», «искусного и премудрого», «безупречного и с чистыми руками», который ежедневно снабжает пищей и питьем Эреду, город Эйи. Однажды, когда Адапа выплыл в Персидский залив, чтобы наловить рыбы для святилища Эйи, Южный Ветер поднял своим дыханием шторм и утопил его лодку. Разгневанный Адапа проклял Южный Ветер и тем сломал его крылья. Южный Ветер не дул на землю семь дней, и тогда бог неба Ану спросил, что произошло, и его визирь рассказал ему о происшедшем. Вне себя от гнева, Ану поднялся со своего трона и закричал: «Пусть приведут его (Адапу) сюда!».

Тут в качестве нового действующего лица выступает Эйя и дает Адапе такой совет: по дороге на небо и во дворец Ану Адапа должен носить волосы распущенными и нечесаными и быть одетым в траур. Это возбудит любопытство в двух небесных привратниках, двух божествах, живших некогда на земле. Когда они спросят Адапу, почему он носит траур, Адапа должен заискивающе ответить, что он оплакивает «двух богов, которые исчезли с земли». Когда же они спросят его, кто эти два бога, что исчезли с земли, он должен ответить: «Это Таммуз и Гишзида», т. е. те самые привратники. Польщенные его ответом, боги вступятся за Адапу перед гневным Ану.

Однако далее Эйя дает еще один совет, который, так или иначе, имеет драматические последствия для Адапы и людей: «Когда ты предстанешь перед Ану, тебе предложат пищу смерти — не ешь ее. Тебе предложат воду смерти — не пей ее». Но когда облаченный в траур Адапа прибывает на небеса и Таммуз и Гишзида, узнав вымышленную причину 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 Эйи, от-

вергает их и тем лишается возможности стать бессмертным. Ану отсылает его обратно на землю, где люди по-прежнему становятся жертвами болезней.

В другом аккадском мифе главную роль играет Этана, считавшийся могущественнейшим правителем города Киша, первым со времени потопы. Этана тоже поднимается на небеса, но не для того, чтобы, как Адапа, держать ответ перед богами за свой проступок. Заветным желанием Этаны было раздобыть «траву рождения», ибо, хотя он был благочестивым, богобоязненным царем, ревностно отправляющим культ богов, на нем лежало проклятие бездетности и не было никого, кто бы продолжил его 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. Этот мифологический эпос известен лишь во фрагментах, в двух версиях, видимо, начала и конца II тыс. до н.э. Лишь со временем была найдена табличка, содержащая конец поэмы: Этана достиг неба, добыл вожаделенную «траву рождения» и вернулся на землю. Его жена благополучно родила, и Этана стал родоначальником первых царей. Судя по многочисленным печатям, на которых изображен смертный, поднявшийся на небо на крыльях орла, миф об Этане был весьма популярен в вавилонское время.

Третий аккадский миф, в котором большую роль играет смертный, посвящен «Весьма премудрому» — Атрахасису — и его многократным попыткам спасти человечество от уничтожения его богами. К сожалению, сохранились немногие фрагменты этого произведения. Согласно этой версии, боги создали людей, чтобы те на них работали и их кормили, но они обеспокоены и удручены «человеческим шумом» на земле. Боги решают известить людей — сначала голодом, потом мором и, наконец, потопом, по поводу чего они приносят клятву. Но Атрахасис вновь и вновь вызывает к доброму богу Эйе, и тем или иным способом человечество оказывается спасенным — лишь для того, чтобы вновь увеличиться в численности и стать еще более буйным и шумным. Спасаясь от потопы, который наслали боги, Атрахасис по совету Эйи строит гигантский корабль и загружает в него свою жену, семью, ремесленников, зерно, все свое имущество, равно как и степных животных («всех, кто ест траву»). Чтобы не изменить свой клятве уничтожить всех людей, боги вынуждены даровать Атрахасису бессмертие.

Все это звучит как очередная версия хорошо известных и весьма схожих шумерского и библейского повествований, в которых героями являются у шумеров — Зиусудра, у древних евреев — Ной. Рассказ о потопе Утнапишти в эпосе о Гильгамеше, вероятно, имеет в своей основе мифологическую версию текста об Атрахасисе.

Примечательно, что во всех версиях о потопе в Двуречье он вызывается не наводнением с моря, а дождем, дождевой бурей. Это связано со значительной ролью богов бури и урагана в космогонии Двуречья, особенно северного. Имелись специальные боги ветра и грозы (главный бог аккадцев — Адад). Как персонифицированные стихии воспринимались ветры четырех сторон света; особенно важную роль играл южный ветер, как в мифе об Адапе. В шумерской мифологии Энлиль (букв. «владыка (дыхание) воздуха, ветра») тоже был богом ветра, владел разрушительными бурями, хотя в основном он был богом воздуха в более широком смысле.

На первом месте в литературном и мифологическом наследии Вавилона стоит космогонический эпос, называемый по первым его строкам «Энума элиш» — «Когда вверху». Дата создания этого произведения неясна, но, во всяком случае, поэма сочинена гораздо позже, чем время правления старовавилонского царя Хаммурапи (XVIII в. до н.э.). В шумерский период истории Двуречья не засвидетельствовано ни одного самостоятельного и законченного текста космогонического характера. Напротив, вавилонская космогоническая эпопея занимает важное место среди памятников аккадской литературы. Она состоит из семи песен и содержит чуть более тысячи строк; написана архаизированным, выпранным языком.

Интересно, что шумерские боги-демиурги являются в поэме молодыми богами, а в качестве древних, изначальных сил названы божества, в шумерских мифах неизвестные. Это неслучайно: рассказ о появлении поколений богов, из которых каждое превосходит предыдущее, нужен, чтобы оценить величие одного-единственного божества — Мардука, прямого потомка и законного наследника всех древних могучих сил, в том числе и шумерских богов. И все творческие акты, которые в шумерских мифах совершают разные боги, в «Энума элиш» приписаны одному Мардуку и служат прославлению вавилонского бога. Таким образом, поэтическая, политическая и идеологическая цели поэмы совершенно ясны.

Все эти представления, включая идею теомехии — сражения новых и старых богов, являются в «Энума элиш» новшеством по сравнению с мифологией шумеров.

Можно думать, что некоторые эпизоды этого мифа изображались символически: разыгрывались в лицах. То же верно и в отношении другой культовой песни — «Сошествие Иштар в Подземное царство», из текста которой, по сравнению с шумерским прототипом, были выброшены многочисленные повторы, и он стал более лаконичным.

Начало «Энума элиш» несколько напоминает зачины шумерских песен-былин:

Когда вверху не названо небо, А сушь
внизу была безымянна, Апсу первородный,
всесотворитель, Праматерь Тиамат, что все
породила, Воды свои воедино мешали.
Тростниковых загонов тогда еще не было,
Тростниковых зарослей видно не было,
Когда из богов никого еще не было...

Речь идет о первых божествах, персонифицирующих окружающий землю океан пресных вод (Апсу — шумерский Абзу) и мировой хаос (Тиамат — «море»), обитавших еще в водной стихии. За ними последовало второе поколение богов — чудовищ Лахму и Лахаму, породивших Аншара и Кишар. Последние были родителями Эйи — бога мудрости. Он стал отцом следующего поколения богов, к которому принадлежал и Мардук. Юные боги были озорными и так много шумели, что стали беспокоить Апсу и Тиамат. Апсу горько жаловался: «Днем нет мне покоя, ночи я не сплю. Я хочу погубить их, разогнать в разные стороны. Пусть наступит тишина, мы хотим спать!» Хотя Тиамат и не была с этим согласна, Апсу со своим советником Мумму задумал уничтожить всех остальных богов. Его намерения были столь устрашающими, что боги пришли в ужас и обратились за советом к мудрому Эйе. Тот применил сильнодействующее заклинание, благодаря действию которого Апсу и Тиамат погрузились в глубокий сон. Теперь Эйе было легко справиться с ними обоими: Апсу был убит, Море же — Тиамат связана и вынуждена покориться. После этого Эйя создает в Апсу — Мировом океане свое жилище, в котором родится прекрасное дитя — «теленек Солнца» — Мардук.

О Мардуке говорится, что он с самого начала был любимым сыном Эйи: он сосал грудь богинь, за ним ухаживала нянька, наполнившая его животворной силой; пышен был стан его, ярко свер-

кали его глаза, величественной была поступь; невероятно прекрасен был он в соразмерности своих членов, постичь которую невозможно, а взирая на которую трудно; четыре глаза у него, четыре уха, если он пошевелит губами, возгорится пламя (характерное для метафорического мышления изображение божества, означающее его всеведение).

Однако праматерь Тиамат жаждала мести, она была разгневана убийством Апсу. Тиамат сотворила одиннадцать сказочных существ, «свирепых морских драконов», которые должны были начать борьбу с остальными богами. Кроме того, она заручилась поддержкой некоторых богов, в том числе созданного ею чудовищного бога Кингу. Она сделала Кингу своим мужем, и Кингу стал хранителем Таблиц судеб.

Мотив Таблиц судеб связан с шумерским представлением о ме. По аккадским понятиям, Таблицы судеб определяли движение мира и мировых событий. Обладание ими обеспечивало мировое господство: в «Энума элиш» ими первоначально владела Тиамат, затем Кингу и, наконец, Мардук. Писец Таблиц судеб — бог писцового искусства и сын Мардука Набу — тоже иногда воспринимался как их обладатель. Таблицы писали и в подземном мире, где писцом была богиня Белет-цери. Видимо, это была фиксация смертных приговоров, а также имен мертвых.

Следуя версии «Энума элиш», после возвышения Кингу, ставшего хранителем Таблиц судеб, снова над богами нависла угроза ужасной войны, в которой они должны были бороться за свое существование.

Сначала с Тиамат пытался бороться бог Ану, потом Эйя, но оба бога были вынуждены отступить ни с чем. Попав в беду, боги обратились за помощью к Мардуку, который сразу же согласился начать сражение с Тиамат, выдвинув единственное условие: собравшись вместе, боги должны были провозгласить верховенство Мардука; впредь его, а не их приговор должен был определять судьбы. Боги охотно подчинились желаниям Мардука. Они даровали ему несравненные качества и вручили знаки власти, а также оружие, которому невозможно было противостоять: стрелу и лук, палицу и молнию. Кроме того, у Мардука была сеть, в которую он собирался поймать Тиамат.

Жарким пламенем наполнился Мардук, его сопровождали ветры, которые должны были помочь в битве. Вооруженный таким образом, Мардук взошел на колесницу, запряженную четырьмя

сказочными ядовитыми существами, и помчался, видом своим вселяя ужас, навстречу Тиамат и ее помощникам. Страх овладел его противниками, одна лишь Тиамат выступила ему навстречу и приняла бой. Согласно тексту поэмы, Тиамат вскричала, свирепо, громко, сотряслись ее члены. Она произнесла заклинание, в то время как боги битвы точили ее оружие. Они сошлись, Тиамат и мудрейший бог Мардук, вступили в битву, которой нет равных, Мардук развернул свою сеть, чтобы поймать Тиамат, злой ветер, что следовал за ним, пустил ей в лицо. Когда Тиамат открыла рот, чтобы проглотить Мардука, он пустил туда бурю, так что она не смогла сомкнуть губы. Яростные ветры заполнили ее тело; оно раздулось, сердце ее остановилось, рот широко раскрылся. Мардук пустил в нее стрелу, распорол ей живот, разрубил внутренности и разорвал сердце. Швырнув труп Тиамат наземь, он наступил на него ногами. После этого Мардук убил помощников Тиамат и забрал себе Таблицы судеб.

Под ликование спасенных богов Мардук приступил к сотворению мира. Он разрубил тело Тиамат на две половины и создал из них небо и землю. После этого он смог приступить к наведению порядка в мире, установил, как должны двигаться звезды и какое место на небе они должны занимать. Он воздвиг ворота, через которые могло всходить и заходить солнце, и заставил сиять луну. Мардук также распределил обязанности между богами. Затем, чтобы избавить их от физического труда, Мардук с помощью своего отца бога Эйи сотворил людей из глины и крови убитого предводителя воинства Тиамат Кингу, еще прежде них создав растения и животных.

Только после этих дел Мардук позволил себе отдохнуть. Благодарные боги предложили ему соорудить в любимом Мардуком городе Вавилоне (И.М. Дьяконов полагает, что речь идет о «Небесном Вавилоне») огромный башенный храм Эсагилу и убрать его покой. В обширном храмовом квартале устроили себе жилища многие боги, с тем чтобы постоянно находиться вблизи от Мардука, ставшего теперь верховным правителем. Был устроен большой радостный праздник в честь победы над Тиамат и счастливого сотворения мира. Боги сошлись вместе, чтобы в хвалебной песне прославить 50 имен Мардука и его выдающиеся качества. Впредь эта хвала и эти имена должны были и дальше передаваться из поколения в поколение: «Мудрый и всеведущий, вы должны все это постигнуть. Отец, расскажи о них, научи сына! Пусть радуется

он Мардуку, повелителю богов, дабы земля его была плодородна, а сам он жил в благополучии».

Исполнение «Энума элиш» — песни о сотворении мира — принадлежало к важнейшим церемониям новогоднего праздника, и так продолжалось на протяжении всей истории вавилонского государства. В период возникновения этот миф, вероятно, служил средством утверждения Вавилона — места культа Мардука, его господства над остальными политическими центрами, а также господствующего положения Мардука по отношению к другим богам. Эта песнь получила широкое распространение. Она исполнялась также в храмах Ассирии. В ашшурской, т. е. ассирийской версии поэмы (конец II тыс. до н.э.) Мардука заменяет Ашшур, главный бог города Ашшура и центральное божество ассирийского пантеона. Это стало проявлением общей тенденции к унификации и монотеизму, стремления выделить главного бога, причиной чего была не только идеологическая, но и общественно-политическая ситуация на Переднем Востоке в I тыс. до н.э.

Ряд космогонических мотивов «Энума элиш» дошел до нас в греческих переложениях вавилонского жреца Бероса (IV–III вв. до н.э.), а также греческого писателя Дамаския (VI в. н.э.).

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

Так, имеется один рассказ, использовавшийся в качестве пролога к заклинанию с целью очищения вавилонского храма. Согласно ему, вначале не было ничего: ни камыша, ни дерева, ни дома, ни храма, ни города, ни живых существ, и «все страны были сплошным морем».

Затем были сотворены боги и построен Вавилон, после чего Мардук устроил на поверхности вод сооружение из тростника и при помощи своей матери Аруру (шумерская Нинмах, она же Нинту и Нинхурсаг) сотворил людей. Затем Мардук создал степных зверей, реки Тигр и Евфрат, траву, камыши и тростники, зеленую поросль полей, земли, болота, чащи, корову и телят, овцу и ягненка. Таким же образом возникла твердая земля, и из кирпичей, изготовленных в формах, были построены такие города, как Ниппур и Урук с их храмами и домами.

Согласно другому краткому рассказу, предназначавшемуся для чтения в связи с ритуалом по перестройке храма, небеса были

созданы богом Ану, в то время как Эйя сотворил твердую землю и все находящееся на ней. Он «отщипнул глину» от Алсу, своего морского жилища, и сотворил своего спутника-рыбу Кулулу, бога кирпичей. Ану же сотворил тростниковые болота и леса, горы и моря, а также богов, ведающих такими ремеслами, как плотницкое дело, кузнечное дело, резьба и каменотесная работа. Для того чтобы построенные храмы обеспечить 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 в противном случае пришлось бы выполнять самим, Ану и Эйя сотворили людей и царей.

Известен фрагментарный миф о творении, использовавшийся в качестве заклинания при родах. Согласно еще одной мифологической версии, боги обратились к богине Мами, она же Аруру, с просьбой сотворить человека «для несения ига» богов. Мами просит совета у Эйи, и тот советует 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 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 с их дамбами и каналами были «устроены» и получили надлежащее направление, боги воссели в своем высоком святилище и Эллий, 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 Эллия, что богам следует сотворить человека из крови двух первых Ламга (богов-ремесленников), которых они убьют с этой целью. Участью человека, продолжают боги, во все века будет служение богам — возделывание и орошение полей и сооружение для них храмов и святилищ. И вот были сотворены двое смертных по имени Уллегарра и Заллегарра (шумерские слова, значение которых неясно), и эта пара была

благословлена обильным плодородием и пышным изобилием, дабы они могли «денно и ночью» славить богов.

Насколько хорошо аккадские поэты видоизменяли распространенные космогонические представления в соответствии с потребностями момента, показывает версия мифа о сотворении мира, использовавшаяся как заклинание против зубной боли, причиной которой, в понимании аккадских лекарей, был червь-кровосос, живущий в деснах. Вот как излагает ее автор, бывший одновременно поэтом, жрецом и лекарем:

После того как Ану сотворил небо,
Небо сотворило землю, Земля
сотворила реки, Реки сотворили
каналы, Каналы сотворили болото,
Болото червяка сотворило. Червяк
явился к Шамашу плача, Слезы его
текут перед Эйей: «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 лекарю-заклинателю «ввести иглу и захватить его (червя) ногу», т. е., вероятно, извлечь больной нерв, и совершить еще дополнительный ритуал, состоящий из смешивания «второсортного пива» и масла.

Все упомянутые аккадские мифы принадлежат к разряду космогонических. Среди некосмогонических мифов имеется один, повествующий об убиении порожденного морем огромного чудовища Лаббу, принесшего людям в их города разорение и опустошение. Другой миф посвящен уничтожению чудовищной птицы Анзуд, которая, в жажде власти, похитила у бога Эллия из-под самого носа Таблицы судеб и узурпировала таким образом верховную власть над богами. Сюжетная линия обоих повествований одна и та же: различные боги, получившие приказание выйти на битву с чудовищем, в страхе уклоняются от нее, несмотря на обещанную награду. Затем другое, доблестное божество — вероятно, Мардук или Нинурта — изъявляют согласие, убивают чудовище и получают обещанную награду.

Один миф касается Подземного царства и рассказывает о том, как бог Нергал, первоначально бог небесный, становится царем преисподней, где до этого верховная власть принадлежала богине Эрешкигаль. Повествование начинается с того, что боги приглашают Эрешкигаль послать своего представителя на 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 гостеприимно встречают и оказывают ему надлежащие почести все боги, кроме Нергала. Последний оскорбляет Намтара тем, что остается сидеть, в то время как все боги, приветствуя Намтара, встают. Желая отомстить за оскорбление, Эрешкигаль требует, чтобы Нергал был выдан Подземному царству, где она собирается предать его смерти. Однако по просьбе Нергала бог Эйя помогает ему, дав 14 демонов, которые должны сопровождать его в Подземное царство и вместе с ним противостоять Эрешкигаль. По прибытии в преисподнюю Нергал ставит 14 демонов на страже у 14 ворот Подземного царства, а сам, 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 ее не убивать, а вместо этого стать ее мужем и принять власть над преисподней. Тогда Нергал целует ее, оттирает ее слезы и соглашается стать царем Подземного царства вместе с Эрешкигаль как его супругой и царицей.

Этот миф отражает происходивший в аккадское время процесс определенного развенчания женских божеств.

Существует также миф, посвященный бедствиям и несчастьям, постигшим человечество и особенно аккадцев, хотя этот миф и завершается ноткой надежды. Спасителем человечества в этом случае выступает не смертный, а бог. Основными действующими лицами этого мифологического эпоса XI-X вв. до н.э. являются бог чумы Эрра и его советник и постоянный спутник бог огня Ишум, брат солнечного бога Шамаша.

После описания Эрры как «ужасного истребителя», который «опустошает равнину» и находит в этом радость и наслаждение, повествование рисует Эрру лениво покоящимся и размышляющим о том, какое бы жестокое и разрушительное деяние ему теперь совершить. Тогда-то Сиббити — видимо, божественное оружие и одновременно семерка младших божеств, спутников Эрры,

чье «дыхание — смерть», кто внушает ужас и страх всему живому, — гневно обращается к медлящему Эрре:

Встань 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.
Встань, герой, ступай на равнину,
Повергни ниц человека и зверя,
Боги услышат — и убоятся,
Цари услышат — и устрашатся,
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:

Открой ворота, в путь я отправлюсь,
Сиббити, герой несравненный, пойдет со мной рядом,
Ты же, мой советник, пойдешь за нами.

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

«Владыка, богам и царям ты злое замыслил,
На погибель стране ты злое замыслил.
Не возвратишься ль ты вспять?»
Эрра уста отверз и вещает,
Советнику Ишуму так говорит он:
«Умолкни, Ишум, и речь мою слушай,
О судьбе человека я отвечу,
Слушай, Ишум премудрый, богов советник:
На небе — буйвол, лев — на земле, а царь в стране — я,
Средь богов я могуч, среди Игигов отважен,
Среди Ануннаков всемогущ.
Так как люди не боялись моей речи
И слову Мардука не внимали,
Но поступали по своей воле,
Я подниму благого Мардука,
Уведу его из его жилища,
Всех людей уничтожу».

Итак, Эрра направляется в Вавилон, город царя богов Мардука. Он вступает в Эсагилу, храм Мардука, и уговаривает Мардука

покинуть свою обитель и удалиться в некое место, которое Эрра описывает как «дом, где огонь очистит твою одежду» -- вероятно, это гора на востоке, где обитают боги:

К Вавилону, граду богов и царей, обратился Эрра,
В Эсагилу, дворец небес и земли, вошел он,
Отверз уста и царю богов он вещает:
«Владыка, ореол, твоей власти символ,
Светлый, как звезды, не сияет боле,
Тиара власти твоей на землю пала,
Из своего жилища изыди,
Обратись к дому, где пламя очистит твои одежды».

Но Мардук обеспокоен тем, что, если он покинет Вавилон и Эсагилу, на земле наступит полный хаос. Вредоносные ветры, демоны и боги Подземного царства опустошат все страны, пожрут их обитателей и уничтожат 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...
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.

Однако Ишум по-прежнему преисполнен жалости к людям, обреченным на гибель. Он умоляет Эрру отказаться от злых замыслов. Но все напрасно. Прежде всего Эрра уничтожает Сиппар, Вавилон и его обитателей, равно как и его стены и предместья. Затем он обращается к Уруку. Обратив его 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...

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

Эрра! Правого предал ты смерти И неправого
предал ты смерти, Того, кто грешен, 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...

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

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.

Эрра, следовательно, обретает покой и мир и возвещает богам, что, хотя он сначала и вправду прогневался на людей и намеревался их полностью истребить, советы и просьбы Ишума заставили его изменить свои намерения. Теперь он будет заботиться о том, чтобы аккадцы одолевали и покоряли своих врагов и приносили в Вавилон богатую добычу, чтобы стране сопутствовал успех и в мире, и в войне и чтобы Вавилон вновь правил всем миром. Вот как об этом говорит обрадованному 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 (сутиев) рухнут, рассыплются горы,
Их тяжкую дань в Вавилон вы возьмете...

Поэма завершается эпилогом, проливающим свет на психологию как самого поэта, так и слушателей, для которых 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, —
Кабтилани-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, 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. Во всяком случае, автор весьма озабочен тем, чтобы его песня пережила века, и с этой целью он завершает эпилог такими словами:

Эрра услышал и песню одобрил,
Ишума песнь ему приятна,
Боги почтили ее, а Эрра промолвил:
«Кто почит эту песню — его храм изобилie наполнит,
Кто забудет ее — обонять благовоний не будет,
Царь, превознесший имя мое, будет править миром,
Князь, возгласивший славу мою, врага одолеет,
Певец, воспевавший ее, от меча не погибнет,
Царю и владыке его слово будет угодно,
Писца, что ее заучил, в полон не угонят,
Собранью ученых, где чтут мое имя, я дам премудрость,
К дому, хранящему эту табличку, в день гнева Эрры
и Сиббити
Меч не приблизится, судьба его — мир и обилie. Все
страны услышат и почтут мою силу, Весь обитаемый
мир превознесет мое имя».

Миф о боге чумы Эрре, между прочим, обманном путем отбирающем власть у Мардука, проливает свет и на вавилонскую теологическую концепцию некоего физического и духовного равновесия мира, зависящего от присутствия на своем месте законного владельца — как в шумерской мифологии это было выражено в представлении о равновесии между миром живых и миром мертвых. Традиционным для Двуречья было представление о связи божества с его статуей: покидая страну и статую, бог тем самым как бы меняет местожительство. В мифе об Эрре это делает Мардук, и всей стране наносится ущерб, а для вселенной создается угроза гибели.

Однако наиболее значительным, воистину великим эпико-мифологическим произведением Аккада и Древнего Востока в целом справедливо считается эпос о Гильгамеше. По сравнению с песнями о Гильгамеше шумеров аккадский эпос являет уже ПОД-

линно эпический образ героя. И.М. Дьяконов, анализируя образ Гильгамеша в аккадском эпосе, отмечает, что главное в нем — определенное внутреннее развитие; по его мнению, именно образ Гильгамеша доносит до нас глубокий идейно-философский пафос поэмы.

Сохранились три версии этого большого эпического произведения. Самая ранняя дошла в записи 1-й четверти II тыс. до н.э., но, видимо, восходит к последней трети III тыс. до н.э., наиболее полная версия — поэма «О все выдавшем» — дошла в записях VII-VI вв. до н.э. Поэма изложена в 12 песнях (таблицах), из них последняя — дословный перевод с шумерского языка второй части песни «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир», композиционно она с поэмой не связана.

Поэма начинается словами:

О все выдавшем до края мира.
О познавшем моря, перешедшем все горы,
О врагов покорившем вместе с другом,
О постигшем премудрость, о все пронизавшем,
Сокровенное видел он, тайное ведал,
Принес нам весть о днях до потопа. В дальний путь ходил,
Но устал и смирился, рассказ о трудах на камне высек,
Стеною обнес Урук огражденный...

Гильгамеш был строгим правителем, и жители Урука, которым приходилось заниматься строительством городских стен, жаловались, что он обрекал их всех на подневольный труд, не давая ни минуты покоя. Их жалобы дошли в конце концов до бога неба Ану, который, чтобы отвлечь Гильгамеша, обратился к богине-матери Аруру, и та сотворила могучего героя по имени Энкиду:

Шерстью покрыто все его тело, Подобно
женщине, волосы носит, Пряди волос
как хлеба густые, Ни людей, ни мира
не ведал, Одеждой одет он, словно
Сумукан, Вместе с газелями ест он
травы, Вместе с зверьми к водопою
теснится, Вместе с тварями сердце
радует водою.

Этот человек, дитя природы, живший вместе со зверями, лишал охотника добычи, рвал его сети и засыпал западни. Охотник жалуются на это своему отцу, тот советует ему пойти в Урук к Гильгамешу, чтобы царь Урука дал ему блудницу Шамхат: очарованный блудницей, познавший ее, Энкиду забудет о зверье, об ок-

ружающей его природе, и звери сами отвернутся от него. Так оно и случилось. Энкиду познал блудницу, провел с ней шесть дней и семь ночей, после чего дикие звери стали ему чужими, почувствовали чужого в нем самом и убежали от него. Обескураженному Энкиду блудница дала такой совет:

Ты красив, Энкиду, ты богу подобен, — Зачем со зверьем в степи ты бродишь? Давай введу тебя в Урук огражденный, К светлomu дому, жилищу Ану, где Гильгамеш

совершенен силой И,
словно тур, кажет мощь свою людям!

Энкиду решил идти в Урук и помериться там силой с Гильгамешем. Это его решение было предопределено судьбой, так как Гильгамеш еще раньше видел вещие сны, которые толковала ему мать, и знал о предстоящем приходе Энкиду и о своей будущей дружбе с ним. Но прежде чем дело дошло до этого, блудница должна была превратить звероподобного Энкиду в человека, научить его есть и пить, вымыть и одеть его в одежды; только после этого он отправился с ней в Урук.

Энкиду предстал перед Гильгамешем, когда тот шел, как обычно, в брачный покой богини, чтобы провести там ночь. Герои начали бороться, и Энкиду — дитя природы — оказался сильнее. После этого герои заключили между собой союз о нерушимой дружбе, и Гильгамеш обратился к своей матери с просьбой принять Энкиду как сына.

Оба друга стали размышлять о подвигах, которые они могли бы совершить, и Гильгамеш предложил выступить против чудовища Хумбабы, охранявшего кедровый лес, и убить его. Энкиду отговаривал друга от опасного предприятия, но Гильгамеш на это сказал:

Кто, мой друг, вознесся на небо?
Только боги с Солнцем пребудут вечно,
А человек — сочтены его годы,
Что б он ни делал — все ветер!
Ты и сейчас боишься смерти,
Где ж она, сила твоей отваги?
Я пойду перед тобою, а ты кричи мне: «Иди, не бойся!»
Если паду я — оставлю имя:
«Гильгамеш принял бой со свирепым Хумбабой!»

Герои начали ковать оружие, возносить особые молитвы, обращенные к Солнцу — Шамашу, производились гадания. Старейшины города, заботясь об обоих героях, давали им добрые со-

веты. Мать Гильгамеша молила богов о счастливом возвращении сына.

Путешествие, которое предприняли Гильгамеш и Энкиду, было долгим, и день за днем происходило одно и то же:

Через двадцать поприщ отломили ломтик, Через
тридцать поприщ на привал остановились,
Пятьдесят прошли они за день поприщ, Путь
шести недель прошли...

Наконец, достигли они кедрового леса:

Остановились у края леса,
Кедров высоту они видят,
Леса глубину они видят...

Однако они еще не знают, где им искать Хумбабу. Через вещие сны боги сообщили героям об исходе борьбы, и когда они, наконец, начали валить кедры, Хумбаба вышел им навстречу. Шамаш, вначале колебавшийся, помог затем героям, так что им удалось одолеть Хумбабу. Тот обратился с просьбой к Гильгамешу:

Гильгамеш, пощади меня!
Ты будешь мне господином, я же слугою твоим.
Я повалю для тебя деревья, взращенные моими горами,
Я построю тебе дома из них.

Но унижения не помогли Хумбабе: Энкиду убил стража леса, и герои смогли беспрепятственно срубить деревья.

Вернувшись из опасного путешествия, оба друга жили сначала в Уруке, проводя дни в радости и веселье. Богиня Иштар, очарованная мужественной красотой Гильгамеша, сделала ему лестное предложение стать ее мужем. Она обещала ему, что он будет пользоваться всеми теми преимуществами, которые имеют боги, и будет жить с нею в храме. Гильгамеш, однако, этого не хотел, так как ему была известна судьба всех прежних возлюбленных богини. Он стыдил ее в самых обидных выражениях:

Черная дверь, что не держит ветра и бури...
Слон, растоптавший свою попону,
Смола, которой обвален носильщик,
Мех, из которого облит носильщик...
Сандалия, жмущая ногу господину!
Какого супруга любила ты вечно?

Естественно, богиня была разгневана отказом Гильгамеша и в ярости обратилась к властителю неба Ану с просьбой послать на

землю небесного быка на погибель людей. Ану заколебался, но Иштар пригрозила ему:

Если же ты Быка не дашь мне — Поражу я
Гильгамеша в его жилище, Проложу я путь в
глубину преисподней, Подниму я мертвых, чтоб
живых пожирали, — Станет меньше тогда живых,
чем мертвых!

После этого бык был послан на землю и страшно там свирепствовал, так что Гильгамеш и Энкиду должны были вмешаться и помочь людям:

Погнал Энкиду, Быка повернул он, За толщу
хвоста его ухватил он, А Гильгамеш, как увидел
дело храброго героя

и верного друга,
Между рогами, меж затылком и шеей Быка
поразил кинжалом.

Иштар была вне себя от гнева. К тому же Энкиду, «вырвав у быка корень», бросил его ей, прорывчав:

А с тобой — лишь достать бы — как с ним бы я сделал!

Позже в одном из снов Энкиду было сообщено, что и другие боги были недовольны убийством небесного быка и Хумбабы, что они намереваются строго наказать одного из героев или даже их обоих. Энкиду впал от этого в тоску, его мучили дурные сны: он видел себя призрак, изгнанным в преисподнюю, затем он снова и снова проклинал блудницу, сделавшую его человеком, вследствие чего ему придется переносить муки. Наконец, Энкиду поразила болезнь, и он умер.

Гильгамеш, охваченный безмерной печалью, сетует, проводит дни напролет у ложа смерти, оплакивает друга и медлит предать его тело земле:

«Я об Энкиду, моем друге, плачу,
Словно плакальщица, горько рыдаю:
Мощный топор мой, сильный оплот мой,
Верный кинжал мой, надежный щит мой,
Праздничный плащ мой, пышный убор мой —
Демон злой у меня его отнял!

Младший мой брат, гонитель онагров в степи,
пантер на просторах!

Энкиду, младший мой брат, гонитель онагров в степи,
пантер на просторах!

С кем мы, встретившись вместе, поднимались в горы,

Вместе схвативши, Быка убили, —
Что за сон теперь овладел тобой?
Стал ты темен и меня не слышишь!»
А тот головы поднять не может.
Тронул он сердце — оно не бьется.

Гильгамеш приказал сделать из драгоценного материала статую Энкиду и поставить ее на почетном месте.

Страх перед смертью охватил Гильгамеша, решившего, что и ему придется последовать за другом в темное царство теней. Он отправился искать бессмертия. Это был трудный путь, который привел его сначала к человеку-скорпиону, охранявшему вход и выход у ворот Шамаша. Оттуда, после жалоб и просьб получив разрешение пройти, проделав путь в 12 поприщ в полной темноте, Гильгамеш достиг мрачных гор. Он пришел к дому Сидури — «хозяйки богов, что живет на обрыве у моря», которая сначала затворила перед ним дверь своего дома. Гильгамеш рассказал ей, кто он, и перечислил свои подвиги. Он просил ее указать ему путь к прародителю рода человеческого Утнапишти. Сидури послала его к корабельщику, который может перевезти его через море к Утнапишти. Гильгамеш переправляется через воды смерти на остров, где обитает Утнапишти. Тот принимает его без неприязни, а жалоба Гильгамеша:

Энкиду, друг мой любимый, стал землею!

Так же, как он, и я не лягу ль,

Чтоб не встать во веки веков?

— тронула его. Вняв просьбе героя, он решил рассказать ему историю своего спасения и обретения бессмертия.

Это был рассказ о всемирном потопе, во время которого все человечество погибло и только Утнапишти и его семья остались живы. После того как Утнапишти, послушавшись мудрого совета бога Эйи, построил ковчег, на который погрузил представителей животного мира и семена растений, продовольствие и разные ценности, он наглухо засмолил двери ковчега. Разразилась страшная гроза. Молнии, гром, буря и дождь день за днем бушевали над землей, так что даже богов охватил страх и они плакали на небе. Наконец, на седьмой день буря утихла, и Утнапишти решил:

Я открыл отдушину — свет упал на лицо мое,

Я взглянул на море — тишь настала,

И все человечество стало глиной!

Корабль Утнапишти пристал наконец к горе под названием Ницир. Спустя семь дней Утнапишти выпустил голубя, который

вернулся на ковчег, не найдя земли. Затем он послал ласточку, потом пустил в полет ворона, и тот не вернулся, так как нашел сушу. Вне себя от радости, Утнапишти приготовил жертву богам, от которой боги сначала хотели было отстранить Эллиля, который, неразумно вызвав потоп, погубил почти все человечество. Эллиль же признал, что поспешил с потопом, и сказал Утнапишти:

Доселе Утнапишти был человеком,
Отныне же Утнапишти нам, богам, подобен,
Пусть живет Утнапишти при устье рек, в отдаленье!

Единственный совет, который смог дать бессмертный Утнапишти ищущему бессмертия Гильгамешу, заключался в том, что тот не должен спать шесть дней и семь ночей, чтобы таким образом добиться вечной жизни. Однако герой почти мгновенно погрузился в сон. При пробуждении он никак не хотел поверить, что проспал семь дней, пока жена Утнапишти не показала ему в качестве доказательства случившегося хлеба, которые она ежедневно пекла для него. Из сострадания Утнапишти велел помыть покрытого грязью и одичавшего Гильгамеша и дать ему новые одежды. Наконец, по просьбе жены, Утнапишти сообщает Гильгамешу следующее:

Тайну цветка тебе расскажу я: Этот цветок
— как терн на дне моря, Шипы его — как у
розы, твою руку уколут. Если этот цветок
твоя рука достанет — Будешь всегда ты
молод.

Гильгамеш тотчас нырнул за этим цветком молодости, который рос на дне моря, и извлек его на поверхность. Велика была его радость, и он решил взять драгоценный цветок с собой в Урук, чтобы поделиться его благами со своими согражданами:

Цветок тот — цветок знаменитый,
Ибо им человек достигает жизни.
Принесу его я в Урук огражденный,
Накормлю народ мой,
Цветок испытают:
Если старый от него человек молодеет,
Я поем от него — возвратится моя юность.

На обратном пути, однако,

Увидел Гильгамеш водоем, чьи холодны воды,
Спустился в него, окунулся в воду,
Змея цветочный учуяла запах,
Из норы поднялась, цветок утащила,
Назад возвращаясь, сбросила кожу.

Так была утрачена последняя надежда на вечную жизнь, и Гильгамеш изрек горестные жалобы по этому поводу. И обращается он к прочным стенам города Урука, единственному, что останется после него. В этом он находит хоть какое-то утешение.

Лейтмотив этой поэмы, которая отличается высокими художественными достоинствами, — недостижимость для человека участи богов, тщетность усилий в попытках обрести бессмертие. Концовка эпоса подчеркивает мысль, что единственное доступное человеку бессмертие — это память о его славных делах. Обращаясь к своему корабельщику Ур-Шанаби, Гильгамеш говорит:

Поднимись, Ур-Шанаби, пройди по стенам Урука,
Обозри основание, кирпичи ощупай —
Его кирпичи не обожжены ли
И заложены стены не семью ль мудрецами?

Самый конец таблички, очевидно, обломан.

Внутреннее развитие образов Гильгамеша и Энкиду в поэме подчинено законам развития эпических образов: уже не благодаря волшебным помощникам, как это было в круге сказаний о героях Шумера, а в результате высоких развившихся в них физических и моральных качеств возвышаются Гильгамеш и Энкиду над прочими смертными. Можно думать, что аккадский эпос о Гильгамеше — это творение поэта, который не просто соединил вместе разрозненные шумерские былины и сказания, от каких-то сознательно отказавшись, но тщательно продумал и скомпоновал известный ему материал, придав ему глубокий философский смысл.

Древняя Малая Азия

Малая Азия в древности была весьма сложным этно-культурным и этно-лингвистическим образованием. Сложным взаимным культурным влияниям способствовало также то, что хеттское царство в ту пору, когда оно распространилось на всю территорию Малой Азии, а также на части Сирии и Северного Двуречья (что произошло в XIV — начале XIII вв. до н.э.), вообрало в себя области, населенные разными народами и различными по своему культурному и этно-лингвистическому характеру.

Вскоре после дешифровки в начале XX в. хеттского языка Б. Грозным выяснилось, что клинописные таблички, обнаруженные в местечке Богазкее (Богазкале), на месте которого во II тыс. до н.э. находилась столица хеттского царства Хаттуса (Хаттусас), помимо хеттских текстов содержали тексты и на ряде других языков. Причем, кроме шумерского и аккадского языков, изучавшихся в писцовых школах, здесь было выявлено несколько местных языков. По мере увеличения количества известных науке текстов становилось все более очевидным, что на всех этих языках существовали мифологические сказания.

Наиболее древними жителями Центральной Анатолии являются хатты. Их язык не принадлежит ни к одной из изученных лингвистических групп и стоит, скорее, особняком; какую-то трудноуловимую связь он имеет, видимо, с некоторыми языками Кавказа. Хетты называли этот язык «хаттили», т. е. язык страны Хатти. Восприняв название этой страны для своего царства, хетты по-прежнему называли язык древних обитателей Центральной Анатолии «хаттили», а свой собственный — индоевропейский язык

стали называть «несили» по имени города Неса, бывшего их древнейшим политическим центром.

Сейчас принято называть хаттским неиндоевропейский язык хаттили, а хеттским — индоевропейский язык несили. Последний был официальным языком хеттского царства, а следовательно — и языком, на котором предпочтительно создавались литературные произведения. В официальных документах хеттские цари пользовались также аккадским языком. На третьем языке, хурритском, весь текст целиком писался лишь время от времени.

Всего в клинописных текстах из Богазкея можно выделить восемь языков, причем шумерским языком хеттские писцы пользовались для собственных нужд, составляя словари на основе шумерских знаков, а на местных языках были записаны короткие, фрагментарные тексты.

Кроме хеттского в Анатолии существовало еще два индоевропейских языка — лувийский и палайский. На последнем говорили на севере; как и хеттский, он наложился на хаттский субстрат. На лувийском языке говорили на юге, на юго-западе и определено в Киликии, т. е. в излучине, соединяющей Сирию и Малую Азию. Язык, на котором писали так называемыми иероглифами, — не что иное как лувийский диалект, но в иероглифических надписях пока не обнаружен мифологический материал.

Неиндоевропейским языком Северного Двуречья и Северной Сирии был хурритский. Хурритский субстрат составлял важную часть хеттской культуры, в особенности в период Нового царства (XIV-XIII вв. до н.э.), когда правящая династия и многие писцы были, вероятно, по своему происхождению хурритами. Вследствие этого на юго-востоке Анатолии засвидетельствовано значительное языковое смешение, имеются хурритские заимствования в лувийских текстах и лувийские — в хеттских, причем последние содержат хурритские мифы.

Литературная форма, в которую облекались мифологические сказания, могла быть различной. Только мифы иноземного происхождения были записаны как настоящие литературные произведения, тогда как мифы местные, анатолийские, обрели письменную форму в составе текстов ритуального характера. Под мифами иноземного происхождения имеются в виду мифы хурритские, а также вавилонские, заимствованные через посредство хурритского языка, и ханаанейские; последние заимствовались из Сирии через Киликию.

Местным, анатолийским, считается материал, сохранившийся на хаттском, палайском и лувийском языках. Имеются в виду также содержащиеся в хеттских текстах хеттские мифы, персонажами которых являются местные, главным образом хаттские божества.

На хаттском языке помимо кратких и пока почти непонятных намеков сохранился один мифологический рассказ — «Луна, упавшая с неба». Содержание этого двуязычного текста, в котором хаттский оригинал сопровождается хеттским переводом, остается, однако, неясным. По версии мифа, луна упала с неба, что увидели несколько богов, в том числе бог бури-грозы, и каждый из них посылал за луной гонцов. Из ритуального текста, предшествующего изложенному мифу и следующего за ним, видно, что этот миф рассказывался, «когда гремел бог бури», и что бог бури со своими помощниками, облаками, громами и дождями получал жертвоприношения. Миф, следовательно, прославлял бога бури.

Важно вновь подчеркнуть, что в этом тексте, а также в мифологических хеттских текстах, о которых речь пойдет ниже, мифологический рассказ тесно связан с ритуалом, и тексты были своего рода пособиями, которыми надлежало руководствоваться при совершении магических и иных ритуалов; мифологические версии, следовательно, были включены в ритуальный контекст.

Г. Гютербок в этой связи приводит следующие примеры. Так, один из текстов, фиксирующий обрядовые предписания от паралича, содержит историю о том, как природа была «связана», как известия об этом дошли до богини колдовства Камрушепы и как она «развязала» все, что было «связано». В другом ритуальном тексте по поводу возведения нового дворца в числе мифологических вкраплений имеется такое: когда царь входит в 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, другая держит наполненное зеркало. И они прядут годы царя. И годам нет ни предела, ни счета!»

Последний текст важен не только в качестве примера, но и по существу его мифологического содержания. Обожествленный Трон предстает здесь как хаттская богиня, Истустая и Папая — тоже хаттские божества, упоминаемые в других текстах вместе с иными



Бог-меч и царь Тутхалия IV с богом Шарумой
Скальный рельеф из Язылы-кая

божествами Подземного царства, и это прежде всего богини, прядущие нить жизни подобно древнегреческим Мойрам и римским Паркам.

В числе важных мифологических текстов, персонажами которых выступают хаттские или хеттские божества, являются две группы текстов: одни рассказывают миф об убийстве Змея, или Дракона, богом бури, другие — миф об исчезнувшем боге. Трудно сказать, существовали ли иные аналогичные мифы, поскольку найденные таблички расколоты на маленькие фрагменты, из которых нельзя составить связного текста. Тексты, в которых повествуется об убийстве Змея и об исчезнувшем боге, имеют несколько версий, причем таблички, на которых они записаны, тоже частично повреждены.

В ритуальном тексте, излагающем миф об убийстве Змея, ясно сказано, что этот миф рассказывался на празднестве «пурулли», которое устраивалось в честь бога бури и представляло собой одну из основных ежегодных церемоний; празднество устраивалось, как говорится в тексте, для благоденствия и процветания страны. Основная сюжетная линия этого мифа — схватка между богом и его противником, олицетворяющим силы зла, что имеет мифологические параллели в других культурах: в вавилонской, в том, что касается схватки Мардука и Тиамат, в западносемитской мифологии, где рассказывается о борьбе между Балу и Муту, в ведийской с эпизодами схватки Индры-Вритрахана (авестийского Веретрагны) и Вритры, в древнегреческой, где Зевс сражается с Тифоном, а Аполлон — с Питоном, и оба побеждают своих противников, и т. д. Примечательно, что иконографически Тиамат, Вритра, Тифон и Питон, противник Балу дракон Латану — все они изображались как змее-драконоподобные существа, как и иллуянка в хеттском мифе о борьбе Змея-Дракона и бога бури: одно время слово «иллуянка» считалось именем собственным чудовища, но впоследствии выяснилось, что это имя нарицательное и означает «дракон», «змей».

Имеются два варианта мифа о боге бури и иллуянке.

Согласно первой версии мифа, бог бури и грозы побежден Змеем и просит других богов о помощи. На его просьбу откликается богиня Инара: она готовит большой пир, на котором выставляет бочонки с хмельными напитками. Затем Инара зовет на помощь человека по имени Хупасия. Тот отвечает: «Если ты позволишь мне поспать с тобой, я приду и сделаю что ты захочешь».



Статуя бога-громовника

Богиня согласилась и поделила с ним ложе. Затем она послала приглашение Змею, чтобы тот пришел из своей норы и поделил с ней еду и питье. В тексте сказано, что Змей пришел со своими детьми; они ели и пили и опустошили все бочонки, утолив свою жажду, отчего не смогли вернуться в свою нору.

Тогда появился Хупасия и связал Змея путами, после чего явился бог бури и убил Змея, и его поддержали боги.

Далее рассказывается о судьбе смертного, которому досталась любовь богини, и текст здесь не вполне ясен: Инара построила дом Тарукке, в котором и поселился Хупасия. При этом богиня наставляла его таким образом: «Прощай! Я сейчас уйду, но ты не выглядывай из окна, ибо, если ты выглянешь, ты увидишь свою

жену и детей». Но, когда прошло 20 дней, Хупасия все-таки распахнул окно и действительно увидел своих жену и детей. И, когда Инара вернулась из путешествия, Хупасия начал стенать: «Пусти меня домой!» В этом месте табличка обломана, но есть основания полагать, что смертный был наказан — видимо, убит.

Согласно второй версии мифа, Змей вначале побеждает бога бури, а затем отнимает у него сердце и глаза. Чтобы их вернуть, бог бури пускается на хитрость: он женится на смертной девушке, дочери бедняка, и у них рождается сын. Когда сын вырос, он взял в жены дочь Змея. Отец наказал сыну при входе в дом невесты попросить отнятые некогда сердце и глаза. Сын так и поступил и вернул отцу, богу бури, утраченные им органы. По мнению Г. Гютербока, за просьбой бога бури кроется реальный хеттский обычай, в соответствии с которым состоятельный отец мог получить для своей дочери жениха, уплатив ему так называемую цену невесты. Возможно, впрочем, что семантика этого эпизода мифа какая-то иная.

Как бы то ни было, просьба бога бури удовлетворена, тело его обретает прежний вид, и он может опять вступить в бой со Змеем, который, как сказано в тексте, происходит «снова у моря». И первое сражение со Змеем, о котором говорилось выше, как будто бы было тоже у моря: здесь текст поврежден. Но неожиданно возникает следующее затруднение: женившись на дочери Змея, сын бога бури принял на себя обязательство быть верным своему тестю, поэтому он просит своего отца быть к нему беспощадным: «Бей меня тоже, не жалей меня!» Тогда бог бури убил обоих: Змея и собственного сына. По-видимому, в последнем случае подразумевается, что сын необдуманно нарушил закон гостеприимства, вследствие чего жизнь в доме тестя стала для него невыносимой.

Этот миф оглашался на весеннем празднестве «пурулли» жрецом бога бури города Нерика (возможно, автором текста), хотя сам этот бог в тексте не упоминается. Этот молодой бог бури, сын великого бога бури, был весьма почитаем. С целью его почитания, в частности, был создан особый ритуал, который должен был вернуть в Нерик молодого бога бури, отправившегося с другими города. 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.

Версии второго важного мифа — об исчезнувшем боге — дошли в относительно хорошей сохранности, написаны по-хеттски, но место действия и действующие лица свидетельствуют о хаттском субстрате. В многочисленных версиях этого мифа в роли исчезнувшего бога выступают разные божества, но и те версии, в которых говорится об одном и том же божестве, довольно сильно различаются в деталях. Имеется группа близко связанных текстов, в которых исчезнувший бог — Телепину; поэтому эта версия мифа получила название мифа о Телепину. В другом варианте мифа исчезнувшим богом является бог бури-грозы.



*Шествие богов в облике воинов
Скальный рельеф из Язылы-кая*

миф излагается по той же общей схеме, но исчезают несколько божеств, в том числе бог солнца.

Телепину — имя хаттское. Это сын великого бога бури, и ему самому также свойственен ряд черт этого божества. Начало текста мифа о Телепину, видимо, утрачено; скорее всего, там описывалось течение жизни до случившегося затем бедствия. Повреждено и то место в тексте, где говорится о причинах, вызвавших гнев бога. Во всяком случае, бог разозлился до такой степени, что «надел правый сапог на левую ногу, а левый сапог на правую» (видимо, признак

спешки). Далее следует описание случившегося бедствия:

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.
 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.

Словом, в стране наступило всеобщее оскудение, и люди и боги начали голодать. Говорится, в частности, что великий бог солнца устроил пир и пригласил на него тысячу богов, но они ели — и не могли утолить свой голод, пили — и не могли утолить свою жажду. Тогда бог бури вспомнил о своем сыне Телепину и сказал: «Моего сына нет. Он пришел в ярость, ушел и взял с собой все хорошее!» Боги, великие и малые, отправились на поиски Телепину. Бог солнца послал своего быстрого орла, сказав ему: «Ступай, обыщи высокие горы, глубокие долины, обыщи синие воды!» Орел не нашел Телепину и принес известие богу солнца: «...Не нашел я его, бога бури небесного!»

Миф о боге бури-грозы, сохранившийся лишь во фрагментах, развивается строго параллельно этому отрывку с той лишь разницей, что роль Телепину достается в нем богу бури-грозы. Помимо этого, в мифе о боге бури-грозы его ищет его отец, а в мифе о Телепину — бог бури-грозы. В этом месте мифологические варианты расходятся, но более полная версия гласит следующее.

Бог бури сказал богине-матери Ханнаханне: «Что же нам делать, мы умрем с голоду». В ответ богиня велела богу идти и самому искать Телепину. И он отправился на поиски. Он постучался в ворота своего города, но ему их не открыли, и он только сломал рукоять своего молота. Тогда бог бури отступился и сел отдохнуть. Богиня Ханнаханна предложила послать на поиски пропавшего бога пчелу. Бог бури запротестовал: «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...» Но богиня отвергла эти возражения и послала пчелу, повелев ей, когда она найдет Телепину, ужалить его в руки и ноги и заставить проснуться, а затем вымазать его тело воском и вернуть его домой. Пчела отправилась, облетела горы, реки и источники и нашла Телепину спящим на лугу около города Лихцина (в обеих мифологических версиях — убежище Телепину и бога бури и культовый центр бога бури).

Ужаленный пчелой, бог проснулся, но снова впал в ярость: «Я в бешенстве! Почему, когда я сплю и в плохом настроении, ты заставляешь меня вести беседу?» Так что бог не вернулся домой и продолжал губить людей, быков и овец.

Далее текст становится фрагментарным. Рассказывается, что поспешно прибыл Телепину; были гром и молния; внизу темная земля была в смятении. Камрушепа (богиня колдовства) увидела его. Крылья орла принесли его издалека (т. е. Телепину прилетел на орле). Камрушепа «смирила его гнев, она смирила его бешенство, она смирила его ярость, она смирила его неистовство». Загем следует ряд магических заклинаний, которыми Камрушепа загаворила гнев Телепину.

За описанием этого магического ритуала следует рассказ о возвращении божества домой:

Бог бури (Телепину) вернулся в свой дом (или в храм) и стал заботиться о своей стране. Туман покинул окно, дым покинул дом. На постаменте боги воспряли, В овчарне овцы 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.

Йозгатская табличка приписывает бедствие, постигшее землю, Хаххима, что, видимо, означает «ощепенение», которое персонифицируется и играет активную роль в повествовании. «Хаххима парализовал всю землю, он обезводил ее, могуч Хаххима!» — этими словами в начале сохранившейся части текста бог бури как бы подытоживает ситуацию. Он, кажется, обращается к своей сестре, воззавшей к нему за помощью. Затем бог бури просит «своего брата ветра»: «Дохни на воды в горах, сады и луга, и пусть твое целебное дыхание заставит его перестать парализовать их!» Но ветер, кажется, ничего не достиг и обращается к богу бури: «Этот Хаххима говорит своему отцу и своей матери: ешьте это, пейте это! Будьте безразличны к пастухам овец и коров!», и он парализовал всю землю.

После этого бог бури посылает своих божественных посланцев на поиски пропавшего бога солнца, но всех их схватил Хаххима, и на поиски отправляются богини Гуле и Ханнаханна, кото-

рым в качестве провожатого бог бури дает бога Хасаммили. Этот бог, видимо, обладает способностью охранять путешествующих и даже делать их невидимыми.

Далее в тексте таблички следует большая лакуна, и в конце ее собственно мифологическая часть текста завершается словами: «Табличка о приеме бога солнца и Телепину окончена». Но текст продолжается и описывает уже ритуал, имеющий целью зазвать этих двух богов назад в храм. Для этого расставляются два стола: один — для бога солнца, другой — для Телепину; на столах выкладываются еда и напитки. Самый конец текста утрачен.

Если упоминавшееся выше празднество «пурулли», когда рассказывался миф об убийстве Змея, может считаться аналогом празднеств, приуроченных к важным переменам в жизни природы и связанных с почитанием таких божеств, как Осирис, Адонис, Атис и Таммуз, то истолкование в том же семантическом ключе мифологического образа хеттского исчезнувшего бога, по мнению ряда специалистов, маловероятно. В частности, по мнению О.Р. Герни, излагающие этот последний миф ритуальные тексты содержат своего рода заклęcia-взывания, примеры которых многочисленны в хеттских архивах. Считается, что бог удалился куда-то и его убеждают путем сочетания молитв и ритуала вернуться обратно. Существенно лишь то, что здесь в текст включается миф, описывающий те события в мире богов, положительная реализация которых была бы желательна. В частности, в мифе о Телепину повествование включает даже ритуальное действие, при котором исполнитель изображает богиню Камрушепу.

Упоминание в мифе о Телепину царя и царицы, казалось бы, может указывать на то, что соответствующий ритуал рассчитан на примирение исчезнувшего бога именно с ними, однако тексты свидетельствуют — также и с каким-нибудь другим лицом, чтобы обеспечить благополучие и, возможно, потомство как этому лицу, так и его домочадцам. Таким образом, каким бы ни было происхождение этих мифов, они использовались жрецами по мере необходимости, например, когда какое-либо лицо вновь хотело снискать милость бога.

Помимо Йозгатской таблички, сохранилось несколько фрагментов текстов, похожих по содержанию на миф о Телепину. Персонажами в одном из мифов выступают Анцили и Цукки, имена которых интерпретировать лингвистически не представляется возможным. В другом мифе этого цикла, в деталях отличающемся

от мифологической версии о Телепину, упоминается пчела, посланная на поиски богини Инары, названной здесь дочерью бога бури. Мотив ярости божества, но без описания его исчезновения и последующего обнаружения, имеется в текстах, где персонажами вы-



Царь Варпалава перед богом плодородия

ступают бог бури города Куливисна и богиня-мать Ханнаханны. Примечательно, что ритуалы, рассчитанные на умиротворение упомянутых божеств, очень похожи на ритуалы, связанные с мифами о Телепину и боге бури.

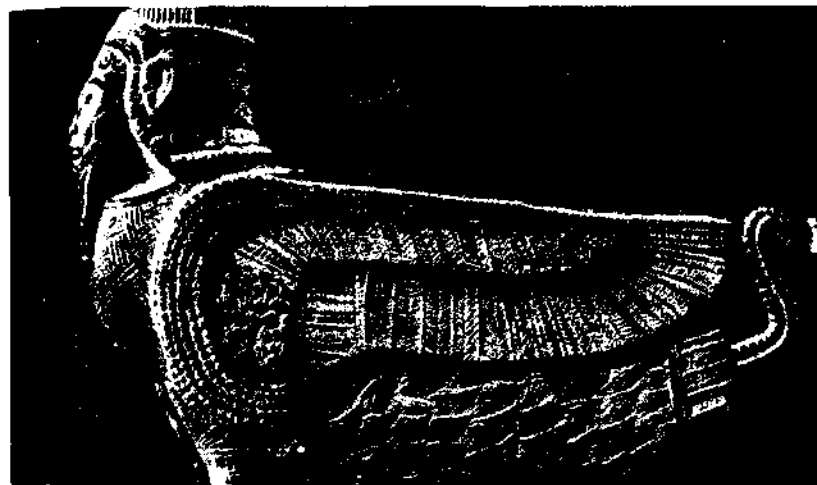
В мифах этого цикла бог Телепину имеет явно хаттское имя. Богиня Инара тоже связана с хаттскими мифологическими представлениями, тогда как «бог бури (грозы)» и «бог солнца» являются общими наименованиями великих божеств. Подобные божества хаттов имели собственные имена Тару и Эстан, и, вероятно, именно они имеются в виду в хеттских мифологических сказаниях.

Что касается палайского языка, который наслои́лся на хаттский субстрат, то среди немногих известных нам палайских текстов имеется один, излагающий миф, за которым следует своего рода гимн. Этот текст трудно поддается интерпретации, но можно понять, что здесь содержится мотив пира, на котором, аналогично версии мифа о Телепину, боги «едят, но не могут утолить свой голод, пьют, но не могут утолить свою жажду». Гимническая часть текста содержит упоминание имени бога Цапарвы, главного божества палайцев, который, скорее всего, был богом бури. По-видимому, миф, как и его хеттский аналог, повествует об исчезнувшем боге, и эти общие мифологические мотивы могут восходить к хаттскому субстрату.

Почти все лувийские тексты являются ритуально-магическими. В одном из них встречается малопонятный мифологический рассказ, но, похоже, речь здесь идет о пиршестве, устраиваемом богом солнца, но в совершенно иной ситуации, нежели описанная выше: пир устраивается в связи с болезнью, от которой должен исцелить ритуал.

Обращаясь к мифологии иноземного, не центральноанатолийского происхождения, следует в первую очередь упомянуть мифы древнего Двуречья, заимствованные, очевидно, через посредство Сиро-Финикии. Это аккадский эпос о Гильгамеше: находка фрагмента аккадской версии этого эпоса в Богазкее свидетельствует, что она изучалась в местных писцовых школах. Найдены также фрагменты хурритской и хеттской версий эпоса о Гильгамеше, причем хетты, видимо, приспособили эпос к сфере собственных интересов, произведя сокращение за счет тех частей, которые касаются родины героя — Урука. Похоже, больше внимания, чем в аккадской версии эпоса, здесь уделяется эпизоду борьбы Гильгамеша с Хумбабой. Скорее всего, хетты познакомились с этим эпосом через посредство хурритов.

Другими известными в Малой Азии мифологическими произведениями были повести о походах древних царей Аккада в страны, лежащие у северо-западных границ, т. е. в районе Северной Сирии. Имеется фрагмент хеттского перевода повести о Саргоне Древнем, основателе аккадского царства, озаглавленный «Царь битвы». В нем описывается, как этот царь пришел на помощь купцам. Имеются также версии легенд о другом аккадском правителе, Нарам-Суэне, особенно о его войне против коалиции 17 царей. Любопытно, что в последнем тексте имена некоторых царей и названия ряда царств не совпадают с теми, что представлены в аккад-



«Человек-скорпион»

Ворота дворца-храма в Телль-Халафе

ском оригинале: по-видимому, их приспособили к местным хеттским или хурритским условиям.

В литературе на хеттском языке персонажами выступают также хурритские и ханаанейские божества и герои, носящие хурритские имена. Это эпос о герое Гурпанзахе: имя хурритское, производное от Аранзах, хурритского наименования реки Тигр. Место действия этого эпоса — Аккад, хотя соответствующий аккадский прототип пока не найден. Имеется также эпос об охотнике Кешши: сохранились как хеттская, так и хурритская его мифологические версии. Это, далее, рассказ об Аппу и его сыновьях: Дурном и Истинном. В начале этого мифологического текста говорится, что Аппу дал своему первенцу имя «Дурной», поскольку боги избрали по отношению к нему, Аппу, дурной путь и долго не давали ему детей. Второй же сын получил имя «Истинный», потому что на этот раз боги встали на истинный путь. Это также миф о боге солнца и корове, в котором рассказывается, что корова родила человеческое дитя, впоследствии найденное рыбаком. Наконец, имеется миф о змее Хедамму, ненасытном чудовище, укрощенном женской прелестью богини Иштар.

Сирийские мифы на хеттском языке слишком лаконичны и сложны для интерпретации, чтобы быть специально упомянутыми.



Статуя богини
Телль-Халафа

Здесь следует упомянуть миф о приключении горы Пишаиши — в данном случае мужском божестве, которое похищает богиню Иштар, которая грозит Пишаише карой и просит затем о пощаде.

Однако наиболее интересными литературными произведениями являются, в отличие от центрально-анатолийских текстов, иноземные эпические произведения, связанные с образом хурритского бога Кумарби, «Отца богов», также включенные в хеттские тексты. В хурритской мифологии Кумарби приравнивался к вавилонскому верховному

божеству Эллилю. Имеется два основных текста, в которых Кумарби играет главную роль: миф о борьбе за царство между богами и эпос на трех табличках, озаглавленный «Песнь об Улликумми».

Согласно первому мифу, когда-то небесным царем был бог Алалу. Он восседал на троне, и «могущественный Ану, первый среди богов, стал перед ним, поклонился ему в ноги и подал ему чашу с питьем». Алалу царствовал на небесах девять лет, затем Ану пошел войной на Алалу и победил его, но Алалу убежал от него на землю (возможно, в Подземное царство). Затем на троне воссел Ану, а «могущественный Кумарби прислуживал ему и кланялся в ноги». Ану тоже царствовал на небесах девять лет, а затем Кумарби пошел войной на Ану. Последний покинул поле битвы и взлетел как птица на небо, но Кумарби схватил его за ноги и стащил вниз. Кумарби откусил у Ану половой член и смеялся от радости, но Ану обратился к нему со словами: «Не радуйся тому, что ты проглотил! Я сделал тебя беременным тремя могущественными богами: во-первых, я сделал тебя беременным могуществен-

ным богом бури, во-вторых, я сделал тебя беременным рекой Аранзах и, в-третьих, я сделал тебя беременным великим богом Тасмису (любимец бога бури). Трех ужасных богов, плодов моего тела, я посеял в тебе!» С этими словами Ану взлетел на небо и исчез из виду.

Однако Кумарби, «мудрый царь», выплюнул то, что у него было во рту, на землю, и в свою очередь оплодотворенная земля, видимо, породила этих трех «ужасных богов». К сожалению, дальше табличка, на которой записан тест мифа, повреждена, и оставшийся текст невосстановим.

Уже издатель этого текста Г. Гютербок указывал на разительное сходство его мифологической версии с теогонией древнегреческих богов, как она излагается Гесиодом. Согласно Гесиоду, Земля (Гея) порождает Небо (Урана), которые вместе становятся родителями Крона и титанов. Уран ненавидит своих детей и пытается воспрепятствовать их рождению, но подстрекаемый Геей Крон оскопляет своего отца, и из вытекшей крови возникают эринии (фурии), гиганты и некоторые нимфы, Афродита же рождается из пены, возникшей от падения отсеченного члена в море. Крон и его супруга Рея порождают затем олимпийских богов во главе с Зевсом. Крон проглатывает всех своих детей, кроме Зевса — вместо него он проглатывает длинный камень, завернутый в пеленки, который дает ему Рея. Зевс, возмужав, заставляет Крона выплюнуть проглоченных богов; камень, который выходит первым, устанавливается в качестве культового в Дельфах. Поэма Гесиода заканчивается битвой богов и титанов, в которой побеждают олимпийские боги. Гесиодовской последовательности: Уран — Крон — Зевс соответствует хурритская: Ану — Кумарби — бог бури-грозы. Однако у Гесиода отсутствует поколение, соответствующее богу Алалу, известному в аккадском перечне богов в качестве одного из предков Ану.

«Песнь об Улликумми» сохранилась лишь в виде фрагментов, каждый из которых представляет собой короткий отрывок. Здесь повествуется о заговоре Кумарби против его сына, бога бури-грозы Тешуба, отнявшего у отца трон царя богов. Кумарби замыслил создать могучего противника, который победил бы Тешуба и разрушил бы его город Куммию. Для этого он обратился за помощью к Морю и взял в жены дочь Моря, хотя основная мифологическая версия называет его супругой «великий горный пик». И вот в положенный срок у Кумарби родился сын Улликумми, что может



Статуя бога на постаменте с фигурами львов

означать нечто вроде «разрушитель Куммии». Тело этого ребенка, говорится в тексте, было из диоритового камня. Кумарби призвал божества Ирсиры, они отнесли ребенка на землю и посадили его на плечи Упеллури (персонаж, напоминающий Атланта древнегреческих мифов), где он рос не по дням, а по часам посередине моря.

Когда он вырос и стал таким большим, что море доходило ему только до поясицы, бог солнца увидел его и пришел в гнев и отчаяние. Он не мешкая сообщил об увиденном Тешубу, и последний вместе со своей сестрой Иштар вскарабкался на вершину горы Хацици (гора Касиус недалеко от Антиохии), откуда они могли видеть чудовищного Улликумми, возвышающегося над морем. Тешуб горько заплакал, а Иштар старалась его утешить. Затем Тешуб, видимо, стал готовиться к битве: он приказал своему помощнику Тасмису привести священных быков Серису и Телла, которые влекут его колесницу, украсить их и вызвать гром и дождь. Грянул бой, но боги были бессильны против Улликумми, который пробился к самым воротам Куммии, города бога бури, и заставил его отречься от власти. Когда дурные вести дошли до супруги

Тешуба, царицы Хебат, которая стояла, наблюдая, на городской башне, она едва не упала с нее от ужаса. Как говорится в тексте, «если бы она сделала хоть один шаг, она свалилась бы с крыши, но ее женщины удержали ее и не дали ей упасть».

После случившегося Тешуб, следуя совету Тасмису, отправился к мудрому Эйе в его город Абзу (шумерское Абзу — «нижнее море», бывшее местом пребывания Энки-Эйи). Эйя созвал богов на совет и призвал Кумарби к ответу, но последний хвастливо раскрыл свой заговор, направленный против Тешуба, и совет, ви-

димо, растерявшись, распался. Эйя отправился к Элллию рассказать о случившемся, а затем к Упеллури, на чьих плечах вырос Улликумми. Но Упеллури, оказывается, даже ничего не заметил, ибо он обратился к Эйе со следующими словами:

Когда на меня взгромоздили небо и землю, Я ничего об этом не знал, и когда они пришли и отделили Небо от земли медным резак, этого я тоже не заметил. Теперь Что-то причиняет боль моему правому плечу, но я не знаю, кто Этот бог.

Услышав это, Эйя зашел за правое плечо Упеллури, и там, на его правом плече, стоял как столб Диоритовый Камень. Однако слова Упеллури, видимо, навели Эйю на мысль. Он приказал открыть древние склады и достать оттуда тот древний резак, посредством которого небо было отделено от земли. Пользуясь этим Орудием, он отделил Диоритовый Камень от его подножия и тем лишил его силы. Затем он поведал о своем деянии богам и побудил их возобновить сражение с чудовищем, бывшим теперь бессильным против них. Конец этой истории утрачен, но следует думать, что она заканчивается поражением Кумарби и его чудовищного сына Улликумми и восстановлением власти Тешуба.

Мифологическую параллель этому сказанию Г. Гютербок усматривает в мифе о Тифоне — чудовищном сыне Земли-Геи и Преисподней-Тартара, объявившем войну Зевсу. Впрочем, эта мифологическая параллель довольно слабая. Рассказ о Тифоне является в «Теогонии» Гесиода логическим продолжением войны богов с титанами. Примечательно, что в «Теогонии» в качестве мифологического персонажа — противника Зевса Тифон появляется именно в тот момент, когда Зевс только что захватил власть, победив Крона и титанов.

Сирия. Финикия. Палестина

ЗАПАДНОСЕМИТСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Мифология западносемитских народов характеризуется представлениями народов двух этнических групп: ханаанейско-аморейской (жители Угарита и финикийцы, иудеи и израильтяне до становления монотеистического культа Яхве, моавитяне, аммонитяне, эдомитяне) и аморейской, населявших с IV-III тыс. до н.э. Сирию, Финикию и Палестину. Мифология этих народов восстанавливается на основе источников, имеющих фрагментарный характер, — эпиграфики (со второй половины II тыс. до н.э.), памятники которой включают упоминания богов, их эпитеты, описания жертвенных ритуалов; археологических материалов; данных ономастики (прежде всего теофорные имена). Некоторые сведения сообщают и письменные памятники соседних народов: египетские, древнего Двуречья и хеттские. Основу для некоторых мифологических реконструкций дает Библия, отразившая и добиблейские мифологические представления. Определенную информацию дают и труды античных — греческих и римских авторов, а также ближневосточных авторов периода эллинизма (в них проводятся, в частности, параллели между западносемитскими божествами и божествами других мифологий). Следует иметь в виду, что в этих источниках западносемитская мифология представлена в известной мере интерпретированной.

Более подробно известны мифологические представления населения Угарита — города-государства на территории Финикии, которые восстанавливаются по сохранившимся спискам богов, записям мифов, ритуальным текстам, относящимся к XIV в. до н.э. —

и это самые ранние из имеющихся письменных мифологических источников.

У западносемитских народов не сложилась единая для всех этнических групп система мифологических представлений, и это несмотря на языковую близость, общность важных элементов культуры и постоянные контакты между ними. В отдельных общностях складывались свои мифологические циклы, типологически тождественные, а часто и сюжетно близкие. Имелись наряду с общими и местные, локальные божества, на первый план выдвигались разные, в том числе новые боги. Хотя на раннем этапе формирования западносемитской мифологии здесь имелись какие-то общие, единые представления и образы, это не привело к складыванию единого пантеона богов. Напротив, в поздней западносемитской мифологии главенствующую роль верховных богов стали играть местные божества.

Имена богов в западносемитских религиях, аналогично религиям восточных семитов, часто были запретны для произношения. Для их передачи, как правило, использовались нарицательные обозначения, эпитеты и т. д.: как Балу или в более позднем произношении — Баал (Бел) — «Владыка», Мильком, Мильк — «Царь (хозяин)», Адон — «Господь». Один подобный эпитет мог применяться к нескольким богам, составляющим своего рода класс. С другой стороны, такие эпитеты могли превращаться и в имена собственные. Известно, что имена богов часто обозначали какой-то предмет или явление: Рашап, позднее Решеф — «пламя», Йамму — «море», Йарих — «луна» и т. д. Имена могли принимать и значение «бог», как имя Илу — первоначально «сильный», «могучий».

В сочетании с именами богов часто встречаются термины родства: аб — «отец», ах — «брат», амму — «дядя» и т. д., что говорит о существовании представления о богах как о сородичах, вероятно, первопредках. Некоторые боги мыслились как основатели и владыки определенных городов, о чем свидетельствует ряд топонимов: Ие-



Богиня
Статуэтка из Угарита.
II тыс. до н.э.



Сирийское божество
в облике воина
Статуэтка. XIV–XIII в. до н.э.

Элохиме (для его передачи использовалось существительное во множественном числе, тогда как определения к нему и глагол употреблялись в единственном), несомненно, восходят к доиудаистскому представлению об Илу. Супругой Илу была Асират (в позднейшем произношении Ашера) — праматерь и владычица богов. В угаритском списке богов бог Илу имеет предшественника в «Илу отцовском» — возможно, отце первого, свергнутого им. В угаритских мифах власть над миром и богами фактически переходит от Илу, сохраняющего положение верховного бога, к богам младшего поколения, причем их борьба за власть — одна из стержневых линий в этих мифах.

Важнейший угаритский мифологический цикл посвящен богу бури и плодородия Балу, выступающему в образе умирающего и воскресающего божества. Хотя фиксирующая этот текст соответствующая табличка пока еще не найдена, есть основания полагать, что, видимо, имелся миф о борьбе Балу с семиголовым драконом Латану — образ, возможно, воспроизведенный в виде библейского Левиафана. Сам мотив борьбы Балу с Латану имеет близкую па-

рихон — город Йариха, Сидон (Цидон) — Цида, Иерусалим (Иерушалаем) — «выстроенный Шалиммом».

Большую роль в западно-семитской мифологии играли календарные мифы, а также культ богов плодородия; были распространены сюжеты о смене поколений богов, борьбе богов за верховенство, борьбе добрых и злых сил. На раннем этапе верховным божеством, очевидно повсеместно, считался Илу (в более позднем произношении — Ил, Эл, Элиш, Илум и т. д. — отсюда ведут свое происхождение имена Гавриил, Михаил, Даниил, Самуил, Алах). Древним эпитетом Илу был «Бык». Библейские представления о божестве

раллель в вавилонской мифологии на примере борьбы Мардука и Тиамат. О Балу рассказывается также, что с помощью своей сестры и возлюбленной, девы-воительницы и охотницы (в том числе в Подземном царстве, где находится ее дом), покровительницы царской власти Анат он борется со своими основными противниками: богом смерти и подземного мира Муту и богом водной стихии Йамму. В борьбе с Муту Балу гибнет. Скорбящая Анат ищет тело Балу, а затем погребает его на горе Цапану. Впоследствии она убивает Муту, разрубает и сжигает его тело, мелет останки бога подобно зерну и развеивает по полю. После этого Балу возвращается к жизни, причем конфликт между Балу и Муту периодически возобновляется, что характерно для календарных мифологических циклов.

В Угарите противником Балу является также бог плодородия Астар — древнесемитское астральное божество, персонификация планеты Венеры и мужская параллель Иштар (Астарты). По преданию, Илу пытался передать ему власть после гибели Балу. По всей видимости, победив своих врагов, Балу становится фактическим властелином вселенной.

Особый интерес угаритской традиции к Балу, видимо, объясняется тем, что он был богом-покровителем Угарита.

В Угарите регулярно устраивалось празднество, инсценирующее миф, тоже связанный с культом плодородия, — о рождении от священного брака Илу богов вечерней и утренней зари Шахару и Шалимму, в результате которого пробуждаются силы природы.

Циклы мифов, группировавшиеся вокруг местного божества-покровителя, составлявшие локальную храмовую традицию, имелись и в других обществах Переднеазиатского Средиземноморья. В частности, в храме города Бе-рита хранились записи мифов, посвященных богу-покровителю этого города Йево (Яхве). Из мифологического



Бог Баал
Статуэтка из Угарита.
XIV в. до н.э.

цикла, посвященного этому богу, выросла ветхозаветная сакральная традиция.

По египетским источникам, отражающим палестино-ханаанейские мифологические представления, известно повествование о Горе, запечатавшем лоно Анат и Астарты, о Сете (Балу), снявшем эту печать, о том, как они были отданы Сету в жены богом солнца Ра, и о священном браке Сета и Анат. В другом мифе рассказывается, как Йамму требовал для себя верховной власти среди богов и как Сет победил его.

В хеттских текстах, пересказывающих ханаанейские мифы Северной Сирии, повествуется об Асират, пытавшейся соблазнить Балу; удовлетворив ее желание по приказанию Илу, Балу унизил ее; между Асират и Балу начинается вражда. Северосирийские мифы о смене поколений богов и их борьбе за верховенство имеют параллели в хурритской мифологии; здесь возможны и взаимовлияния.

С I тыс. до н.э. на первый план выдвигаются культы местных богов. В частности, в Финикии было широко распространено почитание главного бога города Тира, покровителя мореплавания и колонизации Мелькарта, отождествленного греками с Гераклом. В древней географии известно представление о Гибралтаре как о «столбах» Мелькарта-Геракла. Мелькарт, вероятно, являлся также умирающим и воскресающим богом.

Большое распространение в греко-римском мире получил миф об умирающем и воскресающем боге Адонисе, который, согласно реконструированному мифу, гибнет от руки Астара (греческого бога войны Ареса), ревновавшего полюбившую Адониса Астарту (Афродиту). В упоминавшемся городе Берите имел распространение миф о безуспешных попытках Адониса стать супругом девы-владычицы этого города. Его соперником и победителем Адониса был бог моря — возможно, Йамму.

Известны предпринимавшиеся в Финикии попытки систематизации мифов. Наиболее значительное из таких сочинений традиция связывает с именем Санхонйатона, жившего, согласно преданию, в Берите (по другим версиям — в Тире) во 2-й половине II тыс. до н.э. Изложение этого сочинения было сделано грекоязычным автором I—II вв. н.э. Филоном Библским. У последнего финикийская мифологическая традиция подверглась переработке в духе вульгаризированной древнегреческой философии в части ее идей о первоэлементах мироздания и его развития.

Согласно космогонической схеме Санхонйатона-Филона, первоэлементами были воздух и хаос, от которых произошли Ветер и Желание, породившие Мота — смерть и одновременно жизненную силу. Мот породил все остальные элементы мироздания. В результате вселенской катастрофы — пожара — возник космос и появились живые существа. От ветра Колпии и его супруги Баау родились Айон («вечность») и Протогон («первороденный»). Их детьми были Генос и Геней (порождающие существа), поклонявшиеся Солнцу — владыке неба. Среди их потомков выделяются Свет, Огонь и Пламя, открывшие людям способ добывать огонь и пользоваться им. От них же происходят гиганты, один из которых, Ипсураний, научился строить хижины. Его потомками были изобретатели охоты, рыбной ловли и земледелия.

Как эти, так и последующие представления о теогонии были синкретическими, т. е. представлявшими собой сложный сплав собственно финикийской и греческой мифологий.

Другую космогоническую схему традиция приписывает финикийцу Моху (II тыс. до н.э.), сочинения которого также известны в изложении греческого философа — автора VI в. Дамаския. Согласно этой схеме, первоэлементами были эфир и воздух, породившие Улом («вечность»), от которого произошел Хусор — устроитель космоса. Из половин расколовшегося мирового яйца (возможно, расколотого Хусором) возникли небо и земля.

Нетрудно заметить, что эти представления финикийской натурфилософии повлияли на представления формирующейся натурфилософии древних греков.



Богиня плодородия, кормящая козлов
Пластика слоновой кости из Угарита.
XIV в. до н.э.

В Карфагене (финикийской колонии в Северной Африке) в числе западносемитских богов особенно почитались бог солнца и плодородия Баал-Хаммон, отождествлявшийся римлянами с Сатурном, и его спутница Тиннит, отождествленная с Юноной. С культом Тиннит, очевидно, слился культ Дидоны, основательницы Карфагена. Здесь почитались также другие западносемитские боги, например Астарта.

В Сирии с конца II тыс. до н.э. устанавливается господство арамейских племен и местное население усваивает арамейский язык как язык письменности, что привело к контаминации и синтезу культур: сирийская мифология приобрела смешанный ханаанейско-арамейский характер. Особое распространение получили здесь культы Бела, Хаддада, Баалшамина. Из их числа последний быстро занял положение верховного бога. Широко почитался и Мелькарт, культ которого засвидетельствован, в частности, в Дамаске в 1-й половине I тыс. до н.э. Видимо, тогда же начинает складываться приобретший большое значение в период эллинизма оргиастический культ богини Атаргатис, супруги Хаддада, в образе которой слились черты богинь Астарты и Анат.

В эллинистическое время сиро-финикийские божества, отождествленные с греческими и приобретшие греческие черты, продолжают почитаться, причем их почитание распространилось далеко за пределы Сиро-Финикии — по всему Средиземноморью. На фоне разочарования греков, а затем италиков в собственных официальных культах и мифологиях притягательную силу сиро-финикийским культам придавала присущая им таинственная обрядность, мистицизм, а также оргиастический характер части из них.

МИФОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Ветхозаветная мифология включает в себя мифологические представления, распространенные среди приверженцев древнего иудаизма, сложившегося как монотеистическая религия Яхве в I тыс. до н.э. Эта мифология связана с западносемитской мифологией и на первых порах представляла собой ее переработку в духе монотеизма. Кроме того, в различные периоды она испытала влияние египетской, шумеро-аккадской и иранской (в частности, зороастрийской) мифологий.

Основной источник для ветхозаветной мифологии (хотя здесь правильнее говорить о раннем иудаизме) — библейские ветхоза-

ветные тексты, складывавшиеся на протяжении более чем тысячелетия — от XIII-XII вв. до н.э. до II в. до н.э. — и впитавшие в себя источники самого разного характера, в том числе фольклорного происхождения: мифы, древние народные предания, хроники и исторические документы, законодательные памятники, ритуальные предписания, победные, свадебные и другие песнопения ритуального характера, а также религиозно-философские сочинения, собранные и обработанные в религиозном духе еврейскими компиляторами в довольно поздний период. Библия отразила наряду с поздними и сравнительно ранние религиозно-мифологические представления древних евреев и сопредельных народов. Вследствие всего этого мифы и предания нередко представлены в Библии несколькими разными версиями (среди источников Библии выделяют так называемые Ягвист, Элогист, тексты, легшие в основу Второзакония и так называемый Жреческий кодекс; первые два источника были со временем объединены в Иеговист).

Ветхозаветный канон делится по традиции на три части: «Пятикнижие Моисея», куда входят книги Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие; «Пророки» с так называемыми историческими книгами: Иисуса Навина, Судей, 1-4 книги Царств, где изложена история Палестины до начала VI в. до н.э., т. е. до вавилонского пленения, а также сборники речей «больших» пророков — Исайи, Иеремии и Иезекииля — и двенадцати «малых» пророков — Осии, Иоили, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии; «Писания», к которым относятся Псалмы, Притчи Соломона, книга Иова, Плач Иеремии, Песня песней, 1-2 книги Хроник, а также книги Ездры, Неемии, Руфи, Эсфири, Даниила и Экклезиаста.

Для выявления мифологических представлений наряду с книгой Бытия, где излагаются традиционные мифологические темы — сотворение мира и человека, утрата человеком рая, потоп и т. д., а также предания о начале истории еврейского народа, важны поэтические части канона — Псалмы, авторство которых было позднее приписано Давиду, и книга Иова (около IV в. до н.э.), фиксирующая некоторые забытые мифологические мотивы.

Следует упомянуть также ряд произведений, составление которых относится к периоду эллинизма, получивших распространение в греческом переводе — 1 книга Маккавеев, книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, или написанных прямо по-гречески — 2 и 3 книга Маккавеев. Они были восприняты ранними

христианами вместе с древним переводом Ветхого Завета на греческий язык (Септуагинта) и вошли в библейский канон католической и православной церквей, но оказались исключенными из иудаистского и протестантского канонов; их принято называть второканоническими. Для восстановления древних мифологических представлений в определенной степени может быть полезна еще более поздняя апокрифическая литература, в которой сильны элементы апокалиптики и мистики.

Ветхозаветная мифология — это не столько мифология космоса, т. е. устройства, организации мира, свойственная большинству мифологических систем, сколько мифология истории народа. Поэтому для ее понимания важно установить некоторые моменты истории еврейского народа. Библия и здесь является важнейшим источником, хотя ввиду жанровой неоднородности ее текстов соотношение исторических фактов и мифологизирующего изложения может быть различным — от хроникальности книг Царств и до легенд о патриархах народа Израиля. Но даже в легендах об Аврааме и его потомках вычленяются исторически реконструируемые ситуации родового и семейного быта и т. д.

Библейские предания отразили связь древних евреев с обширным историко-культурным ареалом цивилизаций Ближнего Востока, что можно видеть, в частности, на примере Авраама, выступающего в тексте в качестве родоначальника целого круга семитских народов, выходца из Двуречья, переселившегося в Ханаан «по божественному внушению». Предки древних евреев — возможно, известные из ближневосточных источников середины II тыс. до н.э. хабиру, или хапиру, столько беспокойства доставлявшие египетским фараонам с конца XIII в. до н.э., — были кочевниками на территории Ханаана и Египта, постоянно переходившими со своими стадами с места на место. Именно в таком качестве чаще всего и предстают патриархи Израиля, лишь изредка приобретавшие земельные участки.

Около XIII в. до н.э. еврейские племена, сплотившиеся вокруг культа Яхве и бежавшие, согласно ветхозаветному преданию, из египетского пленения, вторглись в Палестину. «Исход» из Египта традиция связывает с именем Моисея — вождя-законодателя, который наставляет народ религии Яхве с теми ее чертами, которые в основном уже принадлежали эпохе пророков.

Реликтом кочевого быта евреев вплоть до X в. до н.э. остается заменявшая собой неподвижное святилище переносная скиния Ях-

ве — шатер, в котором находился ковчег завета: с ним связывалось таинственное присутствие божества, а в ковчеге, как известно, находились скрижали заветных Моисею богом законов народа Израиля. Яхве в это время воспринимался как племенной бог, возглавляющий людей племени в их странствиях и ведущий их на бой. Вопрос о реальности других божеств при этом не ставился: довольно было того, что они «чужие» и поклонение им опасно ввиду «ревности» Яхве, что он и продемонстрировал во время исхода евреев из Египта в Ханаан.

В борьбе с местным оседлым населением (ханаанеями) и воинственными западными племенами (филистимлянами) сложился союз 12 племен — «колен» израилевых. Отголоски этих исторических событий — в предании о 12 сыновьях Иакова (как родоначальниках-эпонимах колен израилевых), о военных походах сменившего Моисея Иисуса Навина (взятие Иерихона и пр.), а затем — в предании о «судьях израильских» — Деворе, Иефффе, Гедее, о богатыре Самсоне и т. д.

Эпоха царей Давида и Соломона (XI-X вв. до н.э.) знаменует собой кульминацию могущества Израильско-Иудейского царства — централизованного древневосточного государства, пришедшего на смену патриархальной военной демократии, управлявшейся «судьями». В этот период культ Яхве локализуется и упорядочивается в Иерусалиме, где Соломон строит для поклонения Яхве храм. Храм, а не передвижная скиния, рассматривается теперь как единственное место жертвенного культа Яхве.

Затем, когда Израильско-Иудейское царство распадается на южное, Иудейское, существовавшее в 928-587/6 гг. до н.э. с центром в Иерусалиме, и северное, Израильское; когда возникает угроза со стороны Ассирии, уничтожившей в 722 г. до н.э. Израильское царство, и со стороны Вавилонии, важнейшим фактором идейно-религиозной жизни надолго становится пророческое движение. Прорицатели и проповедники призывают к восстановлению норм всенародной солидарности, к смягчению социального неравенства. Обличительная программа пророков сочетается с отказом от языческих культовых традиций и от почитания каких-либо божеств, кроме Яхве. Тем самым впервые выделяется единое течение, сочетающее определенные социально-нравственные требования с религиозной нетерпимостью, претензией на исключительное положение и право одной-единственной веры — против всех остальных (этот мотив представлен уже в главах Исхода). Важное значение

здесь имело обнародование в 622 г. до н.э. при царе Иосии, пытавшемся проводить в жизнь идеи пророчества, книги Завета, видимо, тождественной Второзаконию и подытоживавшей учение пророков.

Дальнейший толчок развитию пророчества дают завоевание Иудейского царства вавилонским царем Навуходоносором II в 587/6 гг. до н.э., разрушение Иерусалима и храма и переселение части населения в Двуречье. Катастрофа теперь истолковывается как кара, наложенная Яхве за неверность ему, но и как обещание тем большей награды в будущем, если народ проявит верность своему богу. Мечта о возрождении государственности, возвращении к власти потомков Давида поднимается на мистический уровень: государственность, которую хотят возродить, мыслится как теократическая, а царь из рода Давида — как мессия, спаситель народа; не случайно идея мессии из рода Давида, каковым предстает Иисус Христос, проходит в качестве важного мотива и через новозаветные книги Библии; но еще значительно раньше вместе с идеей мессианства складывается и представление о «царстве божьем».

За возвращением (с переходом вавилонских владений в руки персов) евреев в Палестину следует восстановление Иерусалима и храма («второй храм»), происходящее под руководством религиозных деятелей Ездры и Неемии. Последние регламентируют жизнь общины системой заповедей и запретов. Включение Палестины в состав Персидской державы (VI-V вв. до н.э.) сопровождается воздействием зороастризма, в том числе зороастрийской мифологии (например, в представлении об ангелах). Именно к этому периоду относится редактирование и объединение в сборник Пятикнижия Моисеева, предпринятое в V в. до н.э. Ездрой, что было важным шагом на пути превращения Библии в канонический текст.

Из последующей истории еврейского народа для дальнейшего формирования религиозно-мифологических представлений Ветхого Завета важен период IV-II вв. до н.э. — время вхождения Палестины в состав эллинистического государства Селевкидов. Здесь следует отметить, что в правление Селевкидов поощрялось принятие верхушкой еврейской общины греческих норм поведения и культуры, имели место и репрессии против ревнителей иудейской веры. Затем начинается движение во главе с Иудой Маккавеем и временная независимость Иудеи и далее — с 63 г. до н.э. —

наступает период римской оккупации. В круг представлений иудейской веры и мифа входят мотивы мученичества, требующего награды по воскресении из мертвых, что показательно для книги Даниила — последней по времени составления (II в. до н.э.) книги Ветхого Завета, которая является ранним произведением, принадлежащим к жанру апокалиптики.

Анализ ветхозаветной мифологии легко обнаруживает ряд признаков, по которым она может быть сопоставима с другими мифологиями мира. Большинство ее центральных тем и мотивов находит соответствие прежде всего в мифологиях Ближнего Востока — западносемитской и шумеро-аккадской, отчасти египетской, хеттской и т. д. Сами имена единого бога древних евреев — Яхве (Йево), Элохим или Эл (Илу) — были именами богов западносемитского пантеона. Ветхозаветный рассказ о шести днях сотворения мира функционально сопоставим с таким необходимым элементом любой космогонической системы, как упорядочивание, выстраивание порядка вещей творцом-демиургом. Картина исходного состояния мира как водного хаоса (Быт. 1.2) имеет аккадские параллели в образах Апсу и Тиамат и еще более древнем представлении шумеров о первозданном океане, в соответствующих представлениях египтян, индийцев и т. д. Мотивы «райского начала» путей человечества, нарушенного приходом в мир зла (грехопадением), имеют параллели в индийской и древнегреческой мифологиях, Эдема как обители блаженства — в островах Дильмун и Пэнлай — соответственно в мифологиях Шумера и Китая, наконец, мирового дерева, намеченного в Библии в двух вариантах — как древа жизни и древа познания добра и зла, — например, в мифологии Вавилонии.

Особенно много параллелей представляет разработка важного для мифологических систем древнего Двуречья и отчасти Восточного Средиземноморья мотива потопы: роль Ноя соответствует роли шумерское Зиусудры, аккадских Атрахасиса и Утнапишти, греческого Девкалиона и т.д.; повторяются мотивы предупреждения божества; высылаются на разведку птицы; по окончании потопа приносятся жертвы богам или богу.

В ветхозаветных мифах можно найти варианты и близнечного мифа в преданиях об Авеле и Каине, Иакове и Исаве. В них представлены также персонажи, обычные для других мифологических систем: родоначальники — рода человеческого, как Адам и Ной; групп народов, как Сим, Хам и Иафет; отдельных народов,

как Измаил и Исав; еврейского народа, как Авраам и его потомки; племен, как 12 сыновей Иакова; социальных групп, как Аарон, брат Моисея, первосвященник и родоначальник священнической касты. Иногда встречаются эпонимы, как Иаван, сын Иафета, — предок ионийцев, Ханаан, сын Хама, и Аморрей, сын Ханаана, — соответственно родоначальники ханаанейцев и аморреев, Элам, Ассур и сын Сима Арам — как родоначальники эламитов, ассирийцев и арамейцев, и т. д.

Регулярно встречаются также этиологические мифы, которые толкуют и разъясняют. Например, в книге Бытия (32.24-32) повествуется, что Некто боролся с Иаковом до появления зари и не мог одолеть его, коснулся бедра Иакова и повредил в нем жилу. И бог нарек Иакова Израилем, Иаков же дал наименование месту сему Пенуэл — ибо он видел бога лицом к лицу и сохранилась душа его. Этот этиологический миф сразу объясняет этноним ь («Бог властвует» — «ибо ты боролся с богом и человекам одолевать будешь» — Быт. 32.28), топоним Пенуэл и запрет евреям употреблять в пищу «жилу, которая в составе бедра».

Чрезвычайно многочисленны добавления и вставки к самым разным местам повествования, где — обычно в духе народной этимологии — истолковывается ставшая непонятной топонимика и ономастика, т. е. наименования мест и людей.

Однако ранняя иудаистская мифология и религия в сложном, длительном и противоречивом процессе своей дифференциации от других религиозно-мифологических систем Ближнего Востока, а с ними и всякого «язычества» вообще, выработала и свой специфический тип религиозно-мифологического сознания. Это видно, в частности, в тех случаях, когда библейский миф вносит изменения в традиционные мифологические построения, придавая им противоположный смысл. Так, в ряде мифологий рожденные от богов и смертных женщин полубоги-герои — основатели великих династий — являются объектом культа и поклонения (как Геракл, Тесей, Минос в древнегреческой мифологии, Ромул и Рем — в римской и т. д.). Библия тоже говорит о рождении героев от соития «сыновей божьих» с «дочерьми человеческими» (Быт. 6.1—4), сообщает о рождении «исполинов», «мужей славы издревле» от связей земных и неземных существ. Но в монотеистической религиозной системе блуд ангельских существ с земными женщинами, как и рождение исполинов, — события безусловно недолжные, нарушение заветов Яхве и причина «развращения человеков

на земле» (Быт. 6.5) и следующих за этим кар — сначала укорочения человеческого века (библейские патриархи, напротив, надеются сверхъестественным долголетием), а потом и потопа.

Заметно, что и библейский рассказ о сотворении мира отличается от других космогонических мифов в ряде отношений: из него выводится мотив брака бога-творца и его сражения — последний мотив встречается в Библии лишь на периферии, как, например, мифологический мотив поединка бога с чудовищем в книге Иова (7.12: «Разве я море или морское чудовище...»; ср. 26.12). «Бездна», на которой «в начале» лежала «тьма» (Быт. 1.2), передана семитическим словом, созвучным с именем Тиамат в мифологии Аккада. Но, в отличие от Тиамат, она безобразна, безымянна, безлична и пассивна. У Яхве нет антагониста, какого имеют боги-демиурги самых разных мифологических систем; все противоречия бытия восходят к Яхве как единственной творческой причине.

Мир в Библии во всей своей совокупности сотворен десятью речениями Яхве (Быт. 1.3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28-29), соответствующими десяти заповедям того же Яхве — божьему закону (Исх. 20.12-17). Соответственно, ближайшую аналогию сотворения мира здесь можно обнаружить не в божественном браке, как брак Ки и Ана в мифологии шумеров, не в битве, как сражение Мардука и Тиамат, и не в творении бога-ремесленника, каким выступают в некоторых египетских мифологических версиях Хнум, Птах и Нейт, а в речении законодателя.

Следует принять во внимание, что мотив сотворения мира «из ничего» — поздний догмат библейской литературы, сформулированный лишь во II в. до н.э., но конкретная мифологическая образность первой главы книги Бытия ближе к этому догмату, чем к параллельным мифологическим версиям.

Мифологическая версия потопа древнего Двуречья объясняет это бедствие тем, что люди шумели и мешали богам спать. Соответственно и в вавилонской поэме «Энума элиш» Апсу намеревается уничтожить молодых богов по той же причине. Стержневая линия библейского рассказа о потопе, напротив, праведный гнев Яхве, карающего «развращение человеков на земле» и спасающего праведника — Ноя (Быт. 6.5-8). Тем самым как антитеза праведности в Библию вводится представление о грехе.

Среди мифологических тем Библии имеются и специфические. Такова, в частности, тема исхода евреев из Египта. Во многих мифологических системах можно встретить мотив, рассказ о том,

как при определенных обстоятельствах бог помог своему народу. Но ни один из этих рассказов не становился ни центральным критерием для суждения о самой сущности бога, ни центральным символом для выражения этой сущности. Между тем Яхве здесь чуть ли не формально квалифицируется как бог, осуществивший исход (Исх. 3.8; 20.2 и др.). Причина здесь в том, что тема исхода становится материализацией темы «завета» — т. е. союза, договора между Яхве и его народом, темы, конкретизации которой служат все остальные темы и сюжеты Библии — от самых важных и до периферийных. Причем говорить приходится, собственно, не об одном, а о целой серии сопровождающихся благословениями договоров Яхве со своим народом, в ряду которых первыми являются договоры Яхве с Ноем и его сыновьями (Быт. 6.18; 9.8-17), а затем с Авраамом (Быт. 17.7-10).

Чтобы понять значение центральной идеи «завета», следует обратить внимание на особенности образа бога в Ветхом Завете. Прежде всего, если любое божество Египта, Двуречья, Ханаана, Греции и т. д. имеет собственную историю происхождения, браков, подвигов и пр., то у Яхве ничего этого нет и не может быть в принципе, что подчеркивается в тексте вновь и вновь. Не имея такой биографии, Яхве не имеет и портрета, образа. Специально подчеркивается, что можно услышать глас Яхве, но нельзя увидеть его образ: «...Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Яхве на Хориве...» (Втор. 4.15; см. также Втор. 4.12), что подразумевает — нельзя увидеть и его лицо: «...Человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33.20). Представление образа единого Бога евреев рассматривается как разврат, каковым считается и сотворение кумира Бога (Исх. 20.4-5; Втор. 4.16; 5.8). Возможно, соответствующее изображение воспринимается как не только имитация божества — оно является его воплощением, чем нарушается требование единства богопочитания. Имя Бога евреев не должно произноситься всуе (Исх. 20.7), и открыть его Яхве обещает только Моисею (Исх. 33.19; ср. Исх. 3.14). С Яхве, следовательно, можно вступить в общение, лишь повинаясь или не повинаясь его «гласу», но его нельзя увидеть или изобразить.

Яхве — бог нерожденный, не рождающий другого бога, не старший и не умирающий — является единственным субъектом не только истории еврейского народа, но, по сути, и всемирной истории; он, воистину, всемирный бог (Амос 9.7; Пс. 138.7-12).

Отмечается также, что, в то время как тексты иных традиций часто повествуют о богах в третьем лице, для Библии характерна не речь о Яхве, а речь к Яхве или речь от имени Яхве.

Сакральный миф в Библии выражен с использованием терминологии мифа природного. Ярость Яхве изображается в виде пылания огня: «...И возгорелся у них огонь Яхве, и начал истреблять край стана» (Чис. 11.1). Гора Синай дымится от того, что Яхве нисходит на нее опять-таки в огне (Исх. 19.18); общеизвестно явление Яхве в виде неопалимой купины (Исх. 3.2-3). Явление Яхве может выразиться также в виде стихии ветра (Чис. 11.31). «Глас» Яхве описывается как настоящий гром (Пс. 28.3).

Некоторые библеисты обращают в этой связи внимание на то, что эти образы не являются чисто метафорическими, так как связь образа Яхве со стихиями огня и ветра утверждает внеприродную доминанту мифологии Ветхого Завета. Соответственно, у Яхве нет места на земле, с которым он был бы природно связан, и в этом отличие его образа от образов западносемитских божеств, имена которых подчеркивают принадлежность им той или иной местности (Мелькарт — «царь города», Ваал Пеор — «хозяин Пеора» и др.). Правда, у Яхве есть и святые места, к которым принадлежат особенно бесплодные горы. Свята для него также пустыня, в отличие от плодородных земель, с которыми связаны западносемитские божества. Однако библейские тексты неоднократно подчеркивают, что Яхве не привязан и к этим локальным объектам; он — своего рода скиталец, не укорененный в каком-то присущем ему месте. Бытовой опорой для таких представлений был, вероятно, кочевой образ жизни, который вели предки древних евреев, жившие в пустынях и полупустынях; позднее на их формировании сказались многочисленные переселения, пленения и изгнания. Однако чтобы образ бога-странника был представлен с такой последовательностью, необходимы были наряду с бытовыми особые идейно-исторические предпосылки.

Здесь важно обратить внимание на то, что Яхве постоянно требует от своего народа, чтобы он выходил из того места, где был укоренен в родовой жизни: так он поступает с Авраамом (Быт. 12.1), а затем со всем народом, который он побуждает к исходу из Египта. Этот мотив «выхода» имеет значение центрального символа: человек и народ должны «выйти» из инерции своего существования. Причем если бог на своем собственном уровне не имеет ни друга, ни антагониста, ни супруги, то его партнером естественно оказы-

вается человек или человеческий коллектив, на фоне общения с которым разыгрывается драма деяний и страданий божества.

В частности, как верный партнер Яхве человек выступает в качестве его «друга» (традиционный эпитет Авраама), «домочадца», воина, который должен приходить «на помощь» Яхве (Суд. 5.23). Как «отступник» от завета, человек является антагонистом Яхве. Наконец, община в целом оказывается по отношению к Яхве его «супругой» (Иерем. 3.1-20, Иезек. 16.3-63), а поклонение другим богам рассматривается как нарушение брачной верности. Соответственно, известный и в других мифологических системах мотив священного брака имеет в мифологии Ветхого Завета не горизонтальную плоскостную структуру: бог и богиня, — а, перемещенный из центра мифологии природной (как Ки — земля и Ан — небо в мифологии шумеров) в центр мифологии священной, он получает вертикальную структуру (бог — люди, народ); вся энергия оплодотворения направляется здесь богом не на природу, а на его, бога, народ.

Благодаря такой связи с избранным народом стоящий как бы над миром и находящийся вне мира Яхве оказывается ближе к человеку, чем, скажем, антропоморфные боги древнегреческой мифологии. По существу, у одиночки Яхве единственной целью является найти человека в послушании и преданности себе; он реализует себя не через обладание небом и землей, как другие боги, но через обладание человеком. Мифологи порой подчеркивают любопытный мифологический мотив Библии: если Мардук выступает за вавилонян, Амон — за египтян, Афина — за афинян и вообще за греков в силу некой естественной принадлежности, то Яхве выбирает себе отдельных избранников и целый народ по свободному волеизъявлению.

Из этой темы выбора, космической важности этого акта, свободы выбора человека богом вытекает и мистический историзм этой мифологии. Так, в книге Бытия неоднократно повторяются благословения и обещания, даваемые Яхве Аврааму и его потомкам: я сделаю для тебя и для них то-то и то-то, — в силу чего сумма божественных гарантий будущего блага неуклонно растет, и складывается впечатление некоего движения, идущего по нарастающей. Между прочим, эта идея поступательного движения играет немалую роль в соединении разрозненных текстов Библии и разновременных книг канона в единый религиозно-исторический эпос, представляющий собой историю взаимоотношений бога со своим

народом. Причем это историческое движение, выраженное через повествование, не может замкнуться; в нем есть определенная ритмика, и отдельные его звенья (например, история Иосифа и его братьев) приобретают какой-то смысл лишь в связи с остальными звеньями. Со временем этот мистический историзм выступает и проявляется все отчетливее, и кульминации своей он достигает в пророческих и особенно в апокалиптических текстах.

Иран

Древнеиранской мифологией считается совокупность мифологических представлений народов, населявших в древности пространство, ограниченное с севера и юга соответственно Каспийским морем и заливами — Персидским и Оман, а с запада на восток — Двуречьем рек Тигра и Евфрата и современным Афганистаном. Однако в этно-культурном отношении она представляет собой сложное образование, включающее в себя представления как разновременные, так и разнохарактерные. Начальный период формирования этой мифологии относится ко времени индоиранской общности — середины — 2-й половины II тыс. до н.э. Затем, в ходе длительной миграции, древнеиранские племена скотоводов и земледельцев заселили в конце II — начале I тыс. до н.э. Среднюю Азию, Иран, а точнее сказать — Мидию, государство, существовавшее в VIII-VI вв. до н.э. и ставшее несколько позже ядром формирующегося государства персов, и отчасти район современного Афганистана. С этого времени, с момента оседания иранцев в этих областях, развитие иранской мифологии пошло обособленными путями, и можно говорить о складывании ее самостоятельных циклов: древнемидийской, древнеперсидской, скифо-сарматской мифологии и некоторых других. При общности религиозных представлений и терминологии, наличии индоевропейской основы отдельных циклов иранской мифологии, между ними имелись и заметные различия, отражающие прежде всего разные уровни социально-экономического и культурного развития.

В центре нашего внимания будет именно эта — древнеиранская мифология, главным образом, в том виде, как она сложилась в I тыс.

до н.э. на территории современного Ирана. Что же касается последующих ее этапов — формирования иранской мифологии во время греко-македонского завоевания Ирана и части Средней Азии, т. е. в так называемый среднеиранский и последующий периоды, то они останутся вне поля нашего зрения.

Иранская мифология древнего периода обнаруживает множество близких соответствий в ведийской мифологии и в индоевропейской мифологии в целом. Здесь налицо ряд общих сюжетов: борьба за власть во вселенной двух родственных, но враждующих групп богов, низведение за землю небесных вод, драконоборство, два посмертных пути души. Это и древние арийские божества: Хаома иранцев — Сома

индийцев, Митра, Ваю, Вритрахан «Ригведы» (эпитет Индры) и авестийский Веретрагна. В «Авесте» Верет рагна (бог войны) и Индра — разные персонажи; последний здесь — незначительный демон. Отмечено сходство ведийского Варуны и авестийского Ахура-Мазды: они оба — повелители закона и порядка (терминологически выраженных как «рита» и «аша»), выступают в паре с Митрой, охраняют солнце, чтобы оно не упало с неба, и пролагают ему путь. Объектом поклонения в «Ригведе» и «Авесте» являются воды, в обеих религиях важную роль играет культ огня.

Сопоставимые имена обычно связаны и со схожими функциями соответствующих персонажей и включены в аналогичные сюжеты. Так, о растении сома/хаома в «Ригведе» и «Авесте» говорится, что он — царь растений, растет на высокой горе, и его принес орел.



Богиня с козлом на голове
Луристан. VIII-VII в. до н.э.

Между близкородственными иранской и индийской мифологиями наблюдается, однако, инверсия некоторых характеристик. В частности, два класса божеств иранской мифологии — ахуры и дэвы — олицетворяют собой благое и недоброе начала. В ведийской мифологии, напротив, асуры считались демонами, а дэвы — благи, почитаемыми богами, во главе которых стоял Индра.

Источниками по иранской мифологии служат тексты, памятники искусства и археологии, но центральным источником для ее реконструкции является «Авеста» — свод священного писания зороастризма. Значительно меньший интерес представляют сведения древнеперсидских клинописных надписей.

Как и в случае с другими священными текстами, например Библией, «Авеста» включает в себя разнородные тексты, слагавшиеся в разное время и в разных иранских областях, а потому она неоднородна и по языку, за которым закрепилось название «авестийского». Ближайшими родственными авестийскому языкам являются древнеперсидский и санскрит. Древнейшие части «Авесты» относятся ко времени жизни Заратуштры (или даже ранее), а самые поздние сложены зороастрийскими жрецами, довольно безыскусно и с грамматическими ошибками, уже на мертвом древнеиранском языке, т. е. во всяком случае после IV–III вв. до н.э.

«Авеста» включает следующие разделы: «Ясна» (в нее входят «Гаты»), «Висперед», «Вендидад», или «Видевдат», и «Яшты».

«Гаты» — «песнопения», «песни» — слово, однокоренное с санскритским «гита» — «песня», числом 17 (900 строк), входят в зороастрийскую литургию «Ясна» («поклонение», «молитва», «жертвоприношение»). Остальная часть «Ясны», помимо «Гат», насчитывает всего 72 раздела и включает различные моления, произносившиеся во время религиозных церемоний (в том числе так называемый «Фраваранэ» — «Символ веры», начинающийся словами: «Исповедую себя почитающим Мазду...»).

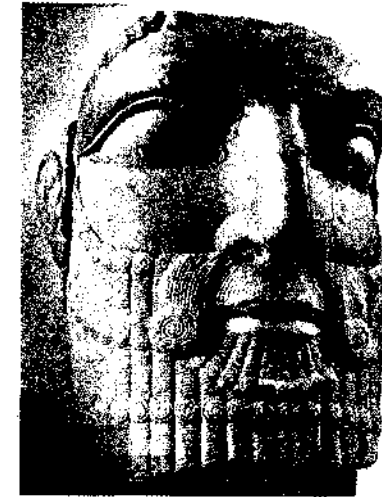
«Гаты» — древнейшая часть «Авесты» — отличаются от остальных авестийских текстов и по форме, и по содержанию. Поражает сходство их языка с языком наиболее архаичных частей «Ригведы». Делались попытки перевода отдельных стихов с гатского языка на ведийский, и в результате получались стихи, трудноотличимые от подлинно ведийских.

Форма «Гат» говорит о создании их оратором в процессе устного, может быть, импровизированного выступления. Это проповеди-молитвы, произносимые от первого лица; в отдельных случаях

используется форма диалога (беседы) с божеством. Составлены «Гаты» в стихотворной форме на языке, именуемом гатским и отличающимся от языка остальных частей «Авесты». Вероятно, в основе его лежит один из древних иранских диалектов. И «Гаты», и язык, на котором они были созданы, на протяжении многих веков освящались авторитетом почитаемого лица, основателя учения. Поэтому, несмотря на непонятность омертвевшего языка, его старались сохранить. «Гаты» являются у последователей Заратуштры наиболее важной, священной частью «Авесты».

«Гаты» возникли, видимо, еще в VII в. до н.э., когда заучиваемые наизусть последователями Заратуштры проповеди сложились в единое целое. Однако стилистика и образность «Гат» не способствовали широкому распространению содержащегося в них учения. Его требовалось приблизить к привычным для народа религиозным представлениям и обрядам. Вместе с тем это учение стало обрастать более древними представлениями, и здесь важную роль играли устная передача «Гат» и устное народное творчество.

Священные тексты зороастризма, как и аналогичные тексты в Индии, читались наизусть и передавались из уст в уста. Древние иранцы считали письмо изобретением злого духа — Анхро-Маны, а поэтому непригодным для фиксации священных речений. В первую очередь это имеет отношение к «Ясне» и входящим в ее состав «Гатам». Знать «Ясну» наизусть был обязан каждый священнослужитель. Понимать «Гаты», очевидно, могли лишь прошедшие обучение жрецы. Предполагается, что Заратуштра, веривший в то, что его откровение касается всех, проповедовал на народном языке, а «Гаты» были кратким изложением его более пространственных проповедей. Ритмизированные «Гаты» было легче запомнить, они и построены так, чтобы облегчить их механическое



Голова царя, возможно, Дария I
Конец VI — начало V в. до н.э.

заучивание и запоминание; так же обстояло дело с текстом вед и Корана. В «Гатах», несмотря на признаки многослойности, можно обнаружить некоторые черты индивидуальности. Здесь отражены некоторые события из жизни Заратуштры (его изгнание, свадьба дочери и пр.), названы имена его учеников и последователей (Виш-таспа, Фрашоштра, Джамаспа и др.). В своих речах Заратуштра жалуется на гонения, преследования магов, т. е. жрецов старых культов. Он дает отповедь «лживым жрецам» — противникам оседлости и земледелия, призывает своих последователей к распространению своей веры, восхваляет первых учеников. В «Гатах» предаются проклятию «ложные» боги племен и даже некоторые мифологические герои (Йима), содержится протест против грандиозных жертвоприношений старых культов, возглашается учение о вечной борьбе между добрым и злым началами в мире, наделенными абстрактными качествами и выступающими в полуперсонифицированных образах. Здесь намечено учение о загробной жизни, упоминается мост Чинват, в зачаточной форме содержится учение о воздаянии за грехи, о приходе спасителя, о поклонении огню как одной из обязанностей «праведника».

Ареал возникновения текста «Гат» имеет скорее восточно-, нежели западноиранское (мидийское) происхождение.

При Ахеменидах учение, основанное Заратуштрой, приобретает все большее число последователей. Есть точка зрения, что уже в трансформированном виде учение «Гат» получило официальную поддержку в Мидии, а затем в Персии при Ксерксе (486-465 гг. до н.э.). Зороастрийская традиция относит письменную фиксацию «Авесты» к концу жизни Заратуштры, когда она была якобы записана учеником пророка Джамаспой. Но, возможно, первая письменная фиксация древнего ядра «Авесты» произошла в правление Ахеменидов на рубеже VI-V и в V в. до н.э. Однако и после этого памятник продолжал бытовать в устной передаче, что впоследствии, после гибели рукописей, способствовало восстановлению содержания и текста «Авесты».

Другой раздал «Авесты», «Висперед» (букв. «Все главы, все главные»), является дополнением к «Ясне» и содержит 24 главы, включающие молитвы и заклинания, обращенные к отдельным богам и читаемые во время празднеств.

«Вендидад», или «Видевдат» («Закон против дэвов»), — единственная дошедшая до нас целиком книга «Авесты». Это жреческий кодекс, трактующий главным образом правила ритуального



Царь Дарий I, царевич Ксеркс
и представители народов персидской державы
Рельеф трипилона в Персеполе. Конец VI – начало V в. до н.э.

очищения, хотя в двух первых главах «Вендидада» рассказываются мифы о сотворении Ахура-Маздой иранских стран и о первом царе иранцев в период «золотого века» — Йиме. Всего «Вендидад» состоит из 22 глав, большая часть которых довольно позднего происхождения, но до IV в. до н.э., и так же датируется «Висперед».

Наряду с учением Заратуштры, развитым его последователями, в состав «Авесты» вошел также ряд гимнов, называемых яшты, посвященных божествам и мифологическим персонажам, почитавшимся иранцами еще до Заратуштры; некоторые из них почитались еще в пору индоиранской общности (Митра, Йима, Хаома и др.). Всего в «Авесте» 21 яшт. Древнейшие части некоторых из них, видимо, не уступают по возрасту «Гатам» и даже превосходят их; они признаны наиболее ранними образцами иранского творчества. Благодаря своей метризованной форме они, как и «Гаты», легче запоминались передатчиками, чем прозаические части, и сохранились лучше последних, несмотря на свою древность. В яштах можно найти сведения о происхождении зороастризма, ранних этапах верования в Ахура-Мазду. Ареал складывания раздела «Яшты», вероятно, восточно-иранский.

К перечисленным выше разделам «Авесты» примыкает составленная специально для верующих мирян «Хордэ-Авеста» («Малая Авеста») — тексты, наиболее употребимые в повседневном обиходе. Эти молитвы предназначаются для произнесения их самими верующими, в отличие от текстов, которые читал жрец. В «Хордэ-Авесту» входят молитвы, посвященные так называемым пяти стражам дня, различные благословения и восхваления. Составление ее ядра началось, видимо, в последней четверти V в. до н.э. или в еще более позднее, парфянское время (в правление династии Аршакидов).

Ввиду сложности материала и исследуемой традиции, существуют разные версии того, когда произошла письменная фиксация канона «Авесты» или, по крайней мере, значительной его части. Как полагает И.С. Брагинский, письменная фиксация «Авесты» произошла в эллинистическое время, около III в. до н.э., или на рубеже нашей эры, в правление Аршакидов, либо, наконец, в VI в., в правление Сасанидов. По мнению В.Г. Лукониной, единственным достоверным свидетельством о времени фиксации «Авесты» являются данные манихейских текстов, связанные с религиозным движением пророка Мани, — «Авеста» должна была быть записана, во всяком случае, до середины III в., когда Мани приступил к

своим проповедям. В.Б. Никитина придерживается той точки зрения, что первая фиксация «Авесты» произошла между концом VI и концом V в. до н.э., затем, во 2-й половине I или II в., по решению одного из парфянских правителей произошла кодификация «Авесты» по источникам, сохранившимся «письменно или устно». В правление Сасанидов, в III-IV, VI-VII вв., были составлены новые редакции «Авесты».

Во всяком случае, известно в качестве достоверного факта, что в конце правления Сасанидов — возможно, под влиянием иноземных религий, которые придавали большое значение письменной фиксации священного слова, — на основе использовавшегося в то время пехлевийского (среднеперсидского) алфавита была создана специальная письменность — так называемый авестийский алфавит, и этой письменностью наконец было зафиксировано священное писание зороастризма, получившее название «Авеста». Точное значение слова не установлено, предполагают, что оно может значить «наставление» или «восхваление». Событие это произошло в VI-VII вв., и в этой письменной форме сасанидская «Авеста» состояла из насков — 21 книги.

Первая книга толковала вопросы добродетели и благочестия, вторая — религиозные обряды, третья сообщала о вере и учении пророка, четвертая была космологического и эсхатологического содержания, пятая касалась астрономии, восьмая была собранием правовых установлений, 12-я рассказывала об истории человечества и иранских царей, 13-я — о добродетелях и детстве пророка, 15-я — о справедливости в делах, о мерах, о пути праведности, 17-я — о ритуале, обязанностях жрецов и воздаянии за грехи, а также об астрологии, 19-я — о ритуальном осквернении и очищении, 20-я — о добродетели и посмертной судьбе души, 21-я содержала хвалу Ахура-Мазде и небожителям зороастрийского пантеона.

Большинство из этих книг не сохранилось; в форме насков дошла лишь четвертая часть авестийского канона. До нас дошли «Ясна», «Висперед», «Яшты» и «Вендидад»; из них сохранилась целиком лишь последняя, 19-я книга канона. Известны также небольшие фрагменты отдельных книг «Авесты», к которой причисляют и «Малую Авесту».

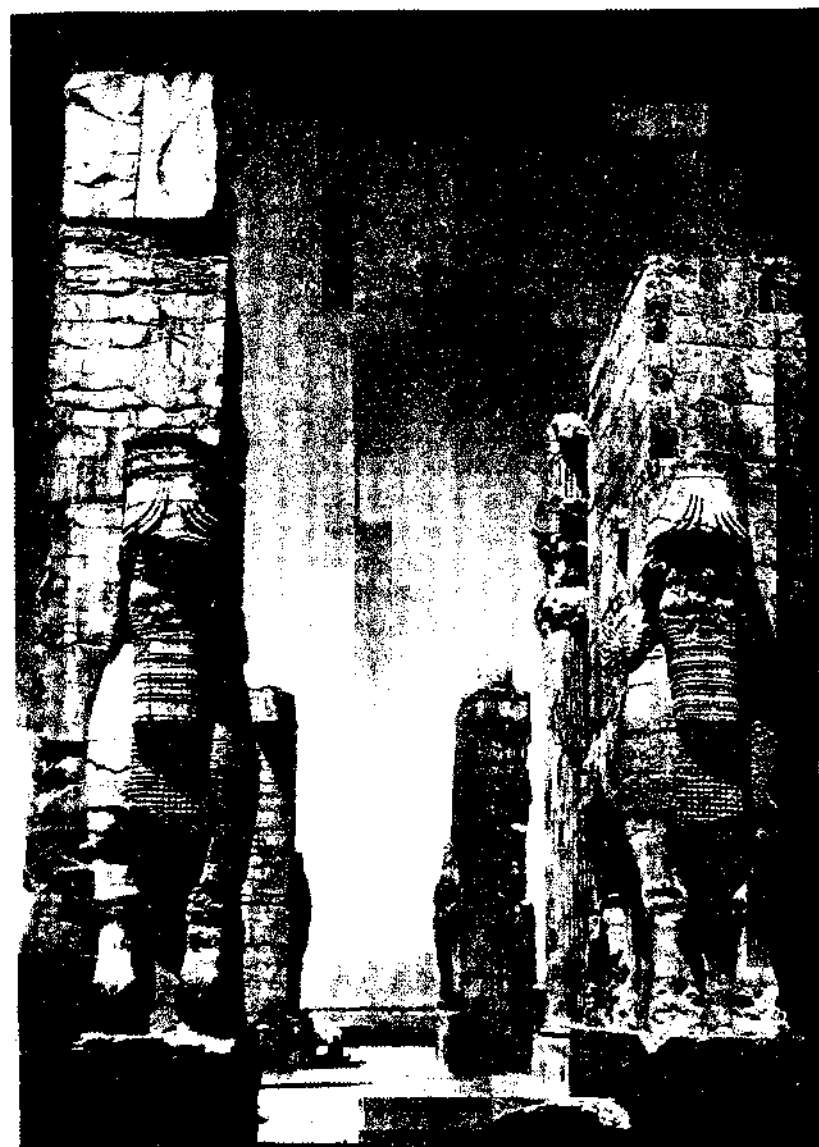
На сохранности памятника уже после его записи сказалось то обстоятельство, что его текст неоднократно в течение огромного периода времени подвергался переписке людьми, для которых

авестийский язык был уже мертвым. Старейшая из авестийских рукописей датируется 1324 г.

Из авестийских текстов на пехлевийском языке следует упомянуть две важнейшие книги — «Бундахишн» и «Денкарт». Первая представляет собой труд по космологии, вторая — энциклопедию религиозных знаний. Обе книги наряду с другими, в том числе манихейскими и иранским эпосом — «Шах-наме», «Вис и Рамин» и другими, — являются основой для реконструкции традиционных представлений «Авесты».

Зороастризм как течение, естественно, связан с именем реформатора и пророка Заратуштры. Согласно «Ясне», он — сын Пурушаспы, четвертого человека, выжавшего сок растения хаома. По другим источникам, он происходит из восточноиранского рода Спитама. В «Гатах» Заратуштра предстает как вполне реальная личность, как арийский жрец и певец, борющийся и страдающий человек, в течение многих лет не имевший последователей, встречавший трудности в распространении своего учения, подвергшийся на родине преследованиям, вынужденный бежать из Восточного Ирана, со своей родины, возможно, далее на восток, к князю (кави) Виштаспе и отдаться под его покровительство. По преданию, супруга князя Хутаоса, его родственники и придворные были первыми, кто принял новую веру. Погиб Заратуштра, согласно легенде, в возрасте 77 лет: ему нанес удар кинжалом враждебный жрец, противник новой веры Тур-и-Братарвахша в то время, когда он молился («Датистан-и-Диник»). В «Малой Авесте» и более поздних религиозных сочинениях зороастризма Заратуштра изображается легендарным героем, наделенным сверхъестественными чертами чудотворцем. Имя Заратуштры было переименовано греками на Зороастр, что стало ассоциироваться с греческим словом «астрон» (звезда), отчего в античных источниках Заратуштра изображается мудрецом-астрологом и звездочетом.

Предположительно можно думать, что Заратуштра жил в VII в. до н.э. В пользу этого говорит то соображение, что при всей специфичности терминологии «Гат» в них отсутствуют термины ахеменидских административных и культурных учреждений, обозначающие царей, жрецов, воинов и т. д., и для их обозначения используются другие термины. Нет также упоминаний о деньгах, налогах и прочих институтах, которые бы указывали на вхождение родины Заратуштры в состав великой Персидской державы, которая в своих институтах и установлениях, как известно, оказа-



Пропилеи дворца царя Ксеркса
Персеполь. 1-я половина V в. до н.э.

ла большое влияние на все входившие в ее состав народы. Материальная культура «Авесты» архаична, не знает железа, развитой городской жизни. Следовательно, Заратуштра жил задолго до того, как Восточный Иран и примыкающие к нему районы Средней Азии были завоеваны персами.

Иранцы, или арии, как они сами себя называли аналогично близкородственным индоариям (отсюда название государства Иран), были в ту далекую эпоху кочевниками-скотоводами, но начинали приобщаться к оседлости и земледелию. Соответственно, в начальный период зороастризм был религией рядовых общинников и содержал некоторые демократические элементы. Заратуштра обращается к своим слушателям с призывом защитить скот от разбойничьих набегов кочевых племен, которых он объявляет поклонниками дэвов — демонов. Он выступает против хищнического истребления скота, массовых кровавых жертвоприношений и вменяет в обязанность каждому верующему растить и защищать полезных животных. В «Гатах», отразивших процесс распада доклассового общества в восточноиранских и среднеазиатских областях, содержатся также отзвуки борьбы скотоводов и земледельцев против родовой знати. Впоследствии из зороастризма было удалено демократическое начало и он был приспособлен для защиты интересов господствующих слоев общества. В поздних зороастрийских сочинениях больше всего внимания уделяется выполнению различных обрядовых предписаний.

На протяжении многих веков зороастризм претерпевал изменения также и с точки зрения его доктрины и обрядовой практики. Сформировавшись на основе религии пастушьих племен, он не знал поначалу ни храмов, ни каких-либо культовых сооружений вообще. Молились под открытым небом, на вершинах холмов и гор, перед огнем домашнего очага, на берегу ближайшей реки и водоема. Став официальной религией громадных государственных образований — парфянских царей Аршакидов и особенно Сасанидов, зороастризм обзавелся и грандиозными храмами с величественными статуями, и многочисленным духовенством. В пору своего господства он оказал большое влияние на другие религии, приверженцы которых попадали под власть зороастрийской церкви или просто общались с зороастрийцами. Исследователи находят многие элементы, восходящие к учению Заратуштры, в иудаизме и христианстве, в исламе и буддизме. Сам зороастризм тоже подвергался иноземным воздействиям.

Еще до религиозной реформы Заратуштры в качестве верховных божеств у разных иранских племен могли почитаться Зрван, Митра, герой Йима, бог ветра Ваю, богиня плодородия Ардвисура Анахита, бог войны и победы Веретрагна и другие, в том числе и Анхро-Манью (Ариман), считавшийся в учении Заратуштры злым духом. Почитание этих богов имело место и после реформы Заратуштры, и некоторые течения, как, например, зрванизм — связанный с почитанием Зрвана, бога времени и судьбы, — соперничали с маздеизмом (религией Ахура-Мазды — Ормузда) вплоть до времени Сасанидов. Следует также отметить, что «Авеста» умалчивает о культе предков, весьма распространенном особенно в Восточном Иране. Такие народы, как скифы, саки, согдийцы и некоторые другие понятия не имели о благочестивых категориях зороастризма. Из этого следует, что духовная, религиозная жизнь древнего Ирана была богата и разнообразна и не ограничивалась доктриной и культом зороастризма; он приобрел господствующее положение постепенно, причем это его господство было регионально ограниченным.

Вероятно, само имя Ахура-Мазда было известно в числе мидийских божеств по крайней мере еще в VIII в. до н.э. Скорее всего, культ этого божества как общего для целого ряда иранских племен существовал еще до Заратуштры, а последний придал ему универсальный характер, наполнив его новым содержанием. Но интересно, что слова «ахура» (общий термин для обозначения богов) и «мазда» употребляются в «Гатах» в произвольном порядке для обозначения зороастрийского бога, и лишь позднее — в ахеменидских надписях — оба слова сливаются в одно имя. Но в одной надписи царя Ксеркса оба имени написаны отдельно, причем обе части склоняются. По-видимому, в VIII в. до н.э. поклонение Ахура-Мазде — маздеизм — еще не было реформировано. Реформированное Заратуштрой вероучение стало распространяться в Западном Иране, вероятно, лишь в VI в. до н.э., при последних мидийских царях, а при персах, как уже говорилось, оно получило поддержку в правление Ксеркса.

Заратуштра был жрецом древней арийской религии, ибо в «Гатах» («Ясна» 33.6) он называет себя «заотаром» (на санскрите «хотар» — жрец, читающий гимны «Ригведы» при совершении шраута-ритуала). Судя по всему, он сохранил в реформированной религии старый институт арийских жрецов. Заратуштра развил понятие Арты — «Истины», «Правды», близкое к ведийскому понятию рита — «Истины», мирового закона, и применял некоторые

религиозные термины в тех же значениях, что и в ведах. Однако разница между «Гатами» и «Ригведой» заключается уже в характере отношений между поклоняющимся (в «Гатах» это сам Заратуштра) и богом. Поражает фамильярный тон «Гат», особенно в «Ясне» 44, которая начинается стихом: «Я спрашиваю тебя, скажи мне правду, о Ахура [Мазда]», — верховное божество выступает в качестве собеседника пророка, что было нововведением Заратуштры. Примечательно, что, когда Заратуштра спрашивает своего бога, как отличить праведных от неправедных, на этот вопрос дается поразительный и в то же время характерный ответ: кто отвергает пророка, является сторонником зла.

На первом плане в учении Заратуштры стоят дуализм, деление на Добро и Зло, а также значение человека, который волен выбирать между этими двумя началами. Согласно «Гатам», Заратуштра получил от Ахура-Мазды миссию обновить религию и после этого порвал с древними верованиями. Он провел в жизнь кардинальную реформу, возвестив веру в одного только Ахура-Мазду и его конечную победу и отвергнув часть племенных божеств (дэвов), а других поставив ниже Ахура-Мазды, превратив их в спутников верховного бога.

Однако уже указывалось, что, вероятно, божество Ахура-Мазда было объектом поклонения и до Заратуштры; не исключено, что и дуализм в своих основных чертах был разработан его предшественниками. В чем же заключалась та идея, благодаря которой он приобрел множество последователей и которая сделала его величайшим реформатором религии? Это было представление о вплотную приблизившемся этапе существования мира, когда Добро и Зло будут отделены друг от друга. Она заключалась, далее, в учении о том, что каждый человек может участвовать в уничтожении Зла и установлении царства Добра.

По учению Заратуштры, Ахура-Мазда — единственный всемогущий и вездесущий бог добра, олицетворяющий свет, жизнь и правду (истину). Он существовал еще до сотворения мира и является его творцом. Но с самого начала наряду с ним существовал и Анхро-Манью — олицетворение мрака, смерти и зла. Ахура-Мазда непрерывно борется с Анхро-Манью. Человек создан Ахура-Маздой, но свободен в выборе между добром и злом и поэтому доступен воздействию духов зла. Своими мыслями, словами и делами он должен бороться против Анхро-Манью и его помощников — духов зла. Если человек способствовал победе добра, то его



Борьба царя с крылатым львом-скорпионом
Рельеф дворца царя Дария I в Персеполе. Конец VI — начало V в. до н.э.

душа попадет в рай, в противном случае она обречена на муки в темном аду. В центре учения Заратуштры, таким образом, не ритуал, а этика, праведное поведение.

В основе этого этического учения дуалистическое представление о противоборстве между Истиной, всеобщим моральным законом мироздания — Артой (авестийская Аша Вахишта), овеществленным в свете и огне, и Ложью — Другом (авестийский Друдж), воплощением ритуальной скверны и мрака. На другом уровне находится противопоставление Святого духа — Спэнта Манью и Злого духа — Анхро-Манью. Ахура-Мазда является отцом Святого духа («Ясна» 47.3) и тем самым творцом всего сущего («Ясна» 44.7); очевидно, это представление должно было повлиять на религиозные искания раннего христианства. Лагерь духовных сил и богов соответственно делится на приверженцев Арты и приверженцев Друга.

Наряду с дуализмом этическим (с позиции противоборства добра и зла) иранской мифологии был присущ и дуализм гносеологический — с точки зрения познания, восприятия мира: он делился на две сферы — земную, телесную, и духовную, потустороннюю, где также происходила борьба добрых и злых сил. Здесь характерна мольба Заратуштры в «Гатах» «о поддержке в обоих мирах — телесном и духовном».

По поводу возникновения дуализма в иранской мифологии специалисты высказывают разные точки зрения. Причиной здесь может быть природный контраст между светом и тьмой, дождем и засухой, оазисом и пустыней или, вероятно, развитие архаичного близнечного мифа о двух демиургах — духе добра и духе зла. Возможно, здесь сказывается дуальное фратриальное деление иранских племен на две группы. Не исключено, что имеет значение и тенденция противопоставления оседлых земледельцев и скотоводов Ирана скифо-сакским кочевникам.

Упоминавшееся выше представление об антагонистах — духах-близнецах — зафиксировано уже в «Ясне» (30.3—5): «Есть два духа первичных, два близнеца, враждою славных. Мыслью, словом и делом — лучший и злой. Из двух благодатный правильно выбирает, но не злодей. Когда эти два духа впервые сошлись, то создали бытие и не-бытие, и в самом конце худшее бытие будет для лживых, а праведному — лучшая обитель. Из двух этих духов выбрал лживый худшие дела, но Истину, одетую в крепчайшую твердь, выбрал Дух Святейший и те, кто убогатворяет Ахура-

Мазду истинными поступками...» Этот многократно и порой по-разному переводившийся пассаж, в котором упоминаются два духа-близнеца, и послужил, как полагают, источником для разработки еще в IV в. до н.э. зороастрийского учения о борьбе добра и зла, результатом которого явился зрванизм. Согласно этому религиозному течению, добрый дух Ахура-Мазда и злой дух Анхро-Манью являются сыновьями-близнецами «Бесконечного времени» — бога времени Зрвана. Каждый из этих духов обладает равной силой и правит миром по 3 тыс. лет, после чего в течение следующих 3 тыс. лет между ними будет происходить борьба. Это религиозное течение существовало в Иране вплоть до времени Сасанидов. При Сасанидах оно рассматривалось маздеизмом — ортодоксальной религией Ахура-Мазды — как ересь.

Во главу угла зороастрийской этики ставится религиозная мораль и праведная деятельность, включая деятельность хозяйственную, а также отношение к миру богов и людей. Три важнейшими принципами этой этики, воплощенными верховной триадой иранского пантеона, были благомыслие (Воху Мана), благословие (олицетворяемое Ахура-Маздой) и благодеяние, оно же праведность, наилучший распорядок (Аша Вахишта). Возможно, эта божественная триада отражала социальную иерархию иранского общества с его правителями, жрецами и главами общин.

Но, видимо, более древним, зафиксированным уже в «Ясне», является представление о связи, существующей между Ахура-Маздой и шестью «Святыми» — Амэша Спэнта, составляющими вместе с Ахура-Маздой семерку добрых духов. Определение «спэнта», переводимого как «святой», — важнейшее понятие в учении Заратуштры. По своему происхождению это слово первоначально означало полезную (благодетельную) силу. Шесть Бессмертных Святых — эманации Ахура-Мазды — это Воху Мана (Благая Мысль), Аша Вахишта (Лучшая Истина, Наилучший распорядок), Спэнта Армайти (Святое благочестие), Хшатра Вайрья (Власть Избранная), Харватат (Целостность) и Амэрэтат (Бессмертие). Во главе с Ахура-Маздой они образуют «семерку единосущих», покровительствующих семи благим творениям Ахура-Мазды: Ахура-Мазда покровительствует человеку, Воху Мана — скоту, Аша Вахишта — огню, Спэнта Армайти — земле, Хшатра Вайрья — небу, Харватат — воде и Амэрэтат — растениям.

Спэнта — Святых — окружали сонмы добрых духов: ахуров и язатов. Эта структура пантеона, видимо, была результатом ре-

формы Заратуштры с тенденцией к монотеизму Ахура-Мазды: древние иранские божества были заменены абстрактными духами Амэша Спэнта. Добрым духам, возглавляемым триадой Воху Мана (благомыслие), Ахура-Мазда (благословие) и Аша Вахишта (благодетель) противостоят в зороастризме дэвы, тоже возглавляемые триадой: духом лжи Другом, духом злой мысли Ака Мана и духом грабежа (злого дела) Айшмой. Дэвы были созданием Анхро-Манью.

Благомыслие, благословив и благодетельство и соответственно зломыслие, злословие и злодеяние пронизывают жизнь каждого последователя зороастризма. От постоянного накопления добрых мыслей, слов и дел зависит посмертная судьба души — соединится ли она в райской обители (Доме Хвалы) с душами других праведников и благами божествами, вкушая перед лицом Ахура-Мазды блаженство в ожидании грядущего воскресения, или сгинет в аду вместо со злыми демонами и Анхро-Манью, ожидая в жестоких мучениях Последнего суда и уничтожения.

С божественной иерархией в «Авесте» соотносится структура космоса: ближе всего к земле размещается орбита звезд, слабый свет которых уподобляется благим мыслям, далее на равном удалении от земли вращается луна, свет которой уподобляется благим словам, и затем располагается солнце, яркий свет которого — благие дела. Наконец, четвертая, высшая сфера принадлежит бесконечному свету — Ахура-Мазде и его пантеону.

Огонь и вода усматривались в зороастризме в основе всех форм бытия. Огонь присутствует во всех элементах мироздания, включая душу человека.

В «Ясне» не сохранилось точного описания космогонических представлений древних иранцев. Обычно здесь ссылаются на известный пассаж о духах-близнецах, участвующих в создании бытия и не-бытия. В другом, столь же известном отрывке, 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 творцом этих

деяний, сущего. В надписях ахеменидских царей VI-V вв. до н.э. встречается также: «Великий бог Ахура-Мазда, который создал эту землю, который создал это небо, который создал человека...»

В пехлевийских текстах акт творения мира описывается более подробно. «Бундахишн» сообщает следующее: «Ормузд, обладающий знанием и добродетелью, пребывал наверху... Ариман, медлительный в постижении, объятый страстью к разрушению, был глубоко внизу во тьме... Между ними была пустота... Ормузд благодаря своему всеведению знал, что существует Дух Разрушения (Ариман), что он нападет... и смешается с ним... [и он знал,] какими и сколькими орудиями Ариман исполнит свой замысел. [Ормузд] создал в неземной [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 Ормузда. Потом он поднялся из глубин тьмы и направился к пределу, за которым был виден свет. Когда он увидел непостижимый свет Ормузда, он бросился вперед, стараясь уничтожить его. Увидев же мощь и превосходство, превосходящие его собственные, он убежал обратно во тьму и сотворил много демонов... Тогда Ормузд... предложил мир Духу Разрушения». Это предложение было отвергнуто Ариманом, и Ормузд придумал уловку, чтобы избежать бесконечной борьбы с ним: он предложил установить период в 3 тыс. лет, так как знал, что «три тысячи лет пройдут целиком согласно воле Ормузда, три тысячи лет пройдут в смешении согласно воле Ормузда и Аримана, а в последнем сражении Дух Разрушения будет лишен силы». На этот раз Ариман принял предложение, имея в виду сражение с Ормуздом на поединке: давай сражаться в такой-то день, пока не наступит ночь.

Представление о вселенской истории борьбы добра и зла, которая состоит из периодов и длится 12 или 9 тыс. лет., встречается в различных вариантах и в других пехлевийских текстах.

В той же первой главе «Бундахишна» имеется и другая версия сотворения мира. После заключения соглашения с Ариманом Ормузд сперва сотворил шесть Бессмертных Святых, а седьмым является сам Ормузд. Из материальных творений он создал первым небо, потом — воду, землю, растения, скот, шестым — человека, седьмым же был сам Ормузд. В том же тексте сообщается об их свойствах: «Сперва Ормузд создал небо, светлое и ясное, с далеко простирающимися концами, в форме яйца, из сверкающего метал-

ла... все творение было создано внутри неба... Вторым он создал воду... Третьим после воды он создал землю, круглую... висящую в середине неба... И он создал минералы внутри земли и горы... Под этой землей всюду находится вода... Четвертым он создал растения ... Пятым... Быка... Шестым он создал Гайамарта (Перво-человека)... Он сотворил Быка и Гайамарта из земли... А из света и влаги неба он сотворил семя людей и быков...»

Менее ортодоксальное объяснение сотворения мира содержится в «Ривайате» — здесь различные творения развились из чело-векоподобного тела: сперва из головы было создано небо, затем из ног — земля, из слез — вода, из волос — растения, из правой руки — бык и, наконец, из разума — огонь. В общих чертах этот космогонический текст схож с известным гимном Пуруше в «Риг-веде» (10.90), где из отдельных частей тела вселенского человека-гиганта Пуруши, принесенного в жертву богами, появляются отдельные элементы мироздания.

В «Бундахишне» сказано и о сотворении светил: Ормузд поместил их между небом и землей — неподвижные звезды, подвижные звезды, потом луну и далее солнце. Он создал сперва небесную сферу и разместил в ней неподвижные звезды в двенадцати созвездиях, названия которых Ягненок, Бык, Краб, Лев и т. д. Над неподвижными звездами Ормузд назначил четырех военачальников, которые суть: Тиштрия (Сириус) — командующий на востоке, Садвес (Антарес) — на юге, Венанд (Вега) — на западе, Хафторенг (Большая Медведица) — на севере, а Мех-и Гах (Полярная звезда) — командующий над всеми военачальниками.

Первочеловек — Гайамарт — был создан Ормуздом шестым: «Шестым он изготовил Гайамарта, сверкающего, как солнце, ростом примерно в четыре локтя и по ширине равного своей высоте».

Первой человеческой парой (мужчиной и женщиной), произошедшей от семени Гайамарта, который умер, будучи сраженным Ариманом, являются в «Авесте» Марття и Марттянаг. «Когда Гайамарт умирал и выронил свое семя... часть его была поглощена землей. В течение сорока лет оно оставалось в земле. Когда минуло сорок лет, Марття и Марттянаг выросли из земли в виде ревеня», — говорится в «Бундахишне». Через 15 лет они приняли человеческий облик, и Ормузд обратился к ним со словами: «Вы человеческие существа, отец и мать мира. Совершайте свои дела в соответствии с праведным законом и совершенным разумом. Думайте, говорите и делайте то, что хорошо. Не поклоняйтесь демо-

нам». Однако они нарушили эти заповеди и в результате только через 50 лет произвели потомство.

Важным персонажем древнеиранской мифологии выступает Йима — он предстает здесь прежде всего как правитель мира в тот период, который может быть назван «золотым веком». Согласно «Ясне» (9.4), отцом Йимы был Вивахвант. Далее в том же тексте Йима предстает как правитель, в царствование 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 правителем и покровителем мира, в котором не будет ни жары, ни холода, ни болезней, ни смерти, Йима получает от верховного божества два золотых орудия: кнут и стрекало. Процветание 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 300, 600 и 900 лет — расширяет земные пределы «на одну треть», используя данные ему орудия.

В следующем эпизоде «Вендидада» (2.20-41) Ахура-Мазда предупреждает Йиму, что грешному миру грозит гибель от зимы, мороза и наводнений, вызванных таянием снегов, и учит его построить вару — крепость или убежище, в которую следует поместить по паре из каждой породы мелкого и крупного скота, людей, собак, птиц, красных пылающих огней, всех видов растений и пищевых продуктов. Все это выглядит как очередная мифологическая версия спасения живых существ от какой-то грозящей им беды.

Другой характерной чертой иранского Йимы является то, что он выступил на стороне Лжи (Друга) против Истины (Арты), став таким образом грешником («Ясна» 32.8; Яшт 19.31-36).

Имеется немало общего между иранским Йимой и индийским Ямой. Отцом Ямы является Вивасват («Ригведа» 10.14.5), соответствующий Вивахванту «Авесты». У индийского Ямы есть сестра Ями, его близнец. Авестийское Йима, соответствующее ведийскому Яма, тоже означает «близнец» («Ясна» 30.3), и у Йимы тоже есть сестра-близнец. Однако Яма в «Ригведе» выступает прежде всего как правитель царства мертвых («Ригведа» 10.16.9) и связывается в индийской традиции со смертью.

Зороастрийские жрецы создали сложное эсхатологическое учение, по которому мировая история длится 12 тыс. лет, которые Делятся на четыре равных по продолжительности периода. Эти



Лев-грифон

Изразцовый рельеф из дворца в Сузах. 1-я половина IV в. до н.э.

представления были разработаны уже в эпоху Сасанидов. Согласно этой схеме, первые три тысячи лет мир пребывал в идеальном духовном состоянии: царство света и Ормузд на небесах были отделены от царства тьмы и Аримана в преисподней; они существовали, не сталкиваясь друг с другом. Тогда же Ормузд создал Бессмертных Святых Амэша Спэнта. Ариман, обнаружив царство света, захотел его уничтожить, но всеведущий Ормузд священным словом привел в оцепенение духа зла.

Следующие три тысячи лет длился «золотой век», когда Ормузд создал духовную сущность Заратуштры, поместив ее в ствол дерева жизни хаома, и сотворил весь материальный мир, разместившийся между царством света и царством тьмы, т. е. Первобыка и Первочеловека, которым в поздней традиции оказывается уже не Йима, а Гайамарт, и других существ. На земле в это время не было ни жары, ни холода, ни болезней, ни старости, ни смерти, и на ней было полно скота.

«Золотой век» кончился и наступил следующий период в 3000 лет, когда Ариман и сотворенные им дэвы начали борьбу против Ормузда и царства света. Ариман убил Первобыка и Гайамарта, однако из семени Гайамарта произошла первая человеческая пара Марття и Марттянаг. Этот период переживаем мы сейчас, когда мир — это место смешения добра и зла. Человек, сделав

свой выбор, обязан помочь благим силам одержать победу над злом. Для этого следует поклоняться Ахура-Мазде, Бессмертным Святым и заботиться обо всех благих творениях.

Последний трехтысячелетний период примечателен тем, что в это время последовательно, с промежутками в 1000 лет, появятся три саошйанта — «спасителя мира», три сына Заратуштры, родившиеся после его смерти. Они вызовут воскрешение мертвых, и этот последний период завершится победой добра над злом, а также Последним судом, вершимым Ормуздом: праведники обретут вечное блаженство на земле, грешники же — вечные муки в преисподней. Возникнет идеальное царство, где Ормузд будет безраздельно царствовать на земле и на небе, солнце будет сиять вечно и исчезнет всякое зло. Рассказывается также, что после того как тела умерших восстанут и соединятся с душами, спасенные, равно как и грешники, должны будут в течение трех дней подвергнуться испытанию расплавленным металлом. Божества Арьяман и Атар расплавят весь металл в горах, что потечет на землю раскаленной рекой. Это последнее испытание не причинит спасенным беспокойства, поскольку хлынувший металл покажется им парным молоком, однако грешники переживут вторую смерть и исчезнут навсегда с лица земли. Дэвы и силы тьмы тоже будут уничтожены в последнем сражении с божествами язатами. Река металла потечет в ад, уничтожит Анхро-Манью и сожжет остатки зла в мире. Ахура-Мазда и шесть бессмертных святых совершат последнее богослужение (ясну) и последнее жертвоприношение. В конце концов саошйанты обеспечивают бессмертие воскрешенных, приготавливая «белую хаому» — напиток бессмертия, и материальный мир во веки веков становится бессмертным.

Здесь же следует сказать о понятии рая у иранцев. Древнейшее представление здесь — зафиксированное в «Ясне» (16.7); что подразумевается здесь под раем или, скорее, под небесами, видно из следующего отрывка: «Мы поклоняемся сверкающим обителям Арты, где обитают души умерших... мы поклоняемся Лучшему Миру артаванов (праведников, принадлежащих Арте), [который есть] свет [и] дает всяческое утешение». Вероятно, небеса здесь — обитель Истины или по крайней мере связаны с этим понятием.

Другим названием рая-небес в «Авесте» является слово «гарадмана», которое может быть переведено как «Дом Хвалы», «Дом Сокровища» или «Дом Вознаграждения». Это обитель Ахура-

Мазды и Бессмертных Святых, как сообщается о том в «Вендидаде» (19.32). Есть предположение, что эта обитель мыслилась как находящаяся над горой Хара, первозданной горой (Яшт 19.1), которая сама являлась частью рая.

Что касается посмертной судьбы души, то она зависит от праведности человека. Согласно пехлевийским источникам, три дня и три ночи душа сидит у изголовья умершего человека. На четвертый день душа на рассвете достигает возвышенного и ужасного Моста Вознаграждения — Чинвата, по которому должен пройти каждый человек, чья душа спасена, и каждый, чья душа проклята. По мосту душа идет на суд божеств Митры, Сраоши и Рашны, где мысли, слова и дела покойного взвешивает на весах Рашна. И когда по Чинвату проходит душа спасенного, его ширина оказывается равной одному парасангу, и собственные добрые дела спасенного встречают его в облике девушки, более прекрасной, чем любая девушка на земле, и с первым шагом он вступает на небеса благих мыслей, со вторым — на небеса благих слов, с третьим — на небеса благих дел, с четвертым — достигает Бесконечного Света, который весь — само блаженство. Спасенный, таким образом, постоянно пребывает со святыми божествами во веки веков. Если же душа проклята, то через три дня и три ночи демон уносит ее к мосту Чинват, тонкому, как лезвие клинка, а затем душа попадает в преисподнюю — «Жилище Дурного помысла». И проклятая душа встречает старуху отвратительного вида, проходит через три ада злых мыслей, слов и дел и с четвертым шагом оказывается перед лицом Аримана и демонов.

Это представление о двух путях души — истинном и ложном — видимо, восходит к древней индоевропейской мифологеме.

Окончательные же судьбы душ и мира связаны с пришествием саошйантов, победой добра над злом и Страшным судом Ормузда.

Идеи о суде над каждым человеком, о рае и аде, посмертном наказании и воздаянии, о будущем воскрешении, пришествии «спасителей», о Последнем суде над всеми и о вечной жизни вновь соединившихся души и тела, разработанные зороастризмом, оказали большое влияние на религиозные искания человечества. Достаточно сказать, что слово, обозначающее во многих языках рай — как «парадиз» — восходит через греческое посредство к иранскому слову «пара-дайза» (буквально — «огороженный сад»).

Индия

Индийская мифология — явление слишком сложное и многообразное, чтобы говорить о нем недифференцированно. В частности, У. Норман Браун выделяет здесь три основные мифологические системы. Первая система, первый тип мифологии — это мифология племен, и поныне не имеющих письменности, либо вовсе не затронутых влиянием культуры индуизма, либо находящихся на начальной стадии приобщения к ней. Эти племена поклоняются собственным божествам и по большей части вообще не знают о существовании великих богов индуизма и связанных с ними мифах. «Племенная» мифология исследована плохо, излагается фрагментарно и с трудом поддается систематизации. Почти всегда она обнаруживает какую-то связь с классической мифологией индуизма, но демонстрирует и значительную степень самостоятельности.

Вторая мифологическая система — мифы, связанные с верованиями буддизма и джайнизма. В центре буддийской мифологии, естественно, находится образ Будды, и в этом отношении мифологию буддизма можно сравнить с христианской. Почти все мифы джайнов повествуют о 24 «спасителях» — джайнских святых.

В противоположность относительно унифицированным и оформленным мифологиям буддистов и джайнов мифология третьего типа — мифология индуизма — не может быть приведена к единству никоим образом, поскольку индуизм — комплекс представлений и явлений жизни, значительно более емкий, нежели собственно религия. Это образ жизни во всей его полноте, включая обычаи, верования, нормы поведения и общественные институты, складывавшиеся у разных народов во всех частях Индостана на

протяжении всех веков с тех пор, как здесь впервые появились люди. Причем как религия индуизм допускал в своих рамках параллельное мирное сосуществование верований всех оттенков, чему способствовала большая градация культов или видов обрядовой практики, начиная от простейших попыток умиловить духов плодородия, растительности или болезней и до сложного психофизического тренинга, углубленной медитации, должной привести к познанию безличной абсолютной реальности — Атмана, Вселенской души, с которой может соединиться душа индивидуальная и тем достичь освобождения (спасения, бессмертия и т. д.).

Именно эта последняя мифология — индуистская — будет предметом настоящего очерка, хотя надо сразу отдавать себе отчет, что рассмотреть все ее богатство практически невозможно. Это необозримое море сюжетов и образов, запечатленных в обширных циклах и памятниках индийской литературы, охватывающих века и тысячелетия культурной традиции. Естественно, что единой системы понятий и воззрений на мир здесь не было на всем протяжении индийской истории. Мифологические представления индийцев — безотносительно к тому, какая мифологическая система имела в виду — менялись и эволюционировали от одной эпохи к другой; исчезали старые и возникали новые космогонические и религиозные концепции и образы; культы одних богов уходили со сцены и им на смену приходили другие; менялось содержание мифологических образов, смещались акценты в старых мифах, получавших новую интерпретацию в новую историческую эпоху. Древние образы и представления после веков забвения могли появляться в литературе вновь, порой неузнаваемо преображенными. Все вместе это создает картину крайне разнообразную, во многом хаотическую и доныне далеко не полно освещенную в современных научных исследованиях.

ВЕДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Индуистская мифология обычно делится на два крупных культурных и хронологических страта: мифологию ведийскую и собственно индуистскую, классических памятников индийской литературы.

Ведийская мифология — это совокупность мифологических представлений ведийских ариев, мигрировавших во II тыс. до н.э. в Северо-Западную Индию и постепенно расселившихся в восточ-

ном и южном направлениях. Обычно под этой мифологией подразумевают представления ариев периода создания вед и особенно «Ригведы», а иногда и периода создания брахман, прозаических комментариев к тексту вед, и упанишад — учений натурфилософско-религиозного характера, генетически связанных с ведами, но отражающих, по сути, уже другую культурную традицию. Хронологически ведийская мифология относится к периоду между серединой II тыс. до н.э. и 2-й третью I тыс. до н.э., когда у индоариев сформировался уклад, характерный для военной демократии, и они находились уже на стадии ранней государственности.

Ведийская мифология передавалась устно, и «божественному» характеру текстов соответствовала особая роль речи и памяти, противостоящих забвению.

Из числа ведийских текстов древнейшим памятником является «Ригведа» — «Веда гимнов»; ее древнейшие гимны, как полагают, восходят к середине II тыс. до н.э. или к еще более отдаленной эпохе. Но в своем окончательном виде «Ригведа» сложилась, видимо, на рубеже II и I тыс. до н.э. «Ригведа» создана на архаичной форме санскрита. Ее собрание (самхита) состоит из 1028 гимнов, объединенных в 10 мандал («циклов»), авторство части которых (II-VII мандалы) приписывается определенному кругу жреческих родов певцов-провидцев — риши. Эти легендарные имена не означают авторство соответствующих мандал — они упоминаются в гимнах самой «Ригведы» как имена героев преданий старины глубокой. В «Ригведе» обнаруживаются отголоски древнейших представлений, восходящих ко времени индоевропейского единства. Особенно много общих черт в религиозно-мифологических системах «Ригведы» и иранской «Авесты». Значительная часть гимнов «Ригведы», но не все, имела культовое назначение. Они исполнялись во время ведийских жертвоприношений, имевших общественную значимость, а именно — при совершении так называемого шраута-ритуала, в центре которого было выжимание и последующее возлияние сока растения сома (иранский хаома). Подобный ритуал имел целью ублажить и активизировать арийских богов, с тем чтобы последние, в свою очередь, содействовали жертвователю, т. е. заказчику ритуала, обычно племенному вождю (впоследствии царю) или знатному человеку, в обретении им плода, ради которого совершалось жертвоприношение.

Как в «Ригведе», так и в примыкающей к ней поздневедийской литературе содержание огромного числа мифов представле-

но не их изложением, но в виде упоминаний, намеков и ссылок. Мифы могут излагаться в терминах, интерпретация которых сильно осложняет реконструкцию картины мифа. В брахманах мифологические эпизоды приводятся в связи с толкованием отдельных предписаний шраута-ритуала, т. е. включены в ритуальный контекст, что отдаленно напоминает принцип изложения мифологического материала в хеттских текстах.

Разумеется, некоторые сведения о ведийской мифологии могут быть получены и из более поздних индуистских и даже буддийских текстов.

Истоки ведийской мифологии лежат в религиозно-мифологических представлениях индоевропейских племен по крайней мере III тыс. до н.э., в той или иной мере модифицированных в условиях жизни ведийских ариев. Об этом можно судить по совпадению слов, обозначающих целый ряд важнейших религиозно-мифологических понятий и имен в ведийском и других индоевропейских языках. Проводившиеся сопоставления говорят об исключительной архаичности исходных элементов ведийской мифологии, чем и объясняется особая ее роль в реконструкции древних индоевропейских представлений. Эти соответствия свидетельствуют, например, об индоевропейских истоках таких ведийских понятий, как дэва (бог), амрита (бессмертный), шраддха (вера), раджан (царь), брахман (жрец) и т. д., таких мифологических имен, как Дьяуспитар, Ушас, Парджанья, Пушан, Варуна, Яма и пр.

Еще более очевидны общие истоки ведийской и древнеиранской мифологических систем. Об этом говорят такие понятия, как ведийский асура и авестийский ахура — бог, один из двух основных классов мифологических персонажей, ведийский атхарван и авестийский атхаурван — название жреца, ведийская кшатра и авестийская хшатра — название одной из социальных групп, воинской аристократии, ведийская яджна и авестийская ясна (жертвоприношение), ведийский сома и авестийский хаома — растение и напиток, вызывающий экстатическое, возможно галлюциногенное состояние и т. д. Имеются соответствия и между именами параллельных божеств: ведийский и авестийский Митра, ведийский Вритрахан, «убийца Вритры» (эпитет Индры), и авестийский Веретрагна, ведийский Яма и его отец Вивасват и авестийский Йима и его отец Вивахвант, ведийский и авестийский Ваю и т. д.

В ведийской мифологии обнаруживают также некоторые черты сходства с представлениями древней Индской культуры (Мо-

хенджо-Даро, Хараппа), существовавшей в последней трети III — I-й трети II тыс. до н.э. в долине Инда. Не исключено, что речь идет о заимствованиях, однако, учитывая хронологию этих возможных инноваций, можно думать и о более позднем их происхождении под влиянием контактов ариев с автохтонным населением Индостана, а именно — с мунда- и дравидоязычными племенами. Имеются в виду встречающиеся в ведийской мифологии образ мирового дерева в виде дерева ашваттха (финиковая пальма), многоголовые и многоликие божества, Великая богиня, Рудра-Шива, отчасти Вишну, некоторые символы — свастика, лингам, йони (символы мужского и женского половых органов) и т. п.

Включенные в ведийский пантеон божества делятся на классы. К высшему (божественному) уровню относятся 33 бога (в некоторых брахманах — 333, в отдельных источниках — 3306, 3339). Эти 33 бога делятся на земных, атмосферных (промежуточных) и небесных. Земными богами считают Агни, Сому, Брихаспати, атмосферными — Индру, Марутов, Рудру, Ваю-Вату, Парджанью, небесными — Митру, Варуну (вообще Адитьев), Сурью, Савитара, Пушана, Вишну, Ушас, Ашвинов. Иногда богов членят на группы: 8 Васу, 12 Адитьев, в которые могут входить и по два божества: Ашвины, Дьяус и Притхиви, Индра и Праджапати. Более поздние тексты предлагают иные интерпретации тех же групп: божества Васу суть огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна и звезды; Рудры — 10 органов жизнедеятельности и атман — видимо, душа; Адити — 12 месяцев года. Имеются также классификации по социальному признаку: Адити и прежде всего Варуна и Митра — жрецы, Индра и Маруты — воины, Ашвины — божества плодородия.

Особый вид объединения богов (включая иногда и низших) — Вишведэвы («Вее-боги»). Они упоминаются во время перечислений при жертвоприношениях.

Имеются также абстрактные божества, число которых возрастает в «Атхарваведе»: Савитар (от корня «су» — «рождать»), Тваштар (от «твакш» — «придавать форму»), Дхатар (от «дха» — «устанавливать»), Тратар — («защитник» — эпитет Индры). Это боги-демиурги: Вишвакарман — Вседелатель, Праджапати — Владыка потомства, боги и богини, персонифицирующие абстракции: Шраддха — Вера, Манью — Гнев, Тапас — Жар, Кама — Желание, Ниррити — Гибель, Кала — Время, Вач — Речь, Арамати — Благодетель и пр. Есть мнение, что весь класс богов Адитьев,



Богиня Сарасвати
Сундербан, Зап. Бенгалия. Ок. X в.

детей богини Адити, состоит из богов, чьи имена суть абстрактные понятия: Варуна — «Истинная речь», Митра — «Договор», Амша — «Доля», Дакша — «Ловкость», Арьяман — «Гостеприимство» и т. д.

Наблюдается также мифологизация и деификация рек (Сарасвати), предметов и явлений: Сома — растение, священный напиток, позднее, в «Атхарваведе», — луна и одновременно бог Сома, Агни — огонь и бог огня, Ушас — утренняя заря и богиня зари.

Космологическая модель «Ригведы» исходит из противопоставления вселяющего страх хаоса (амхас — «угроза», «нужда», позднее «грех») пространству космоса (уру лока — «большой мир»). Структура времени и пространства здесь ориентирована на различие сакрального

центра и периферии (рубеж старого и нового года, жертвенник является центром земли), а равно на цикличность циклов — большого и малого (год и сутки). Пространство вокруг жертвенника организовано по горизонтали и ориентировано по четырем сторонам света, тогда как пространство, организованное по вертикали, выглядит трехчленным: небо — земля — подземный мир. В качестве первоэлементов упоминаются вода, земля, огонь, воздух, позже — эфир (акаша); в более поздней традиции они воспринимаются как бхутатман — души всего сущего. Важнейшие метафизические понятия — сущее (сат) и не-сущее (асат), примечателен также изоморфизм макро- и микрокосмоса, т. е. одинаковость строения совокупностей каких-либо элементов безотносительно их

природы. В последнем случае следует упомянуть происхождение частей мира из частей тела первочеловека Пуруши.

Все эти мотивы так или иначе отражены в ведийской космогонии: Отец-Небо и Мать-Земля, Пуруша, Золотой Зародыш, Не-что Единое, космический жар, Вишвакарман и т. д. Ведийская космогония в значительной мере определяет и ритуал — жертвоприношение воспринимается как космический акт, — и мифологию.

Особенности системы ведийской мифологии, в частности ее открытость и незавершенность, определили дальнейшие черты ее развития в направлении создания спекулятивно-религиозных концепций. При этом происходит перекодирование тех или иных ее элементов в духе морально-этических учений. Так, мировой порядок — он же универсальный принцип, определяющий статус ведийской вселенной — рита, противопоставленный анрита — беспорядку, хаотичности, отсутствию истины, — трансформируется в понятие истины (сатья) в морально-этическом плане, а также в понятие соответствующего поведения (врата), а позднее и долга (включая учение о четырех стадиях жизни благочестивого индуиста — ашрамах). В этом смысле учение о рита предопределило и более поздние концепции: кармы — судьбы, воздаяния и дхармы — религиозного долга.

В «Ригведе» отражена мифологическая система в процессе ее становления. В пантеоне древних ариев, видимо, уже очень рано выделился, как и в античной мифологии, образ бога-отца, отразившего в мифологическом аспекте черты патриарха — главы рода в человеческом обществе. У греков это Зевс, у ариев — Дьяус, бог неба и небосвода, небесного света. Имена обоих богов — Дьяус-питар и Зевс патер — «Дьяус-отец» и «Зевс-отец» — восходят к одному индоевропейскому корню. Дьяус воспевается в нескольких ранних гимнах «Ригведы» вместе с Притхиви, богиней земли. Дьяус и Притхиви, Небо и Земля, рассматриваются в этих гимнах как всеобщие родители, родители всего живого, — идея, восходящая к древнейшим мифологическим представлениям человечества. Но уже в «Ригведе» культ Дьяуса находится на стадии угасания и вскоре совершенно исчезает из ведийского пантеона. В гимнах более позднего слоя верховным божеством выступает Варуна, хранитель мирового порядка — рита. Но и он еще в пределах мифологии «Ригведы» отодвигается на второй план, уступая место главы пантеона Индре. Примечательно, что в брачном договоре, заключенном между правителем древнего государства Митанни (в



Бог Сурья

Эпоха Гуптов. Ок. VI в. н.э.

Северном Двуречье) и хеттским царем и датируемом 1380г. до н.э., миттаниец призывал в качестве поручителей — свидетелей того, что он не нарушит клятвы, — своих богов: Митру и Варуну, Индру и Насатьев. Следовательно, индоиранцы или, скорее, индоарии имели этих богов в своем пантеоне еще до миграции в Северо-Западную Индию.

Индра, бог-громовержец, победитель дракона Вритры, грозившего пожрать вселенную, напоминает некоторыми чертами Зевса, Юпитера и другие божества в индоевропейских мифологиях, связанные с тем же природным явлением, — славянского Перуна, литовского Перкунаса, скандинавского Тора. Другие боги, наиболее почитаемые в «Ригведе», — Агни, бог огня, и Сома, божество священного ритуального напитка того же названия. Про чие божества по большей части олицетворяют природные явления: Сурья, бог

солнечное божество — Савитар), Ушас — богиня зари, Ашвины — двое братьев-близнецов, которые ассоциируются с предрассветными и вечерними сумерками (им параллелен образ греческих Диоскуров), Тваштар, связанный, очевидно, с культом огня, бог ветра Ваю, боги бури Маруты и т. д.

Впрочем, физический феномен, который выражают некоторые божества, довольно неопределенен: Ашвины ассоциируются с утренними и вечерними сумерками, но также с небом и землей,

днем и ночью, Рудра — с бурей, ужасами тропического климата в виде болезней и пр., но одновременно он бог гор и лесов; Варуна — это всеобъемлющее небо, но также луна, космический океан и т. д.

Боги «Ригведы» малоантропоморфны, хотя порой выступают черты антропоморфизма (Небо и Земля нередко символизируют мужское и женское начала). Есть боги, сохранившие связь с явлениями природы, но антропоморфные: упоминаются тело, голова, живот, губы, челюсти и борода Индры; у него есть супруга — Индрани. Ушас — прекрасная девица в сверкающих одеждах, обнажающая грудь. Порой названы отдельные антропоморфные черты: золотые руки Савитара, сверкающие копья в руках и кольца на ногах у Марутов, рука с железным топором у Тваштара и т. д. Зооморфный вариант сравнительно редок: Индра может выступать в облике быка, Агни — коня, Пушан, видимо, мог иметь вид козла, в качестве матери Марутов упоминается корова. Исключительно в зооморфной форме выступают Аджа Экапад («одноногий козел») и Ахи Будхнья («змея глубин»).

Противниками богов в «Ригведе» выступают асуры. Они изображаются змееподобными и обитающими в воздушных сферах. Со временем их образы, олицетворяющие враждебные человеку стихии, все больше приобретают антропоморфные черты. В древнейших текстах «Ригведы» слово «асура» означает всякое существо, обладающее сверхъестественными силами, — как бога, так и демона, понятия которых, видимо, не дифференцированы в древнейшей мифологии. Позднее это только злое существо, противоположное по своей семантике понятию дэва — постоянному наименованию бога (в иранской мифологии происходит инверсия этих характеристик).

В «Ригведе» отразилась весьма ранняя стадия мифотворчества, для которой характерно обожествление стихий и явлений природы и в которой запечатлелись черты древних анимистических верований. Следующую стадию в эволюции религиозных и мифологических представлений знаменует поздневедийская литература — «Яджурведа» («Веда жертвенных формул»), «Атхарваведа» («Веда заклинаний») и брахманы. Эта литература датируется приблизительно 1-й третью I тыс. до н.э.

В «Атхарваведе» мифологическая картина мира начинает меняться. Сома здесь — деифицируемое священное растение, из которого приготавливается одноименный напиток, но одновременно

Сома становится божеством луны. Вырастает значение Брихаспати — жреца богов, небесного прототипа царского жреца (пурохиты), и усиливается роль абстрактных божеств. Встречаются боги,



Бог Агни

Партарпунья, Зап. Бенгалия. Ок. X в.

известные из «Ригведы», — Дхатар (Устроитель), Видхатар (Наделитель, Создатель) и др., о функции которых сообщает только этимология слова. Абстрактными божествами являются Кала (Время), Скамбха (Опора), Прана (Дыхание), Кама (Желание) и др. Главный бог «Атхарваведы» — Агни, персонификация огня в

очаге домохозяина, а также священного огня, в который под чтение заклинаний совершаются жертвенные возлияния. Однако на первый план постепенно выдвигается новое божество, затмевающее большинство остальных богов, — Праджапати, космический Золотой Зародыш, бог-творец, отец богов и людей, постепенно превращающийся из творца вселенной в ее властелина. Он нередко отождествляется с Брахманом — первоначально молитвой, затем верховным абстрактным божеством — как одно из его проявлений.

В «Атхарваведе» впервые засвидетельствован культ змей. Их называют божественным родом, приписывают им происхождение из огня, растений, вод. Упоминается мифический царь змей Такшака.

В поздних ведах стремительно вырастает значение двух богов, чьи образы фигурировали уже в «Ригведе», но занимали там мало заметное место. Один из них — Вишну, который связан в брахманах с мифологией солнца. Полагают, что знаменитые три шага, которыми он покрыл вселенную, могут символизировать восход, зенит и закат солнца. На солярную символику образа Вишну могут указывать его оружие — чакра (диск), зооморфная вахана — солнечная птица Гаруда и желтая одежда. Однако в еще большей степени образ Вишну связан с мистической интерпретацией жертвенного ритуала. Другое божество — Рудра, который в дальнейшем становится более известным под именем Шивы. Это божество вбирает в себя черты, определенно восходящие к древним верованиям доарийского населения Индии, — элементы архаических культов плодородия с их фаллической символикой и т. д. Его прототип индологи усматривают в изображениях рогатого божества на печатях, найденных при раскопках городов Индской цивилизации III-II тыс. до н.э. Имеется в виду так называемый «прото-Шива»; поскольку он изображается в окружении животных, он именуется порой «пашупати» — «владыка животных».

Эти боги оттесняют Индру на второй план. Разумеется, он и в дальнейшем остается религиозно-мифологическим персонажем, но связь его с культом значительно слабее, нежели связь с ним великих богов индуизма — Брахмы, Вишну и Шивы. Индра фигурирует в дальнейшем в качестве персонажа и в неиндуистских текстах, например в джатаках — сказаниях о перерождениях Будды, где он занимает второстепенное положение. Помимо Индры утрачивают свои позиции и другие боги «Ригведы», вместе с тем

меняется мифологическое содержание их образов. Варуна выступает уже не в качестве хранителя рита — мирового порядка, а в виде Владыки Наказания, карателя, затягивающего на грешнике свои петли, насылающего на него водянку и т. д. Позднее он становится также божеством вод; этот его образ складывается окончательно уже в эпосе. Рудра в поздних ведах убивает людей и скот, насылает напасти, но он же — и обладающий целебными свойствами врачеватель. Падает значение таких фигур древнего пантеона, как Сурья и Савитар, Ушас, Тваштар и др. Некоторые из них и вовсе предаются забвению.

Но самой важной и характерной чертой эволюции религиозно-мифологических воззрений этого времени было коренное изменение соотношения между богом и посвященным ему обрядом, между богом и жрецом. Обряду начинает придаваться самодовлеющее значение, магическая сила, которая подчиняет жрецу, владеющему тайнами ритуала, природные стихии и самих богов. Боги оказываются бессильными перед магией обряда при условии правильного его совершения, и в литературе брахман прямо утверждается превосходство жреца над божеством. «Жрецы — земные боги», — гласит авторитетная «Шатапатха-брахмана», и далее эта мысль развивается в направлении, приводящем к выводу, что земные боги — брахманы — выше богов небесных. В этической литературе древней и средневековой Индии можно встретить утверждение, что брахманы — владыки всего мира. Согласно одному из этих текстов, «Ману-смрити», «брахман — ученый или неученый — великое божество».

В этом сказываются особенности исторического развития индийской цивилизации, обусловившие непомерные претензии жречества на абсолютное господство в общественной и культурной жизни. И роль, которую играют в индийских мифах святые мудрецы и подвижники, постоянно торжествующие в конфликтах с царями и богами, не находит параллелей в античной мифологии.

Другая тема, преобладающая в мифологии Индии начиная со времени брахман, — космическое могущество, приобретаемое подвижничеством, аскетическим истязанием плоти — тапасом. Выросшая из примитивных магических представлений более ранней эпохи, эта тема тоже занимает в древнеиндийской литературе такое место, какое ей не уделяет никакая другая литература мира. В индийских мифах эпической литературы несколько более позднего периода к подвижничеству часто прибегают демоны в борьбе с

богами. Именно так поступают один из главных персонажей великой эпической поэмы «Рамаяна» демон Равана, властитель Ланки, похитивший супругу Рамы Ситу, и его братья. Главное оружие богов в борьбе с подвижниками — красота небесных дев, ниспосылаемых с неба для обольщения аскетов. Соответствующие сюжеты и мифологические эпизоды встречаются в литературе во множестве.

Ядро ведийской мифологии образуют космогонические мифы, представленные рядом вариантов. Начальное состояние, соответствующее хаосу, описывается как полное отсутствие элементов вселенной: «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним... Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было разницы между днем и ночью... Все это неразлично текуче» («Ригведа» 10.129.1-3). Вместе с тем подчеркивается монический принцип: «Без дуновения дышало Единое, и ничего кроме него не было» («Ригведа» 10.129.2).

Имеются мифологические версии творения, которые можно рассматривать как своего рода предысторию творения. В качестве периферии эти мифы примыкают к версии вторичного творения, в центре которой находится борьба Индры с его противником, воплощением хаоса.

Предыстория творения — это прежде всего представление, что вселенная родилась из вод. Эти изначальные воды воспринимаются как данное, о происхождении которого размышлять бесполезно. Ведийские мыслители могли себе позволить задать лишь риторический вопрос о происхождении космоса: «Кто знает, откуда он стал существовать?» («Ригведа» 10.129.6). Эти воды были «опорой» «этих миров» или земли. С другой стороны, землю представляли себе как вместилище подземных вод. Земля же возникла из вод в результате уплотнения. Наиболее известный вариант этой теории — пахтание океана: здесь уплотнение земли является плодом объединенных усилий дэвов и асуров; в законченном виде эта концепция представлена уже в «Махабхарате».

Вторая идея связана с представлением о мировом яйце. Она выступает в нескольких вариантах. Согласно первому из них, вначале были только воды, и их волны сталкивались друг с другом. От их столкновения возникло золотое яйцо (Золотой Зародыш), и лежало оно там сто «лет богов». По второму варианту, золотое яйцо возникло из жара, выделенного водами, когда они захотели распространиться. Это яйцо плавало около года, и тогда возник

человек — Праджапати, бог первоначально неделимого мира. Он проломил яйцо, но у того не было пока опоры, и Праджапати плавал в этом (на этом) яйце еще год, после чего сотворил землю, воздух и небо. Последний вариант имеет еще одну мифологическую версию: из небытия родилось бытие, оно развилось в яйцо, которое пролежало год, пока не расколослось. Тогда оно стало двумя скорлупками: серебряной, превратившейся в землю, и золотой, превратившейся в небо. Представление о золотом яйце сохранилось и в более поздней литературе; по некоторым версиям, из него родился бог Брахма.

Третья версия не объясняет происхождение земли, а просто сообщает, что космический кабан принес грязи со дна вод, что стало началом земли. Вначале она была маленькой, как кабанье рыло, но вскоре — пока еще плавала на поверхности вод — начала расти. В нескольких версиях говорится, что бог-творец Праджапати, странствуя над водами в облике ветра, видит землю в глубине вод и, приняв облик кабана, ныряет за землей в воды и выносит ее на поверхность. Существует, видимо, специфически индийский миф, в котором символом космоса был лотос, поднимающийся из изначальных вод — порой при участии Праджапати. Последняя версия может корениться в космогонии автохтонного населения Индостана.

Более поздними вариантами мифа о творении, являющимися уже результатом натурфилософских спекуляций, но сохранившими мифологическую основу — например, в упанишадах, — являются версии о творце, отождествляемом со смертью или голодом, пожелавшим воплотиться в мир, или о создании жертвы и из ее основных частей — вселенной. Речь идет прежде всего о творении вселенной из частей тела первочеловека Пуруши («Ригведа» 10.90, «Атхарваведа» 10.2) и тем самым о создании как природной, так и социальной организации: из принесенного в жертву Пуруши родились птицы и разнообразные животные, гимны, напевы, стихотворные размеры и священные формулы, из уст Пуруши появился брахман, из рук — раджанья (кшатрий), из бедер — вайшья, из ног — шудра; из мысли Пуруши родилась луна, из глаз — солнце, из уст — Индра и Агни, из дыхания — ветер; из пупа появилось воздушное пространство, из головы — небо, из ног — земля, из ушей — стороны света («Ригведа» 10.90.8-10, 12-14). В основе этой космогонической версии лежит практика древних человеческих жертвоприношений. Аналогичным образом ашвамед-

ха — царское жертвоприношение коня — лежит в основе мифологического варианта творения мира из частей тела коня («Брихадараньяка-упанишада» 1.1.1).

Уже в «Ригведе» с образом Вишну связана мифологема о трех его шагах, создающих вселенную и моделирующих как структуру ее, так и функцию центра, исполняемую Вишну. Обычно эта мифологема включается в миф о борьбе Индры с демоном Вритрой, в которой Вишну помогает Индре. Творение как результат жертвоприношения связывается также с Вишвакарманом, выступающим то как плотник, то как кузнец или ваятель, а также с Тваштаром — демиургом и искусным мастером.

Вторая стадия творения вселенной связана с сотворением дуального космоса. Она представлена двояко. Порой в брахманах встречается формула: «Эти два мира были вместе; они разделились». Иногда разделение описывается как результат дуновения ветра. Во втором случае разделение описано как созидательный акт бога-демиурга, в особенности Индры. Эта версия является в «Ригведе» центральной: «Разбив силы сопротивления (вритрани), Индра своим величием разжал землю и небо».

Демиургический акт Индры состоит из двух частей. На изначальных водах плавает первохолм или гора, которая должна быть расколота до основания и вскрыта. Но в горе скрыта значительная сила сопротивления, обозначаемая словом «вритра». Это слово иногда толкуется как производное от корня «ври» — «охватывать», «обволакивать» — имеется в виду пленение Вритрой вод. По мнению Ф.Б.Я. Кейпера, речь должна идти именно о «силах сопротивления», олицетворенных в мифологической фигуре дракона, причем слово среднего рода «вритра» становится его собственным именем. Вритра лежит на холме (горе), причем каменный сосуд, гора могут рассматриваться как каменный затвор небесных вод, проглоченных Вритрой («Ригведа» 1.32.1-2). В борьбе с Вритрой Индра одерживает победу: своей «громовой стрелой», ваджрой, Индра убивает дракона, и из горы-холма (по другим мифологическим версиям — из гор, пещеры, из распоротого брюха Вритры), вскрытой силой Индры, вырываются космические воды, божественные матери, которые описываются как стадо мычащих коров. Воды представлены семью реками, стремящимися вырваться на волю и текущими с вершины горы в разных направлениях. В результате холм-гора больше уже не плавает. Он обретает опору и начинает расти во все стороны, пока не достигает размеров

земли. В то же время он остается центром космоса и прикрепляет землю к своему месту.

Что касается второй части деяний Индры, то здесь он функционирует в качестве опоры (скамбха), подпирающей небо, лежавшее до той поры на земле. Этим он создает дуальность неба и земли, причем есть точка зрения, что в тот момент, когда он поддерживал небо, Индра должен был идентифицироваться с мировым деревом, хотя это тождество с опорой-деревом и должно было иметь временный характер.

Некоторые индологи склонны истолковывать этот акт творения мира как победу живительной грозы — Индры — над засухой — Вритрой, хотя текст не вполне отвечает этому толкованию. Вызывает определенные сомнения и версия, по которой в мифе усматривают рассказ о победе солярного божества над демоном зимы, когда первый вскрывает скованные льдом реки. В этом случае миф должен был сложиться в стране с другим климатом, еще до переселения ариев в Индию. Скорее правы Ф.Б.Я. Кейпер, В.Н. Топоров и другие ученые, которые полагают, что Индра здесь выступает в качестве сезонного божества, чей мифологический акт состоял в создании и обновлении мира и открытии нового года. И миф этот воспроизводился в ритуале, приуроченном к новому году, когда в соответствии с циклической концепцией времени космос возвращался к своему изначальному недифференцированному состоянию и особый ритуал должен был заново синтезировать космос, повторив все этапы его творения.

В одном ряду с мифом о борьбе Индры с Вритрой стоят мифы об Индре и Вишварупе и о победе Индры над Валою. В первом случае Индра убивает трехглавого змея Вишварупу, сына Тваштара, и в поздних мифологических версиях говорится, что именно после того, как Индра убил сына Тваштара, тот ради отмщения создал чудовище Вритру.

Во втором мифе Индра побеждает демона пещеры Валу, называемого в позднейших текстах братом Вритры. В этом мифе активную роль играет демоническое племя пани, похитители коров. Они угоняют коров в далекую страну, за реку, текущую на краю света, и прячут их в пещере (вала — «пещера»). Божественная собака Сарам («быстрая»), посланная Индрой, отслеживает коров и слышит их мычание внутри скалы. Она требует коров обратно, пани отказываются отдать их без борьбы («Ригведа» 10.108). Индра в сопровождении божественных певцов Ангирасов, возглав-

ляемых Владыкой Молитвы Брихаспати, отправляется за коровами, и вместе они побеждают демона пещеры Валу и освобождают коров («Ригведа» 1.62.2-5, 3.31.6-10, 4.50.5). Особая роль в этой победе принадлежит Брихаспати — образ сравнительно поздний, олицетворение магической силы молитвы, божественный и идеальный жрец в индийской мифологии. Он разверзает скалу и выводит коров из пещеры («Ригведа» 4.50.5). Как сказано в гимнах, раскрыв скалу, Брихаспати «обрел зарю, небо и огонь, своими заклинаниями он рассеял тьму» (10.68.9); «он выгнал коров, молитвой расколол Валу, и уничтожил мрак, и открыл небо» (2.24.3). Аналогично победе Индры над Вритрой, этот подвиг получает таким образом космическое значение.

К числу важных космогонических ведийских мифов относится миф о вычлениении сат'а — сущего — из асат'а — не-сущего. В мире сущего, вселенной, обитают люди и боги, не-сущее — населенная демонами сфера, где нет ни света, ни тепла. Сущее было рождено не-сущим («Ригведа» 10.72.2-3). Асат — не-сущее — находится в глубине земли; его можно достичь, опустившись по гигантской расселине. Это царство ужаса, куда демоны уносят души нечестивых, чтобы предать их там уничтожению. Сат — сущее — был создан состоящим из трех частей, при этом в каменном своде был проложен канал, по которому могло совершать путь солнце. Космические воды оказались на небесах, откуда они ниспосылают на землю влагу. Весь этот процесс упорядочения и регулирования мира определялся рита — мировым порядком, законом, хранителем которого являлся Варуна.

В «Шатапатха-брахмане» излагается мифологическая версия, по которой вначале был только Праджапати. «Он подумал: как мне продолжить себя? Он изнурял себя подвижничеством, он истязал себя». Далее рассказывается, что Праджапати создал прежде всего Агни, огонь, появившийся из его уст. Или Праджапати творит вначале с помощью тапаса — подвижничества, а потом — с помощью жертвоприношения. В том же источнике рассказывается, что Праджапати создал живые существа из своих жизненных органов: из мысли — человека, из глаза — коня, из дыхания — корову, из уха — овцу, из голоса — козу. Так как мысль главенствует над прочими жизненными способностями, а человек был создан из мысли, он ставится выше прочих живых существ. В «Гайтхрия-брахмане» (2.2.9.10) космической функцией наделяется мысль. Она сама творит Праджапати, но в начало творения ставит-

ся асат — не-сущее: «Из не-сущего возникла мысль, мысль создала Праджapati, Праджapati создал творения». Однако наиболее древней мифологической версией сотворения мира является связанная с представлением о первозданных водах, из которых возникает все остальное.

Теогония представлена в ведийской литературе, в «Шатапатха-брахмане», а позднее в «Махабхарате» мифологической версией о рождении у Брахмы шести великих Владык созданий, которых он породил силой своей мысли. Старшим из сыновей Брахмы был Маричи, вторым — Атри, третьим — Ангирас, четвертым — Пуластья, пятым — Пулаха, шестым — Крату. Седьмым сыном Брахмы был Дакша, вышедший из большого пальца на правой ноге Брахмы. Из пальца на левой ноге у Брахмы родилась дочь Вирини. Она стала женой Дакши, и у нее было 50 дочерей, ставших женами различных богов. При этом старшая дочь Дакши, Дити, супруга Кашьяпы, стала матерью грозных демонов дайтьев; Дану, вторая дочь, породила могучих исполинов данавов; третья, Адити, родила 12 светлых сыновей, великих богов Адитьев.

Мифология, связанная с появлением людей на земле, примыкает к теогонии. Восьмым сыном богини Адити, братом Индры, был Вивасват. Он родился безобразным: без рук и ног, гладким со всех сторон, и высота его была равна его толщине. Старшие братья Вивасвата переделали его как непохожего на них самих и отсекали от него все лишнее. Так возник человек. Вивасват и стал прародителем смертных на земле, только сам он потом сравнялся с богами и стал богом солнца. Старшие дети Вивасвата — Яма, Ями и Ману — были смертными, ибо и отец их был смертным, когда они появились на свет; младшие его дети — Насатьи, или Ашвины, т. е. «рожденные от коня» (супруги Вивасват и Саранью зачали их в облике коня и кобылицы), — бессмертные. Яма, старший сын Вивасвата, был человеком и жил со своей сестрой Ями на земле. И он был первым, кто умер. Яма — первый умерший — открыл путь смертным в загробный мир. А Вивасват, его отец, первым на земле совершил жертвоприношение и даровал людям огонь.

Эта версия мифа излагается в 10 мандале «Ригведы», а также в «Шатапатха-брахмане». В последнем источнике представлена также версия о всемирном потопе, которая в описании бури, семи сопровождающих Ману мудрецов и в некоторых других деталях дополняется в «Махабхарате».

Рассказывается, что сын Вивасвата Ману поселился на земле в уединенной обители близ южных гор. Однажды поутру, когда он умывал руки, ему попала в принесенной для умывания воде рыбка, которая ему сказала: «Сохрани мне жизнь, и я тебя спасу». — «От чего ты спасешь меня?» — спросил удивленный Ману. Рыба сказала: «Придет потоп для всех живых существ. От него я тебя спасу». — «Как же мне сохранить тебе жизнь?» И рыба сказала: «Нам, рыбам, пока мы малы, отовсюду грозит смерть. Одна рыба пожирает другую. Ты сначала держи меня в кувшине, а когда я из него вырасту, выкопай пруд и держи меня там. И когда я вырасту еще больше, отнеси меня к морю и выпусти на простор, ибо тогда смерть уже не будет грозить мне ниоткуда». Ману так и поступил. Вскоре рыба выросла и стала огромной рыбой джхаша с рогом на голове, и Ману выпустил ее в море. Тогда рыба сказала: «В такой-то год будет потоп. Ты сделай корабль и жди меня. А когда настанет потоп, взойди на корабль, и я спасу тебя».

В году, который указала ему рыба, Ману построил корабль. Когда настал потоп, он взшел на корабль, и рыба приплыла к нему. Семь святых мудрецов, сыновей Ангираса, взшли на корабль вместе с Ману. Повинуясь велению рыбы, Ману взял с собой семена различных растений. Потом он привязал веревку к рогу рыбы, и она повлекла его судно по бушующим волнам. Не стало видно земли, скрылись из глаз страны света; одна вода была вокруг них. Рыба все плыла и плыла и наконец привела корабль к высочайшей горе Хималая (Гималаев). Она сказала Ману: «Я спасла тебя. Привяжи корабль к дереву, но будь осторожен: вода может смыть тебя. Спускайся постепенно, вслед за спадом воды». Ману последовал совету рыбы. Потоп смыл все живые существа. Остался один Ману, чтобы продолжить человеческий род на земле.

Значительно более поздняя версия «Махабхараты» отличается от ведийской. Рыба, спасшая Ману, в эпосе выступает как воплощение бога Брахмы. Позднее, в пуранах, рыба — одно из воплощений (аватар) Вишну.

Один из гимнов «Ригведы» содержит любопытный диалог Ямы и Ями. Имя Яма первоначально означало «близнец», и в «Авесте» приводится миф о близнецах, Йиме и Йимак — брате и сестре, аналогичный ведийскому мифу о Яме и Ями. Ями склоняет брата к любви ради продолжения человеческого рода, в чем отражается, видимо, древняя мифологема о происхождении человечества от первоначальных близнецов. Яма отвергает мольбы Ями, отказыва-

ясь от кровосмесительного брачного союза, и предостерегает ее. В этом интересном, хотя местами малопонятном мифе отразился важный поворот в сознании, когда в сфере брачно-семейных отношений были установлены определенные внутриродовые границы. Осуждение кровосмесительного союза подкрепляется в тексте авторитетом богов («Ригведа» 10.10.2, 7-8, 13-14).

Для представлений о смерти в ведийской литературе примечательна мысль, отраженная в похоронных гимнах «Ригведы», что смерть разрушает тело, но не душу. Последняя после смерти отделяется от тела, что случается и при бессознательном состоянии человека. Учение о перерождении (переселении душ), характерное для индийского мировоззрения в последующие эпохи, в «Ригведе» еще не прослеживается. Только в одном месте говорится о душе, удалившейся к водам или растениям (10.16.3-5):

В Солнце уйдет твое зрение, в ветер — твое дыхание,
Ступай на небо, ступай на землю, как должно,
или удались к водам,
Если тебе там благо, члены тела да пребудут в растениях...

Согласно представлениям ведийских ариев, душа умершего уходит в царство вечного света по тропе, проложенной предками, которых она находит на высших небесах блаженствующими под эгидой Ямы, царя мертвых, и пирующими с богами. «Ступай, ступай по этим древним путям, где прошли до нас предки. Ты увидишь двух блаженных властителей — Яму и бога Варуну», — говорится в одном из похоронных гимнов «Ригведы» (10.14.7). Там дерево простирает ветви, в тени которых Яма пьет сому с богами, там сияет никогда не угасающий день, там вечно струятся воды, там, в царстве бессмертия, исполняются все желания.

Об аде в «Ригведе» не говорится отчетливо. Только в одном месте речь идет о подземной тьме, куда призывают низвергнуть врага почитателя Индры (10.152.4). Иногда упоминается бездна, куда низвергаются демоны и грешники. Вера в место загробной кары уже отчетливо выражена в «Атхарваведе».

Путь предков в «Ригведе» отличается от пути богов. В брахманах уже указывается, что боги и предки живут в разных обителях, и позднее мир небес (сваргалока) противопоставляется миру предков(питрилока).

В «Ригведе» Яма — только первый умерший на земле, открывший путь в мир иной, и это дает ему право на господство в царстве мертвых над сонмом питаров — предков. Он никогда не на-

зывается в «Ригведе» богом, а только царем; богом смерти он становится позднее. Яма не участвует в мифологических сюжетах, в которые вовлечены остальные боги, и нет гимнов, которые были бы посвящены Яме вкупе с каким-либо иным богом; он занимает несколько обособленное положение.

Путь, проложенный мертвыми, охраняют грозные стражи Ямы: две собаки — Шьяма (Темная) и Шабала (Серая), сыновья божественной Сарамы. Они сопровождают душу умершего в загробное царство Ямы и отгоняют от покойного других собак, но так как сами они весьма свирепы, друзья и родственники покойного стараются умиловить их, подкармливая собак, живущих на земле, во время жертвоприношения вайшвадэва. Посланцами Ямы называют сову и голубя — эти птицы считались в древней Индии вестниками смерти.

КЛАССИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ ИНДУИЗМА

Классическая мифология индуизма включает мифологические представления, образы и сюжеты различного происхождения, объединенные в религиозной системе индуизма, сменившей к концу I тыс. до н.э. древнюю религию брахманизма. Последняя возрождается в новых исторических условиях в форме индуизма, вбирая в себя и ассимилируя многие народные верования и культы, ранее остававшиеся за пределами ортодоксальной ритуально-мифологической системы.

Ранний этап становления индуистской мифологии отражен в поэмах «Махабхарата» и «Рамаяна», поздний — в пуранах, текстах смешанного содержания, включающих религиозно-мифологический и иной материал. Составление пуран относится к периоду начала I — середины II тыс. н.э. Мифология этого времени нашла отражение также в художественной литературе Индии, содержащей разнообразные предания и легенды, и в средневековой литературе на новоиндийских языках.

К началу эпического периода Праджapati в роли верховного божества сменяет Брахма, образ которого связывается прежде всего с космогоническим мифом, различные версии которого отражают как чрезвычайно архаичные представления, так и относительно поздние философские спекуляции. Одной из наиболее распространенных является восходящая к ведам версия происхождения вселенной из космического яйца. В нем рождается демиург

Брахма, который творит вселенную из материалов этого яйца. В эпосе вселенная постоянно обозначается как трилока — «три мира»: небо, земля и подземный мир. Позднее представление о строении вселенной — «яйца Брахмы» (брахманда) — значительно усложняется. Закончив творение вселенной, Брахма утверждает землю среди вод и звезды на небе, создает смерть для спасения земли от перенаселения и т. д. Богам, своим потомкам, он отдает во владение отдельные сферы мироздания, устанавливает на земле дхарму — священный закон, религиозные нормы жизни, сословное деление общества на варны, права и обязанности членов четырех варн и т. д. Особенно подчеркивается в эпосе роль Брахмы в утверждении царской власти на небесах, где он ставит Индру царем над богами, и на земле.

Однако и Брахма, первоначально выступающий как Самосущий (сваямбху, сваямбхува) — это его наименование сохраняется за ним и в поздних текстах, — впоследствии утрачивает свое превосходство и вневременную позицию. В эпосе во главе пантеона наряду с Брахмой становятся Вишну и Шива. Боги же, занимавшие главные места в ведийском пантеоне, переходят на более низкую ступень в иерархии, где составляют группу локапалов — хранителей мира, каждый из которых владеет одной из сторон света. Позднее к ним добавляются владыки промежуточных сторон света, и можно видеть мандалу мира, хранителями сторон света которой выступают: востока — Индра, юго-востока — Агни, юга — Яма, юго-запада — Ниррити, запада — Варуна, северо-запада — Ваю, севера — Кубера или Сома, северо-востока — Сурья. Локапалы промежуточных сторон света могли меняться местами: так, локапалом северо-востока мог выступать Сома, северо-запада — Ваю, юго-востока — Агни и юго-запада — Сурья. Сохраняется древняя функция Индры — громовержца и подателя дождя, и в еще большей мере его воинская функция: он предводительствует богами в небесных битвах, и он же — покровитель сословия кшатриев — воинской аристократии на земле. Аналогичным образом Брахма выступает в роли покровителя брахманов. Варуна превращается во второстепенное божество вод, хотя в «Артхашастре Каутилы» — трактате, излагающем доктрину государственного управления, и в дхармашастрах начала I тыс. н.э. он продолжает олицетворять Наказание. Напротив, большее значение приобретает Яма, который становится божеством предков (питаров) — душ умерших — и судьей в царстве мертвых. Традиционно считается,

что его обитель находится на юге, отчего он выступает хранителем этой части света. Позднее развивается представление о расположенных глубоко под землей адах (нарака), Владыкой которых является Яма. Дхармашастры «Ману» и «Яджнавалкья» упоминают 21 преисподнюю: Тамисра, Лохашанку, Маханирая, Шалмали, Раурава и другие, названия которых могут варьироваться, но в них заключен намек на те муки, которые ожидают в адах грешников: ад Тамисра полон мрака, в аду Лохашанку железные листья (лохашанку) непрерывно пронзают тела грешников, в аду Шалмали в их тела вонзаются шипы медных деревьев шалмали, цветом подобных огню, и т. д.

Новое божество в пантеоне — Кубера, бог богатства и повелитель якшей — духов, стерегущих сокровища. Кубера традиционно рассматривается как человек, ставший божеством. Его обитель по традиции находится на севере, где он пребывает на горе Кайласа в Гималаях.

Остаются в пантеоне такие божества, как близнецы Ашвины, богиня красноречия Сарасвати, Тваштар, более известный в эпосе как Вишвакарман.

Боги послеведийского периода более антропоморфны. Они прекрасны, не касаются ногами земли, не отбрасывают тени, не мигают и т. д. Они мудры и — как и демоны — способны к оборотничеству.

В индуистской мифологии богам противостоят демоны — асуры, которые делятся на дайтьев и данавов. В связи с соперничеством богов и асуров, которому посвящено немало сказаний, в эпосе излагается миф о пахтании океана. Боги и асуры совместно пахтают океан, чтобы добыть из него амриту — напиток бессмертия, заменяющий ведийского сому. Они используют мифическую гору Мандару как мутовку, установив ее на панцире гигантской черепахи, опустившейся на дно океана, и обмотав гору как веревкой царственным змеем Васуки. Во время пахтания океана из его глубин появляются различные сокровища, в том числе богиня счастья и красоты Лакшми, райское дерево Париджата, солнечный конь Уччайхшравас и другие. Как побочный продукт пахтания появляется страшный яд калакута (или халахала), грозящий уничтожить вселенную. Ради ее спасения яд выпивает Шива, отчего у него становится синей шея и он получает прозвище Нилакантха («синешей»). С помощью Вишну боги обманом отнимают у асуров амриту. Хлебнуть ее удастся лишь дракону Раху, при-

нявшему облик бога, что обнаруживают Солнце и Месяц. В гневе Вишну отсекает голову Раху диском, но она остается бессмертной и с тех пор преследует солнце и луну, стараясь их проглотить, и тем вызывает затмения светил. Хвост же Раху появляется на небесах в виде кометы.

В эпической мифологии заметно увеличивается число классов демонов: асуры, пишачи и ракшасы, упоминаемые еще в ведах, противостоят трем классам положительных существ: богам, питарам и людям, но появляется множество новых мелких разновидностей: преты, праматхи, мандехи, кабандхи и пр. Из числа демонов наиболее известными в индуизме были ракшасы, из которых самым знаменитым был десятиглавый правитель Ланки (Цейлона) Равана. Все ракшасы были равным образом опасны для людей, принимали устрашающие облики и подстерегали людей по ночам, чтобы убить их и пожрать, а также наносили им вред иными способами. Пишачи часто появлялись на полях сражений, кладбищах, в местах насильственной смерти, равно как и особая группа демонов — веталы, или вампиры, вселяющиеся в покойников. По поверью, по ночам бродили опасные для людей привидения и духи (преты, бхуты), в том числе людей, умерших насильственной смертью, и тех, которым не была принесена поминальная жертва.

Из вед переходят в эпос образы гандхарвов — слуг Индры и небесных музыкантов. Параллельными им женскими образами являются апсары («водяницы»), в ведийские времена связанные с водами, но позднее перенесенные на небеса. Они обычно описываются как красивые и сладострастные девы, любимым занятием которых является соращение погруженных в медитацию аскетов и мудрецов. Так, апсара Менака соблазнила великого мудреца Вишвамитру и зачала Шакунталу, героиню знаменитой драмы Калидасы «Шакунтала, узнанная по кольцу». Знаменитой в сказаниях апсарой была Урваши, героиня другой драмы Калидасы — «Мужеством обретенная Урваши». История ее любви к царю Пуруравасу упоминается в ведах. Иногда апсары уносят с поля битвы убитых героев на небо, где они становятся их возлюбленными.

Наряду с якшами, изображавшимися в виде прекрасных юношей и дев, в свиту бога Куберы входят гухьяки, полукони-полуптицы, и человекоподобные нары. Небесных музыкантов гандхарвов дублируют в этом качестве киннары, имеющие облик людей с конскими головами, сиддхи — ангелоподобные обитатели небесной сферы, святые, попавшие на небеса благодаря своему

благочестию, и другие. Позднее появляются видьядхары — небесные волшебники, таинственные существа, жившие в волшебных городах в Гималаях. Подобно ведийским муни («молчалиникам»), они могли летать по воздуху и умели по желанию менять свой облик.

Важную роль играют в мифологии наги — полудемонические существа змеиной породы. Эти полулюди-полузмеи были объектом почитания с глубокой древности. Они обитали в прекрасном подземном городе Бхогавати и охраняли несметные сокровища, которые иногда дарили смертным. Они могли принимать человеческий облик, и некоторые индийские династии вели свое мифологическое происхождение от героя и женщины-змеи. В основе этого мифологического образа, скорее всего, лежат местные племенные змеиные культы Индии. В мифологии эпоса наги-змеи связаны происхождением со своими антиподами и врагами — птицами супарнами. Гаруда, вождь солнечных птиц супарнов, потомки которого, согласно мифологии, становятся пожирателями змей, особенно тесно ассоциируется в эпосе с Вишну.

В мифологии животных в индуизме, как и в ведийский период, важную роль продолжает играть корова. Достаточно сказать, что в ведийской литературе войны называются «гавишти» — «желание коров», «гавьюдха» — «борьба, сражение за коров». В эпический период появляется образ волшебной коровы Сурабхи, исполняющей все желания своего владельца. По легенде, мать всех коров Сурабха была одним из сокровищ, появившихся из вод космического океана после совершенного богами и асурами великого пахтания. Хануман, обезьяний бог, сын бога ветра Ваю, по-видимому, пользовался широкой популярностью еще до своего включения в индуистский пантеон. Мудрый вождь обезьян, в «Рамаяне» он помогает Раме освободить похищенную ракшасами его супругу Ситу, совершает прыжок через океан на Ланку и другие подвиги. И в современной Индии он почитается во многих святилищах как сельское божество в облике обезьяны с почти человеческим телом. В честь Ханумана обезьяны в Индии считаются священными животными. Большим почтением пользовался бык, поскольку считалось, что на нем ездит Шива. Изображение быка Нанди имеется в большинстве шиваитских храмов, и ему верующие приносят подношения.

Культы деревьев, обычные у древних народов всего мира, получили распространение и в Индии, где каждая деревня обладала



Супружеская пара нагов
Бихар, Бенгалия. IX в. н.э.

скалам, особенно если они напоминали, хотя бы отдаленно, лингам Шивы. Одним из символов Вишну был аммонит (окаменевшая раковина). Реки тоже были священными, особенно Ганга, якобы вытекающая из ступни Вишну, текущая по небу в виде Млечного Пути, а затем низвергающаяся с небес на землю из волос Шивы. Ганга, подобно ее великому притоку Ямуне (Джамне), часто персонифицируется как богиня. Среди других рек священными были Сарасвати, Нармада, Годавари, Кришна и Кавери. Некоторые озера, осо-

своим священным деревом или рощей. Особенно священными считались пинпала, или ашваттха (смоковница) и вата, или ньягродха (баньян). В той или иной степени священными были деревья ашока и тулси. С ведийских времен считалась священной трава куша (дарбха). Ведийское растение сома было, однако, забыто.

В какой-то мере священный характер имели также холмы и горы, особенно Гималаи, в которых видели подножие горы Меру — центра мира. На горах, окружавших Меру и достигавших небес, по поверью, обитали боги. В частности, почиталась Кайласа, с которой мифологически связан Шива. С этой горой отождествляется вершина в Центральных Гималаях, издавна являющаяся местом паломничества. Почитались как священные и многие другие

бенно Манаса в Гималаях возле горы Кайласа и Пушкара возле Аджмера, тоже считались священными.

Возвращаясь к животным, следует указать, что некоторые из них включались в культы главных богов в качестве их зооморфных атрибутов. Появляется образ ваханы — животного (иногда растения), «носителя» определенного божества. Ваханой Брахмы считался гусь, Вишну — орел Гаруда, Шивы — белый бык Нанди, его супруги Дэви (Дурги) — лев и т. д.

В индуистской космографии, в пуранах, земля описывается как плоский диск, в центре которого возвышается космическая гора Меру. Вокруг нее, отделенные морями (океанами), расположены четыре материка (двипа). Упоминается семь морей. Вокруг вершины горы Меру обращаются солнце, луна и звезды.

Согласно представлению о вселенной как о «яйце Брахмы», над землей поднимаются ярусами шесть небес — чем выше, тем прекрасней, выше всех располагается «мир Брахмы» (брахмалока). На небесах обитают боги, святые мудрецы и другие существа божественной и полубожественной природы. Ниже уровня земли расположены семь ярусов подземного мира (патала), где обитают наги и иные мифические существа. Это напоминает космографию Вавилона, влияние которой, видимо, испытала индийская космография. Ниже ярусов паталы расположены семь зон адвов (нарака), под которыми обитает вселенский змей Шеша. «Яйцо Брахмы» окружено скорлупой, отделяющей его от пространства, где расположено бесчисленное множество таких же миров. Это уже сравнительно поздние представления, появившиеся в развитом индуизме, признающем множественность миров, без конца исчезающих и появляющихся снова.

Один из ведущих мотивов индуистской мифологии, восходящий еще к поздневедийской литературе, — магическая сила, даруемая аскезой, подвижничеством — тапасом, т. е. «жаром». Умерщвление плоти позволяет добиться исполнения любых желаний, соединяет в себе разрушительную и творческую силу; прибегая к тапасу, подвижник может развить в себе сверхъестественные способности. Согласно ранней «Апастамба-дхармасутре», аскеты и лесные отшельники обладают способностью вызывать дождь, надеяться потомством, дальнорзкостью, передвигаться со скоростью мысли и т. д. В ряде поздних дхармашастр и в йогашастрах большие разделы текста посвящены описанию медитации, транса, в которые погружаются аскет или отшельник с целью добиться moksha — освобождения (бессмертия), которое достигается соедине-

нием индивидуальной души со Вселенской душой (Атманом). Сама йога тоже может идентифицироваться с бессмертием.

Чертой индуистской мифологии является соединение в едином комплексе аскетического и эротического начал. Во многих эпических и пуранических сказаниях Индра, страшаясь за свою власть, которая колеблется вследствие тапаса — жара, причиной которого является подвижничество того или иного мудреца и который разогревает вселенную, — подсылает к подвижнику прекрасную апсару соблазнить его. Порой случается, что прибегшая к своим женским чарам апсара может пострадать от подвижника, но и поддавшись соблазну, подвижник не утрачивает окончательно плодов своего подвижничества.

Другой характерный мотив древних сказаний — проклятие отшельника, которое служит причиной несчастий или даже гибели многих эпических героев. Иногда проклятие превращает провинившегося на какой-то срок в животное или чудовище. Порой отшельники или аскеты смягчают проклятье или назначают условия, при которых оно может быть снято. Но отменить его не в состоянии даже они.

Превосходство мудрецов-аскетов над богами, которых они подавляют своим могуществом, отчетливо выражено в эпосе. Оно отражается и в мифической генеалогии, излагаемой в космогонических частях эпоса и в пуранах. Согласно этой генеалогии, в начале творения прародитель Брахма порождает шесть «сыновей духа», от которых происходят впоследствии все живые существа вселенной. Это великие мудрецы-подвижники; образы их восходят по большей части к легендарным провидцам — риши (мудрецам) ведийских гимнов. В других версиях космогонического мифа число сыновей Брахмы (все они получают эпитет Праджапати) увеличивается до 10 или 17, и все они чудесным образом появляются из разных частей его тела.

Согласно одной из наиболее распространенных версий мифа, старший сын Брахмы, Маричи, порождает Кашьяпу, тоже великого мудреца и подвижника, — оба восходящих к ведам образа связаны с солярной мифологией. «Маричи» этимологически значит «луч света», и этим словом обозначается одна из звезд Большой Медведицы. Сыновьями Атри, второго сына Брахмы, считаются Сомы, бог луны, и Дхарма, бог справедливости — персонификация морального закона и вероучения. Последний образ появляется только в индуистском пантеоне, и позднее Дхарма отождествляется с

Ямой. Третий сын Брахмы, Ангирас, — отец великого мудреца Брихаспати, а также, согласно некоторым версиям, Агни, бога огня. В индуистской мифологии, особенно в эпизодах соперничества богов и асуров, Брихаспати — наставник и верховный жрец богов, персонификация планеты Юпитер, эпитеты которой «Гуру» — старший, наставник, «Брахмапутра» — сын Брахмы, «Вакпати» — владыка совета, «Амарамантрин» и «Сурачарья» — наставник, учитель богов. Брихаспати ведет постоянную борьбу со своим соперником Шукрой, наставником асуров, персонификацией планеты Венера. И в числе эпитетов Венеры встречаются такие, как «Дайтьяматя», «Данавачарья» — советник, наставник дайтьев, данавов, т. е. асуров. От четвертого сына Брахмы — Пуластыи — происходят Кубера и повелитель ракшасов Равана, от других сыновей Брахмы — различные мифологические существа. Из большого пальца на ноге Брахмы родился мудрец Дакша, у которого было 50 дочерей. 13 из них он выдает замуж за Кашьяпу, 27 — за Сому и 10 — за Дхарму. Согласно другим мифологическим версиям, все сыновья Брахмы тоже получают в жены дочерей Дакши.

12 богов-Адितьев приобретают в индуистской мифологии отчетливо солярный характер; каждый из них согласуется с одним месяцем года. Вместе с 8 Васу, 11 Рудрами, Дьяусом-Небом и Притхиви-Землей 12 Адитьев составляют пантеон «Тридцати трех» богов.

Среди Адитьев выделяется Вивасват, представляющий божество солнца. Одним из его сыновей считался Ману, прародитель людей и герой мифа о потопе. От Ману ведет свое происхождение легендарная солнечная династия царей, к которой принадлежит великий Рама, главный персонаж эпоса «Рамаяна». С другой стороны, сын Сомы Будха (персонификация планеты Меркурий) и Ила, дочь Ману, считаются родителями Пурураваса, родоначальника Лунной династии, к которой относятся давший туземное название стране Индии Бхарата и его потомки, герои «Махабхараты».

Легендарные цари, герои происходят от богов и сражаются на их стороне против демонов. Иногда они борются с самими богами. В «Рамаяне» Рама вместе со своим братом Лакшманой, а также войском медведей и обезьян побеждает ракшасов и убивает Равану, похитившего его супругу Ситу. Равану же не могли одолеть ни боги, ни демоны благодаря полученному им от Брахмы дару. В центре сюжета «Махабхараты» — вражда, а впоследствии вой-

на между близкородственными ветвями — Пандавами и Кауравами. Одна из сюжетных линий этого эпоса — а они многочисленны — мотив соперничества и единоборства братьев по матери — Карны, сына бога Сурьи, и Арджуны, сына Индры. Последнему в сражении помогает Кришна, одна из персонификаций Вишну. Все Пандавы тоже выступают отпрысками различных богов.

Для индуизма характерен переход номинальногодемиурга Брахмы в подчиненное положение по отношению к Вишну и Шиве. Сохраняя место в триаде великих богов индуизма (тримурти), Брахма представляет в ней функцию творения, тогда как Вишну и Шиве приписываются функции соответственно хранителя и разрушителя вселенной. В поздней индуистской литературе Брахма — уже вторичный демиург, творящий мир по поручению Вишну или Шивы.

В эпосе и пуранах параллельно существуют два главных мифологических цикла — вишнуитский и шиваитский. Вишну обычно считается исключительно благосклонным божеством. Он трудится ради блага мира и с этой целью время от времени воплощается в мире целиком или частично. В вишнуитскую мифологию были включены некоторые ранее самостоятельные местные верования посредством сложившегося приблизительно к XI в. учения об аватарах — инкарнациях, воплощениях Вишну. В каждом из этих случаев Вишну является в мир, чтобы спасти его от опасности. К числу 10 аватар Вишну принадлежат воплощения Вишну в образе огромного вепря, вынесшего землю из воды в недрах паталы, в образе полульва-получеловека — когда Вишну покарал царя асуров Хираньякшипу, в образе карлика — когда Вишну попросил у владителя асуров Бали столько пространства, сколько он сможет отмерить тремя шагами — и одним шагом он пересек небо, вторым покрыл землю, а третьего не сделал и по просьбе Брахмы пощадил Бали и оставил в его владении подземный мир, паталу.

К другим воплощениям Вишну относятся: рыба, спасающая от потопа прародителя людей Ману; черепаха, которая помогла богам добыть со дна океана амриту; истребитель кшатрийского рода Парашурама; победивший демона Равану герой Рама; Кришна; Будда; Калкин — грядущий судья, который придет в час кончины вселенной. Индуисты верят, что он явится на белом коне и с пылающим мечом в руке. Он осудит грешников, вознаградит добродетельных и установит «золотой век» на земле.

К прочим воплощениям Вишну относятся Баларама (Баладэва), герой эпоса, и Джаганнатха — божество местного культа в

Ориссе. Однако наиболее значительным воплощением Вишну является аватара Кришны, в образе которого слились элементы мифологических представлений различного происхождения, в том числе культа Васудэвы — божества, почитавшегося в Западной Индии и отождествленного впоследствии с Кришной, божества Нараяны, неясного по происхождению, в котором персонифицируются первозданные воды, и дравидского пасторального божества. Включение в число аватар Вишну Будды, равно как и других божеств, свидетельствует об ассимиляции неортодоксальных верований в системе индуизма.

Почитание Вишну в образе Кришны — кришнаизм — наиболее мощная ветвь вишнуитской мифологии и культа в религиозной системе индуизма.

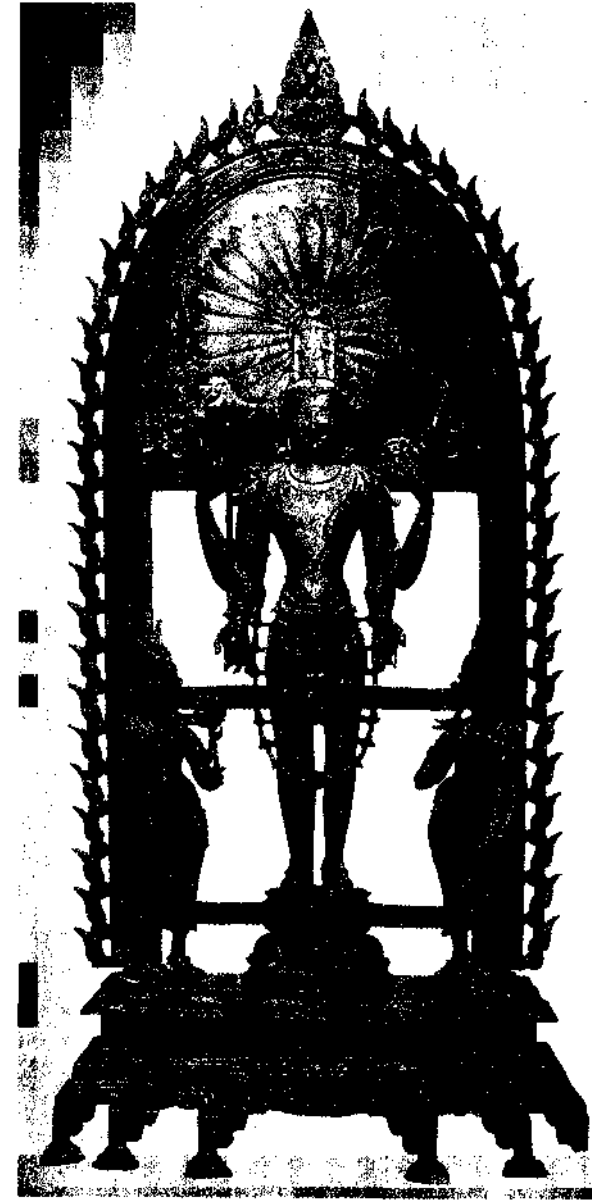
В развитом индуизме именно Вишну или Кришна отождествляется с Мировой душой, вытесняя Брахму с главенствующей позиции в религиозно-мифологической иерархии. Обычно его изображают четырехруким, порой — аналогично Брахме и Шиве — четырехликим, с кожей темно-синего цвета, сидящим на троне и держащим в руках свои символические атрибуты: раковину, диск, жезл и лотос. Со временем складывается концепция майи Вишну — присущей ему энергии, которая материализуется в первозданных водах, из которых возникает мир; вселенная рассматривается как иллюзорное проявление майи, всепорождающей божественной субстанции. Наиболее известный космогонический миф индуизма рисует Вишну возлежащим на вселенском змее Шеше в космическом океане и погруженным в сон, во время которого из его пупа вырастает цветок лотоса. В лотосе рождается Брахма, творец вселенной. По сотворении мира Вишну просыпается, чтобы править на высочайшем из небес — Вайкунтхе. Уже в «Бхагавадгите» Вишну выступает первоединым богом; остальные боги представляют собой его эманации или отражают отдельные его аспекты.

В мифологию Вишну включается образ богини Лакшми, она же Шри, что значит «счастье». Она считается супругой Вишну и рассматривается как персонификация золотого лотоса, вырастающего из космического тела Вишну и отождествляемого со вселенной. По одним легендам, Лакшми появилась одновременно с Вишну по другим — возникла из вод первобытного океана, который пахтали совместными усилиями боги и асуры. Лакшми обычно изображают красавицей, восседающей на лотосе, с лотосом в руках.

Поскольку, по поверью, Лакшми воплощалась в супругу Вишну во время каждого его воплощения, ей поклонялись в образе Ситы, супруги Рамы, Рукмини, первой царицы Кришны, или Радхи, возлюбленной Кришны в пору его юности.

Мифология Шивы наиболее насыщена пережитками и элементами доарийских верований. Обособленная по отношению к богам арийского пантеона позиция Шивы-Рудры выражена в мифе о жертвоприношении Дакши: на исходе «золотого века» Дакша, Владыка созданий и сын Брахмы, по желанию богов учредил первое жертвоприношение во искупление грехов, но боги не пригласили на него Рудру, мрачного, живущего уединенно и незнакомо им, за что он покарал богов. И в индуистском пантеоне Шива сохраняет свой отчужденный характер. Он незримо присутствует в зловещих местах — на полях сражений, в местах сожжения трупов и на дорожных перекрестках, которые считались в Индии неблагоприятными для пребывания. Шива носит на шее ожерелье из черепов, его окружают призраки, злые духи и демоны. Он олицетворяет смерть и всеразрушающее время. По поверью, Шива обитает на севере, вдали от населенных мест, на горе Кайласа в Гималаях, где он сидит на тигровой шкуре, погруженный в медитацию, поддерживающую существование вселенной. Змеи, повелителем которых считается Шива, обвивают его шею и руки; тело его покрыто золой, которая считается символом аскетизма. В образе Шивы, «совершенного йогина», получает наиболее яркое воплощение мотив могущества аскезы. Не менее свойственны Шиве черты, восходящие к культу плодородия, и древний фаллический символ плодородия — лингам — становится главным объектом, символом почитания этого бога в индуизме, и лингамы можно встретить во многих индийских деревнях.

В триаде великих богов индуизма Шива представляет функцию разрушения, но в мифологии шиваизма эта функция неразрывно связана с творческим аспектом: в мире непрерывных изменений разрушение неизбежно предшествует творению и его обуславливает. Соответственно, Шива — бог не только мистического спокойствия, но и царь танцоров (натараджа). Этот образ, возрождающий первобытные представления о магической силе танца, символизирует проявление творческой и разрушительной вселенской энергии и очень популярен в индуистской иконографии. Считается, что Шива изобрел не менее 108 танцев. Из числа устрашающих танцев Шивы наиболее знаменит тандава, в котором Шива в окру-



Боги Вишну, Лакшми и Притхиви
Бенгалия. Эпоха Пала или Сена

жении хмельной свиты отбивает неистовый ритм, разрушающий мир в конце космического цикла. Здесь мрачный характер бога подчеркивается зловещей свитой полудемонических существ — ганов. Шива почитается также в образе Дакшинамурти — обращенного ликом к югу, в качестве вселенского наставника, изображаемого в непринужденной позе на троне. Соответственно в мифологии и иконографии Шива выступает как в милостивом — а само имя «Шива» значит «милостивый», «дружественный», — так и в грозном аспектах.

Аватары Шивы никогда не играли значительной роли в шиваизме, однако известно, что Шива время от времени тоже спускался на землю или перевоплощался, чтобы уничтожить демонов или испытывать благородных воинов и святых.

В системе шиваизма образ Шивы неразрывно связан с образом Дэви, почитаемой под многими именами. Шива и Дэви символизируют в этой системе антагонистические и одновременно сотрудничающие силы, отчего в шиваитской иконографии лингам Шивы постоянно сочетается с символом женской творческой энергии — йони, женским половым органом, из которого как из основания поднимается лингам. Шива и Дэви рассматриваются как отец и мать вселенной. Складывается концепция шакти — действенной энергии бога, воплощающейся в богине, его супруге. Эта концепция распространяется на все божественные пары индуистского пантеона: персонифицированная божественная энергия Брахмы — Брахми, Шивы — Махешвари, Кумары — Каумари, Вишну — Вайшнави и т. д., и одновременно перечисленные богини — «божественные матери». Божественная энергия бога может персонифицироваться и как производная от его инкарнации, воплощения, как, скажем, Варахи — божественная энергия Вишну в облике вепря.

Упомянутая концепция распространяется на все божественные пары, однако получает наиболее последовательное выражение в образах Шивы и Дэви. Примечательное иконографическое явление представляет Ардханаришвара — символ единения бога со своей шакти: одна половина этой фигуры изображает Шиву, другая — его супругу Парвати.

Шактизм, почитание творческой энергии Шивы, воплощенной в образе Дэви, становится наиболее значительным ответвлением в средневековом шиваизме. В мифологии шактизма возрождаются чрезвычайно архаичные представления, восходящие к первобытным культам богини-матери. В образе Дэви выступает характер-



Шива-Натараджа в космическом танце
Керала. XIV в.

ное для шиваитской мифологии сочетание противоположных начал — творческого и разрушительного. Благостная ипостась богини — милосердная Парвати («Дочь гор»), Сати («Добродетельная»), Гаури («Сияющая»), Аннапурна («Подательница обильной пищи»), Ума («Светлая», «Блестящая»). В грозной ипостаси богиня носит имена Кали («Черная»), Дурга («Неприступная»), Чанди («Лютая»), Дэви («Богиня»), Махадэви, Махешвари («Великая богиня») и т.д.

В мирном аспекте богиня часто предстает красивой молодой женщиной рядом с ее супругом Шивой. В грозном, разрушительном аспекте ее изображают как кровожадную и свирепую воительницу с оскаленными клыками, нередко многорукую и вооруженную разными видами оружия, верхом на льве истребляющую врагов, порой — как женщину с прекрасным и суровым лицом, убивающую демона с головой буйвола — Махишу.

Как говорится в средневековом сочинении «Саундарьялахари», лишь пребывая в единении с Шакти, являет Шива свое могущество как властелин; без нее у него не останется сил даже на то, чтобы пошевелиться; любой бог обладает своими сверхъестественными способностями лишь по милости Дэви. Если бы она на миг закрыла глаза, исчез бы космос с богами.

С культом Кали-Дурги в средние века ассоциируется культ некоторых местных богинь: Шиталы — «Холодной» (тамилской Марьяммы — «Матери-Смерти») — богини оспы, которой молились матери, желая спасти от болезни своих детей, и бангальской Манасы, богини-змеи, спасавшей от змеиного укуса, — но полностью эти образы с образом Кали-Дурги не отождествляются.

Благостная ипостась супруги Шивы ассоциируется с образом ее сестры, богини Ганги, персонификации священной реки индуистов.

С мифологией Шивы тесно связан образ его сына, бога войны Сканды (Карттикеи, Кумары, Субрахманьи), весьма популярного в Тамилнаде. Этот новый бог в индуистском пантеоне сохраняет, однако, архаичные черты и восходит, возможно, к доарийской мифологии. Относительно поздно включаются в пантеон Кама, бог любви, и слогоголовый сын Шивы Ганеша, предводитель полубожественной свиты своего отца, весьма популярный в средневековой Индии покровитель наук и искусств. Многочисленные солярные божества вед в индуизме воссоединились в едином боге, обычно именуемом Сурья.

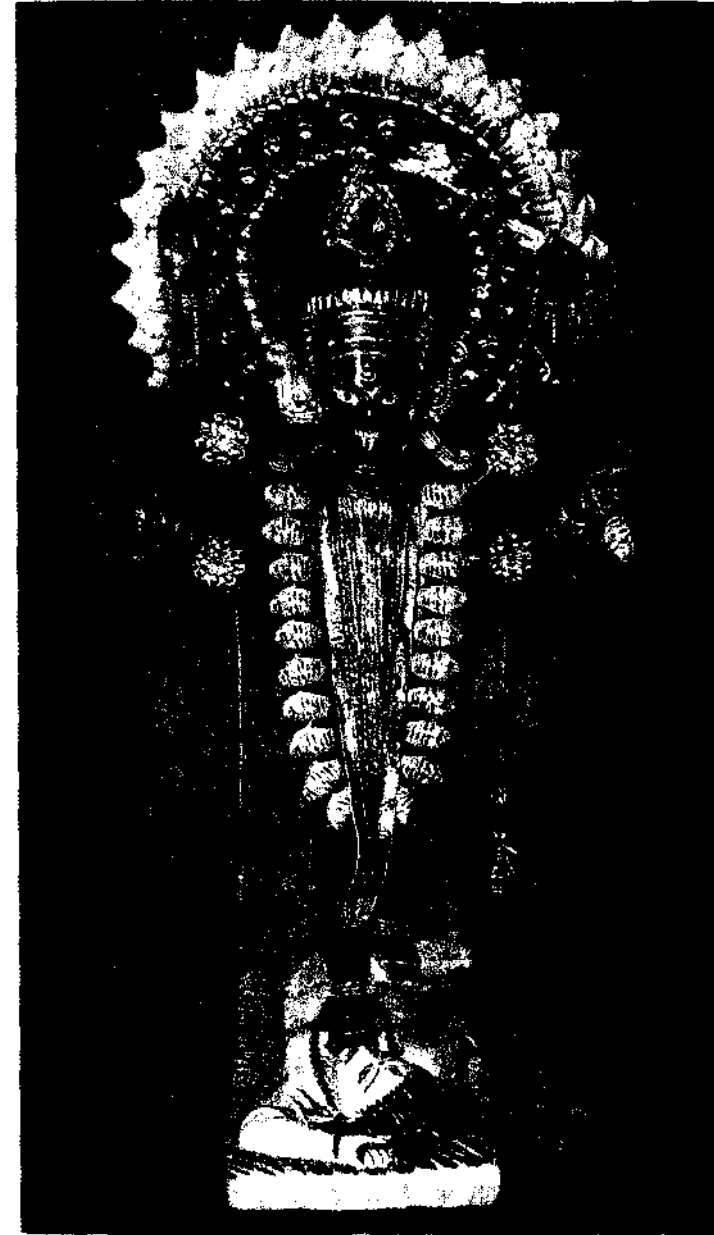


Богиня Дэви
Халебид. XII в.

В индуистской космогонии получает развитие идея цикличности вселенной, ее периодического разрушения и воссоздания. Согласно этому представлению, космос проходит определенные периоды в пределах бесконечных циклов. Основным циклом является калпа Брахмы, равная 24 000 «божественных» или 8 640 000 000 «человеческих» годов (тысяча «человеческих» лет соответствует одному «божественному» дню). Первую половину калпы — 4 320 000 000 «человеческих» лет, разделенных на 1000 махаюг, составляет «день Брахмы», или просто калпа, и столько же длится «ночь Брахмы». 360 таких дней и ночей составляют «год Брахмы». Жизнь Брахмы длится 100 таких лет. По традиции считается, что Брахме сейчас идет 51-й год. В конце калпы — «дня Брахмы» — наступает пралая — уничтожение материального мира и богов космическим огнем, таящимся в глубинах океана в облике «кобылей пасти» (вадавамукха). По другой версии, миры сгорают появляющиеся на небе 12 или 7 солнц. По истечении «ночи Брахмы» с наступлением нового «дня» его жизни следует новое творение вселенной. С окончанием жизни Брахмы наступает махапралая — полное уничтожение вселенной и всех существ, включая самого Брахму. Затем, по истечении 100 лет хаоса, длящихся столько же, сколько длится жизнь Брахмы, появляется новый Брахма (у вишнуитов и шиваитов новым творцом вселенной являются соответственно Вишну и Шива).

В каждой калпе — «дне Брахмы» — насчитывается 14 манвантар («периодов Ману») с большими интервалами между ними. В течение этих периодов мир воссоздается заново и появляется новый Ману — прародитель человечества. В настоящее время длится седьмая манвантара калпы, Ману которой носит имя Ману Вайвасвата. Со временем его сменят семь других Ману.

Каждая махаюга продолжительностью в 4 320 000 «человеческих» лет состоит из четырех юг: крита, трета, двапара и кали продолжительностью в 1 728 000, 1 296 000, 864 000 и 432 000 лет. В течение каждой последующей юги дхарма — нравственный закон — теряет одну из своих четырех опор, что символизирует уменьшение на четверть моральных добродетелей, религиозности, силы, роста, продолжительности жизни людей и т. д. По традиции, сейчас идет шестое тысячелетие калиюги, начавшейся в 3102 г. до н.э., которая считается годом войны, описываемой в «Махабхарате». Окончание калиюги, как это утверждается в текстах начала нашей эры, знаменуется тем, что огонь и вода разрушат мир. В указанное время значительная часть Индии была завоевана чуже-



Богиня Кали

земцами, а религиозные установления индуизма потрясали буддизм и джайнизм. Согласно более ранней традиции, датирующей войну, описанную в «Махабхарате», 900 г. до н.э., период калиюги в настоящее время завершен, если считать его равным 1200 «человеческим» годам (при другой системе подсчета 1 728 000, 1 296 000, 864 000 и 432 000 лет соответствовали 4800, 3600, 2400 и 1200 «божественным» годам). По иной традиции, гибель вселенной связывается с окончанием калпы Брахмы.

Частью религиозно-мифологической системы индуизма и других систем было разработанное еще в упанишадах, но в окончательном виде представленное позже учение о карме, воспринятое и буддизмом, и джайнизмом. Карма («деяние») была невидимым созревающим плодом предыдущих деяний; она определяла тело — божественное, животное, человеческое или адское — следующей жизни; от кармы зависели характер человека, его тело, социальное положение, его радости и печали. Каждое доброе дело неизбежно, рано или поздно, ведет к счастью, а всякое зло — к несчастью. В индуизме можно было избежать последнего, совершив определенную искупительную церемонию.

Процессу трансмиграции души давались разные объяснения, но общепринятым было представление, что душа переходит из одного рождения (облика) в другое не в обнаженном состоянии, а в оболочке или нескольких оболочках тонкой материи. Состояние оболочек зависит от соотношения предыдущих добрых и злых дел, а новое рождение определяется природой оболочек, окружающих душу. Тонкое тело трансмиграции лишено органов чувств, в том числе шестого чувства — разума, поэтому душа обычно не помнит предыдущих рождений или перехода из одного тела в другое. Однако очень развитые души временами могут обладать памятью предыдущих рождений.

Души обладают способностью к трансмиграции в течение всей жизни бога Брахмы, однако в конце каждого космического дня — калпы Брахмы — они возвращаются в его тело и пребывают там лишь как возможности. Со смертью Брахмы, с наступлением смерти вселенной в конце сотого года жизни Брахмы, души поглощаются мировым духом, а их карма уничтожается.

Постоянный переход душ из одного тела в другое — это сансара, круговорот перерождений, который часто сравнивается с вращающимся колесом. Индуизм и другие религиозные течения разработали свои взгляды на средство спасения от сансары. В буд-



Бог Карттикея
лия. Эпоха Сена.

дизме это понятие нирваны, в индуизме — мокши путем познания Атмана и т. д.

В литературе дхармашастры можно встретить разработанное в его первоначальном виде еще в упанишадах учение о двух путях (двипатха), по которым души попадают на небо. Одни души, следуя по пути предков, попадали в мир предков, оттуда — на землю и вновь включались в круговорот рождений, обусловленных их кармой. Другие, следуя по пути богов, попадали в мир богов, мир Брахмы и на землю более не возвращались, пребывая на небе до конца света и вырвавшись из круговорота рождений. На второй путь вступали те, кто познал Атмана — достигшие совершенства в йоге подвижники. Таким же образом еще «Чхандогья-упанишада» (5.10.1-6) описывает путь душ подвижника и домохозяина, которые попадают на небо, следуя, соответственно, по пути богов и пути предков. В других случаях это различие не делалось, и судьба человека зависела от времени наступления смерти. Если человек умирал днем, в светлую половину месяца (в новолуние и последующие дни) и когда солнце совершало северный путь (день прибавлялся), душа, связанная со светом, попадала в мир богов, на солнце и оказывалась в мире Брахмы. Если же человек умирал ночью, в темную половину месяца (в полнолуние и последующие дни) и когда солнце совершало южный путь (день убавлялся), его душа, связанная с тьмою, попадала в мир предков, на луну, возвра-



Наваграха. Божества девяти планет, возглавляемые Ганешей
Канкандигхи, Зап. Бенгалия. X в.

Китай

Мифология Китая имеет ряд особенностей, отличающих ее от мифологий других историко-культурных регионов Востока и мира в целом.

Прежде всего, это сам фрагментарный и эпизодический характер китайских мифов. Мало того, что здесь нет мифологических циклов; сами мифы Китая — это не однородные по своему составу произведения, а, скорее, сплавы материалов, неоднородных географически и, возможно, этнически и хронологически; ко времени первоначальной записи мифа эти сплавы еще окончательно не оформились.

Далее, это ярко выраженное историческое мышление китайцев, проявившееся уже в очень ранние времена и сочетающееся с тенденцией отказываться от сверхъестественных объяснений всего происходящего во вселенной. Отсюда и «очеловечивание» большей части того материала, который первоначально представлял собой миф, — вплоть до такого состояния, когда он мог восприниматься как достоверная история. Китаисты-мифологи порой называют это явление умиранием китайского мифа. Но полного исчезновения мифов в древности не произошло. Просто конфуцианцы, последователи одного из традиционных учений Китая, доктрина которого становится господствующей в правление династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), переосмыслив образы мифологических героев и превратив их в деятелей истории, начали использовать их для проповеди своего учения. Мифология, таким образом, стала частью традиционной истории Китая, отчего, реконструируя теперь систему древних мифов, так трудно очистить их от истори-

ческих наслоений. При этом главные персонажи мифов превращались в правителей и императоров, второстепенные — в сановников и чиновников и древние божества обозначались термином «ди» («государь», «император»), хотя действие мифа традиционно могло быть отнесено, скажем, к III тыс. до н.э., когда не могло быть подобной чиновничьей иерархии и едва ли существовало само китайское государство.

Эти обработанные и историзированные мифы продолжали жить в сочинениях историков и философов. Когда в конце II в. до н.э. Сыма Цянь пишет свои «Исторические записки», он начинает их с главы «Основные записи о деяниях пяти императоров», а само изложение — с рассказа о Хуан-ди, мифическом Желтом государе, предстающем здесь как вполне реальная фигура. Но за образом будто бы реально существовавшего государя легко угадывается мифический культурный герой, который «упорядочил пять стихий, насадил пять видов злаков, навел порядок в четырех частях страны, обучил черных и бурых медведей, барсов, леопардов и т. д.». По легенде, Хуан-ди был зачат от луча молнии, имел лик дракона (одного из основных тотемов китайцев), солнечный рог, четыре глаза или лица, что может указывать на отражение в его образе четырехчленной модели мира и, не исключено, также на изначально шаманский характер его образа (имеется в виду связь с четырехглазой шаманской маской древних китайцев). Известно, что Хуан-ди сразился на поле у Баньцюань с не выразившим ему покорности уплатой дани своим единоутробным братом — богом солнца, пламени, лета, повелителем юга Янь-ди, причем вместо воинов у Хуан-ди были дикие звери. Это наводит на мысль, что и сам Желтый государь в те далекие времена мыслился как некий зооморфный первопредок, со временем приобретающий антропоморфный облик, причем характерная для китайской мифологии антропоморфизация первоначально зооморфных героев и персонажей происходила в народной мифологии вплоть до позднего времени.

Другие мифические персонажи — Чи-ю, Яо, Шунь и пр. — тоже представлены у Сыма Цяня как исторические правители китайской древности, хотя он и исключил из исторической традиции более ранних генеалогических предков — Фу-си, Нюй-ва и Шэнь-нуна, видимо, как сомнительных. Но этот пробел — что характерно — был восполнен комментатором «Исторических записок» Сыма Чжэнем, написавшим в VIII в. «Основные записки о

трех владыках», т. е. именно о Фу-си, Нюй-ва и Шэнь-нуне. При подобном подходе к мифологическому материалу возникает своего рода контаминация древнего, нереального, и более исторически современного — когда Сыма Чжэнь, например, описывает вроде бы реальную правительницу Нюй-ва, которая латает дыру в небосводе расплавленными разноцветными камнями.

Еще один момент, примечательный для мифологии Китая: «исторический возраст» мифа, т. е. период, к которому его можно отнести по содержанию, находится здесь в обратной зависимости от его «литературного возраста». Иными словами, чем



Охранитель входа в погребение
XII в. до н.э.

рует литература. Так, миф о Пань-гу (о начале творения) засвидетельствован здесь только в III в. н.э., старейшим же по литературному возрасту является миф о Юе, усмирителе наводнения, который мыслится уже как исторический персонаж.

Кроме того, если не считать мифа о Пань-гу и пренебречь некоторыми второстепенными версиями (миф о Хунь-тунь), Китай, возможно, является единственной из цивилизаций древности, не имеющей настоящей истории творения. Сходную ситуацию мы находим в китайской философии, где с самого начала уделялось большое внимание человеческим взаимоотношениям и отношению человека к окружающему миру, но к космическому происхождению мира проявляется внимания сравнительно мало.

Сюжеты китайских мифов нельзя считать исключительно китайскими; напротив, в фольклоре многих народов, соседних китайцам, имеется большое количество поэтических произведений на сходные мифологические мотивы. Имеются в виду такие народы, как яо, мяо, шэ и другие, сохранившие до настоящего времени весьма архаичные формы общественных отношений и устного

народного творчества. Так, у мяо в юго-восточной провинции Китая Гуйчжоу записано четыре цикла так называемых «Песен о древности». В одном из циклов рассказывается о начале мира: отделении неба от земли, об установлении столба, поддерживающего небо, о выплавке из золота солнца и изготовлении из серебра луны. Другой цикл сообщает о великом потопе и вступлении в брак оставшихся в живых брата и сестры — т. е. посвящен тем же сюжетам, которые мы находим в мифологии собственно ханьцев (китайцев). По аналогии можно предположить, что в древнейшие времена в Китае имелись такие же песни мифологического содержания — своеобразный мифологический эпос, который до нас не дошел.

И, наконец, в первоначальном, переработанном виде до нас дошли только короткие надписи на чжоуских бронзах (период XII-III вв. до н.э., но имеется в виду раннее Чжоу) и еще более лаконичные надписи на гадательных костях династии Шан-Инь (XVIII-XII вв. до н.э.). Тексты, писавшиеся на бамбуковых дощечках, из-за особенностей климата до нас не дошли.

Одним из основных источников по китайской мифологии является «Шу-цзин» — «Книга истории», древнейшие части которой датируются XIV-XI вв. до н.э. Она повествует о героях легендарной китайской истории, а именно о том ее периоде, который рассматривается конфуцианцами как «золотой век» — от правителя Яо и до первых правителей династии Чжоу. «Книга истории» содержит главным образом не историческое повествование, а мудрые наставительные речи, вложенные в уста правителей и их советников.

Другим источником является «Ши-цзин» — «Книга песен», включающая произведения XI-VII вв. до н.э., а именно 304 стихотворения, гимна и песни, в большинстве своем народных, а также придворных и обрядовых. Они распределены по четырем разделам: «Гофын» («Нравы царств») включает песни, в которых может выражаться ненависть к жестоким правителям, протест против сложившихся общественных отношений; «Сяо-я» («Малые оды») содержит песни, созданные придворными поэтами для торжественных церемоний; в других песнях этого раздела могут звучать мотивы недовольства политикой правителей; «Сяо-да» («Великие оды») состоит из более крупных произведений, часто связанных с конкретными историческими событиями; песни раздела «Сун» («Гимны») исполнялись в храмах, они служат прославлению

нию таких качеств правителя, как благочестие, сила, справедливость, содержат пожелание ему долголетия.

Источником по мифологии Китая является также «И-цзин» — «Книга перемен», первая из книг конфуцианского канона «Пятикнижие», на которой основывается древнекитайская натурфилософия и которая служит исчислению древнего китайского календаря. Древнейшие части ее датируются IX-VII вв. до н.э.

Наряду с упомянутыми выше произведениями в канон «Пятикнижия» входят «Ли-цзи» («Книга обрядов») и «Чунь-цю» («Весны и осени») — летопись родины Конфуция, удела Лу (722-481 гг. до н.э.), имеющая 64 раздела с лаконичными отрывками текста, содержание которого сводится к одобрению или неодобрению тех или иных деяний князей. По преданию, эта летопись была создана самим Конфуцием.

Другими источниками по китайской мифологии являются произведения последователей древнего даосизма: «Чжуан-цзы» (IV-III вв. до н.э.), «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.) и «Ле-цзы» (IV в. до н.э.), названные так по именам философов-даосов, последователей Лао-цзы, и «Критические суждения» Ван Чуна, автора I в. н.э.

Среди всех перечисленных произведений следует отметить «Книгу песен», включающую в том числе и песни мифологического содержания, но этот сборник был обработан Конфуцием в духе присущего ему рационализма, и им же, по преданию, был произведен отбор песен.

Наибольшее количество сведений по китайской мифологии содержится в трактате «Шань-хай-цзин» — «Книга (каталог) гор и морей», составление отдельных разделов которого датируется по-разному: в пределах VIII-V и III-II вв. до н.э., а также в поэзии великого китайского поэта, первого известного по имени, Цюй Юаня (340-278 гг. до н.э.). «Книга гор и морей» — основной источник по мифологии Китая. Ясно, что она не была написана мифическим Юем и его помощником Бо-и, как считает традиция, а была плодом коллективного творчества многих авторов. Сложение ее происходило веками, скорее всего, в землях удела Чу (южная часть Китая), где жил и творил также Цюй Юань. Основное население его — племена мань, предки позднейших народов мяо и яо. Здесь до начала нашей эры давала себя знать местная традиция, более архаичная, чем у собственно ханьцев, во многом основанная на шаманизме. Соединение местной народной традиции с письменной культурой китайцев и дало, видимо, тот необычный сплав,

который обнаруживается в поэзии Цюй Юаня и в «Книге гор и морей» — памятниках, стоящих несколько особняком в ряду древнекитайских письменных источников.

По жанру «Книга гор и морей» может быть отнесена к сочинениям, толкующим об атмосферных и астральных влияниях сил ян — светлого, мужского, активного начала в мире — и инь — темного, женского и пассивного начала, — а также о пяти элементах природы, пяти планетах и о конфигурации земной поверхности, связанной с гадательной практикой (геомантией). По образцу «Книги гор и морей» в первые века нашей эры были составлены «Записи о десяти сушах» и «Описание божественного и удивительного», содержащие порой фантастические предания, многие из которых использовались для реконструкции древнекитайских мифов.

Стихи Цюй Юаня — творения высокообразованного художника. Его знаменитая поэма «Тянь вэнь» («Вопросы небу») содержит более 170 во многом риторических вопросов, большая часть которых имеет непосредственное отношение к мифам. Отрывочность содержащихся в поэме фрагментов, лапидарность их изложения при утрате значительной части самих мифов, по поводу которых поэтом задавались вопросы, затрудняет их понимание. Содержание поэмы в целом говорит о попытке выявить противоречия в сказаниях с элементом скепсиса, наивной рационалистической критики. Вопросы задавались самые разные — о проблеме мироздания:

Кто [людям] рассказать сумел
О мира сотворены? О том, как
небо и земля В нем были
нераздельны?

— о чудесных зверях и странах:

Где было, чтобы в лесах из камня
Какой-нибудь зверь умел говорить? Где
было, чтобы безрогий дракон Гулял,
посадив на себя медведя?

Куда исчез девятиглавый змей, Что
мчался молнией? Где расположена
бессмертия страна? И как была, должно
быть, велика Змея, пожравшая
огромного слона?

Но главное внимание уделялось противоречиям, вызванным напластованием творчества различных племен и эпох. Характер-

ный пример — четверостишие об усмирителе потопа Великом Юе:

Бездонный рек разлив — потоп!
Где Юй взял землю для запруд?
Тонули девять округов... Как
насыпь вырастил он тут?

Другой пример:

Фазаний отвар, поднесенный Пэн Цзянем,
Зачем Повелитель отведать хотел? И так его
жизнь многолетней была — Зачем ее нужно
еще продлевать?

Расшифровка некоторых фрагментов в «Вопросах небу» позволила определить отдельные мифы и установить расхождения их версий с каноническими.

Как и в древнем Египте, фетишизм и тотемизм составили в Китае предысторию мифа, когда формировались части элементов мифа, его мотивов и т. д. На стадии фетишизма возникли представления о чудесных свойствах «чувственно-сверхчувственных» вещей и магия — действия, направленные на объект поклонения для защиты от злых сил. В «Книге гор и морей», во многих случаях сохраняющей мифологические версии, близкие к фольклорным, отражающие ранний этап развития мифа, сообщается о колдовской силе «вещей» — благодного нефрита (яшмы) и других камней, персика, шелковицы и иных деревьев, петуха, черной черепахи, других птиц и животных. Представление о магической способности тотема защищать своих сородичей, способствовать их благополучию выражается в обращенном к тотему заговоре в «Книге песен». В нем содержится обращение, которому мог предшествовать зачин, затем приказ или просьба об успешной охоте:

Там, где густо растут тростники, Пять
диких свиней уложить помоги Нам
залпом одним, О ты, Белый тигр!

Там, где стебли полыни густы,
Пять вепрей уложить помоги Нам
залпом одним, О ты, Белый тигр!

(1.11.14)

Более позднее заклинание обращено тоже к тотему, но уже комбинированному — Единорогу — животному с телом оленя,

хвостом быка и конскими копытами. Оно сохранило простейший тип формулы заговора, построенной на попеременном перечислении частей тела животного:

Единорог! Своим копытом
Ты наших сыновей храни!
О ты, Единорог!

Единорог! Своим челом
Семью ты нашу сохрани! О
ты, Единорог!

Единорог! Своим рогом Ты
род наш сохрани! О ты,
Единорог!

(1.1.11)

Сильному эмоциональному накалу заговора способствовали повторы и восклицания, составлявшие чуть ли не треть текста. Оба заговора, видимо, были пространнее, поскольку должны были сопровождаться обрядом, воспроизводящим содержание заговора в действе.

Та же стадия тотемизма отражена в личине на бронзовых жертвенных сосудах, ставших позднее символом праздничного застолья — Обжоры (Таоте). В этой маске — в ее простейшей и геометризированной форме — представлен баран с характерными для него рогами или, реже, бык, тоже входивший в число тотемов.

Фетишистская основа с тотемистической окраской выступала в культе гор — одном из наиболее стойких в Китае, который соединялся с культом предков: Медведь-гора, Крыло-гора почитались как гора-предок, как место «ухода» предка, а затем место его захоронения. Тотемистические представления переживались в мифах о чудесном рождении: Юя — от камня, И Иня — от шелковицы, племени Шан — от Пурпурной птицы:

Неба веленьем Пурпурная птица
Долу спустилась и Шанов родила,
В землях просторных нас в Инь поселила...

(4.5.3)

Так начиналась история племени Шан в гимне, сопровождавшем жертвоприношение. Мотив чудесного рождения переносится затем на предка, от которого вел свое происхождение тот или иной род, например, в гимне «Рождение народа», включенном в ту же «Книгу песен» (3.11.1). Последний гимн создан гораздо позже перво-

го и посвящен родоначальнику племени Чжоу — царю Просо, равно как и описанию жизни его народа. В этом гимне уже нет тотема, но еще сохраняются следы матриархата: происхождение чжоусского рода ведется от «матери Цзянь Юань». Непорочное зачатие ее сына должно говорить о его божественном происхождении:

Без беды, без вреда, так легко родила,
Чудотворность его проявилась сполна...

Тотемизм отразился в зооморфности богов и предков: богиня Нюй-ва была полумеей, бог грома — быком, олицетворениями солнца и луны были соответственно трехлапый ворон и трехлапая жаба, богом дождя был дракон. Бог востока Гоу-ман изображался полуптицей, «божественный земледелец» Шэнь-нун имел змеиное тело, лицо человека, бычью голову и нос тигра и т. д. То же представление отразилось в мотивах воплощения: например, Гуня — в медведя или, по другим версиям, в черепаху, в белую лошадь. Те же тотемы — лошадь, обвитая змеей черепаха, феникс (возможно, аналог Пурпурной птицы), тигр, дракон, реже единорог и леопард служили охранительной магии. Для «очищения» могилы от злых сил впереди траурной процессии на колеснице выезжал жрец в медвежьей шкуре, а затем лошади вместе с колесницей зарывались в землю перед входом в усыпальницу. Внутри гробницы повторялись изображения других тотемов. На довольно поздних рельефах (около рубежа нашей эры) строились многофигурные композиции, на которых шествие открывал дракон, а замыкал тигр — оба зверя изображались стоящими на задних лапах с копьём и щитом в передних. Другие участники процессии, ряженные — в звериных шкурах и масках — неслись, как бы догоняя какого-то врага, уничтожая его мечами и кинжалами, и эта сцена совпадала с обрядом изгнания нечисти из селений и жилых домов. В подобных обрядовых действиях проявлялось почитание тотемов как охранителей могил и жилищ.

Тотемизм лег в основу и ряда мифов. Простейший миф носил характер пересказа обряда или магического действия, понимаемого с анимистических позиций, причем действие относилось к кому-нибудь из числа мифических героев: например, жатвенная обрядность — к царю Просо. Одновременно с этим формирование образа завершалось в божествах, воплощавших в себе силы и явления природы, каковыми представляли бог земли, богиня-мать Солнца Си-хэ и др.

С тем же Желтым государем и историей о его борьбе с восставшим против него зооантропоморфным потомком Янь-ди, Красным злодеем Чи-ю (он изображался с головой барса и когтями тигра), соединен миф о борьбе засухи и дождя. Согласно «Книге гор и морей», Чи-ю изготовил оружие (входящее в число атрибутов бога, который считался изобретателем оружия) и



Стражи могилы

Створки входа в погребальную камеру. III в.

более ранним магическим действием — изгнанием Засухи и заклинанием Дождя. Это действие сопровождалось человеческими жертвоприношениями — сожжением шаманки, ритуальным убийством вождя. Так, шанский вождь Испытующий (Тан) во время страшной засухи, длившейся целых семь лет, отправился в рощу плодородия — Шелковицы и взобрал на костер, чтобы принести себя в искупительную жертву: «Если грех на мне одном, не карай тьму мужей; если грех на всей тьме мужей, покарай меня одного». Небо вняло его молитве: полил сильный дождь, погасил костер, и засуха прекратилась. По некоторым источникам считалось, что и Молодой Дракон Юй, чтобы «усмирить потоп, принес себя в жертву Реке». Вера в магическую возможность вождя воздействовать на силы природы была впоследствии перенесена на царя — верховного жреца, и связанные с этими

повелел животному-воде Ин-луну напасть на Чи-ю в долине Цзичжоу. Чи-ю призвал на помощь Фэн-бо — Ветер и Юй-ши — Дождь. Тогда Хуан-ди спустил с неба свою дочь Ба — Засуху. Она справилась с дождями и убила Чи-ю, но уже не смогла подняться на небо; там, где она поселилась, не идут дожди.

Этот рассказ о появлении на земле богов,

олицетворяющих силы природы, соединился с

верованиями обряды сыграли огромную роль в обожествлении царя, а позже императора, как Сына Неба.

Предметом поклонения и обожествления у китайцев очень рано становится солнце. Наиболее древние слои солярных мифов свидетельствуют о совершении жертвоприношений восходящему и заходящему солнцу, об их связи с представлением о множественности солнц — десяти светил, восходящих по очереди на небо, и т. д. Культ солнца осознается родственным культу огня и связывается с «изобретателем» последнего — Добывающим огонь трением (или зеркалом) Суй-жэнем. Со временем «зажжение» солнца приурочивается к годовому круговороту: летнему и зимнему солнцестоянию, осеннему и весеннему равноденствию. В эти переходные периоды гасят весь старый огонь и особый жрец возжигает новый. С такими солнцеворотами связывается представление об умирании и оживлении природы, и культ Солнца оказывается тесно связанным с культом плодородия.

Ежедневный путь Солнца на колеснице полон опасностей и приключений. Этому соответствуют названия остановок Солнца: «Источник печали», «Долина кипящих ключей», «Висящая колесница» и пр. Шелковица, с которой восходит Солнце, выступает как солнечное дерево и как дерево плодородия. Отголоски мифа о возвращении Солнца слышатся в легенде о погоне за Солнцем Отца Цветущего (Куа-фу) и в мифологии, связанной с образом Охотника (стрелка И).

При реконструкции солярных мифов, различных по стадии олицетворения солнца, раскрывается его развитие от дриадной формы — солнечного дерева — к зооморфной — солнечному ворону, полузооморфной — полуптице-полуженщине и целиком антропоморфному божеству — матери солнц Си-хэ. Затем этот образ эволюционирует в мужское божество, культурного героя, «изобретателя» гадания по солнцу и календаря. В «Книге историй», о чем будет сказано ниже, это два или даже четыре брата-астронома при «мудром Яо».

Из числа космогонических мифов Китая древнейшим, видимо, является миф о хаосе (Хунь-гунь). Хаос здесь представляется бесформенной массой, причем мыслится он как хаос водный. Согласно трактату «Хуайнань-цзы», когда еще не было ни неба, ни земли и бесформенные образы блуждали в кромешной тьме, из хаоса возникли два божества. Судя по значению термина «кайпи» (букв. «отделение»), «начало мира» понималось как отделение неба от земли.

По существу, единственный миф, который может быть определенно квалифицирован как миф о творении, зафиксирован в «Хронологических записях о трех и пяти правителях» Сюй Чжэна, автора III в. н.э., и связан он с образом Первочеловека или Первопредка Пань-гу, чье имя включает элементы «пань» — «блюдо» и «гу» — «древность», но переводится порой как «свернувшаяся в кольцо древность». Согласно преданию, в то время, когда небо и земля еще не отделились друг от друга, вселенная представляла собой хаос и по форме напоминала куриное яйцо, в котором и зародился Первопредок Пань-гу. Прошло 18 тыс. лет, прежде чем Пань-гу проснулся в курином яйце: вокруг него был сплошной и липкий мрак, и сердце его наполнилось тоской. Не найдя выхода из яйца, Пань-гу схватил откуда-то взявшийся топор и с силой ударил им мрак перед собой. Раздался оглушительный грохот, и огромное яйцо раскололось. Все легкое и чистое тотчас же поднялось вверх и образовало небо (олицетворение мужского начала ян), а тяжелое и грязное опустилось вниз и образовало землю (олицетворение женского начала инь). Отделив землю от неба и опасаясь, что они вновь соединятся, Пань-гу уперся ногами в землю и подпер головой небо. Так он стоял, изменяясь с ними, и каждый день небо становилось выше на 1 чжан (3 метра), на столько же становилась толще земля, и на столько же вырастал Пань-гу, пока не прошло 18 тыс. лет и земля с небом не оказались разделенными нынешним расстоянием в 90 тыс. ли (более 50 тыс. км). И так стоял Пань-гу, пока небо и земля не утвердились на своем месте достаточно прочно, так что не могли соединиться вновь.

Видимо, более поздние версии сообщают, что в конце концов Пань-гу упал и умер. Вздых, вырвавшийся из его уст, сделался ветром и облаками, голос стал громом, левый и правый глаз соответственно солнцем и луной (аналогично тому, как в японской традиции Аматэрасу и Сукиёми рождаются из левого и правого глаз Идзанаги), четыре конечности и пять пальцев стали четырьмя сторонами света и пятью великими горами, кровь обратилась в реки, 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 капли дождя и росы.

Имеются и иные предания о превращениях Пань-гу. По одной версии, его слезы превратились в реки, вздох — в порывы ветра, голос стал громом, блеск глаз — молниями. Ясная погода бывает

тогда, когда Пань-гу радуется, а стоит ему рассердиться, как небо заволакивает дождевыми тучами. Согласно еще одной версии, Пань-гу имел голову дракона и туловище змеи. Когда он вдыхал, поднимались ветер и дождь, выдыхал — гремел гром и сверкала молния, открывал глаза — наступал день, закрывал — наступала ночь.

Согласно еще одному позднему преданию, люди произошли из паразитов, ползавших во телу Пань-гу, когда он «лежал на смертном одре», а ветер развеял их повсюду. В еще более поздних мифологических версиях Пань-гу предстает как рогатый бог-творец, высекающий вселенную с помощью молотка и тесла.

Большинство китайских ученых, и в их числе Юань Кэ, полагают, что этот миф — не китайского происхождения; его связывают с мифом о предках племен мяо и яо, народов Южного Китая, в котором эти народы возводят свое происхождение к собаке по имени Пань-ху, с которой связана соответствующая легенда. Однако кроме фонетического сходства имен Пань-гу и Пань-ху и того, что культы их почитания локализовались вроде бы на юге, между этими двумя мифами нет ничего общего. Б.Л. Рифтин обращает также внимание на то, что миф о Пань-гу свидетельствует о характерном для ряда космогонических систем уподоблении космоса человеческому телу и соответственно о единстве микро- и макрокосмоса. Здесь достаточно вспомнить образ индийского мифологического гиганта Пуруши, из частей тела которого создается вселенная.

Наиболее значительной фигурой матриархальной мифологии Китая была Нюй-ва — единственная женщина, допущенная впоследствии в конфуцианский канон «праведных правителей». Первое упоминание о ней имеется в «Вопросах небу» Цюй Юаня, где он вопрошает: «Кем был тот, кто создал самое Нюй-ва?» В сложных мифологических образах Нюй-ва обнаруживаются многие временные наслоения. Пол Нюй-ва определяется только в I в. н.э. На погребальных рельефах I-II вв. н.э. она изображается в виде змеи с головой и руками человека. Порой иконографически Нюй-ва изображается с головой быка. Змеевидность говорит о тесной связи Нюй-ва с культом земли, плодородия: у нее вымаливали плодородия природы и людей, прекращения губительных дождей. Первоначально Нюй-ва почиталась как прародительница племен ся (среднее течение Хуанхэ).

Мифологически Нюй-ва связана с китайской космогонией. Порожденная водным хаосом, олицетворенным в Черном Драконе,

Нюй-ва его побеждала, а сама превращалась в «тьму вещей», т. е. в природу. В «Хуайнань-цзы» Нюй-ва порождает людей в виде нерасчлененной бесформенной массы, а другие мифические герои помогают ей, создавая части тела и другие органы человека: Шан-пьянь — глаза и уши, Сан-линь — руки и т. д.

Стадиально более поздняя версия творения людей отражена в «Фэнсу тун» («Толковании нравов и обычаев»), тексте II в. н.э. Согласно этой версии, в те времена, когда земля отделилась от неба, хотя на земле уже были горы, реки, трава, деревья, даже птицы, животные, рыбы и насекомые, на ней не было людей, и потому мир был просторен и тих. По этой земле бродил великий дух Нюй-ва, ощущавший в сердце своем глубокое одиночество. Однажды Нюй-ва присела на берегу пруда, взяла горсть желтой глины, смочила ее водой и, глядя на свое отражение в воде, вылепила нечто вроде маленькой девочки. Как только она поставила фигурку на землю, та ожила, закричала и радостно запрыгала. Она получила имя Жэнь — «человек». Потом, чтобы дело пошло быстрее, Нюй-ва стала окунать в желтую топь веревку и стряхивать кусочки глины на землю. Так появилось множество человечков. Но люди умирали, и создавать их всякий раз заново было утомительно, поэтому Нюй-ва, соединив мужчину и женщину, заставила их самих продолжать свой род и возложила на них обязанности по воспитанию детей. Нюй-ва установила для людей форму брака и сама стала первой свахой, поэтому последующие поколения почитали ее как богиню сватовства и бракосочетания. Одновременно Нюй-ва стала богиней-чадодавательницей.

Нюй-ва выступает также главным персонажем в мифе о починке небосвода, второстепенным персонажем которого является титан, Ведающий разливами, Гун-гун — дух воды, изображавшийся с телом змеи, лицом человека и красными волосами на голове. Злой дух Гун-гун и его помощники, по версии «Книги гор и морей», потерпели поражение от Чжу-жуна, отца Гун-гуна и духа огня. Выразитель светлого начала, таким образом, победил зловредного и воинственного духа вод, выступающего олицетворением мрака. По легенде, после этого Гун-гун вознамерился покончить с собой и стал биться головой о гору Бучжоу, что находилась на западе и служила опорой Небу, но остался жив, однако вызвал невиданную катастрофу (по версии «Хуайнань-цзы», то же событие произошло, когда Гун-гун и Чжуан-сюй боролись друг с другом). Гун-гун в ярости боднул гору Бучжоу, и небесные столбы

переломились, земные же нити разорвались. В результате Небо накренилось на северо-запад, поэтому светила и созвездия перемещаются в ту сторону, а Земля на юго-востоке опустилась, поэтому воды потекли в ту сторону, — так китайцы объясняли себе движение луны и солнца и природные условия своей страны. Вследствие случившегося, сообщает далее «Хуайнань-цзы», «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-ва сплавляла вместе камни пяти цветов и укрепила ими лазурное Небо. Она отрезала ноги у черепахи и укрепила ими четыре столба. Она заколола Черного Дракона, чтобы спасти область Цзи (современные провинции Хэбэй и Шаньси в Северном Китае). Она собрала тростниковую золу, чтобы запрудить непокорные воды».

Далее, согласно тому же источнику, установилась всеобщая гармония: времена года сменяли друг друга в установленном порядке, животные спрятали свои когти и зубы, а змеи скрыли в себе свой яд; люди жили полные сил, не тратя на их восстановление сон и вечно бодрствуя.

Упомянутые в этом мифе «четыре столба» относятся, конечно, к существующим во многих культурах космологическим верованиям, по которым небо подперто столбами или покоится на каких-то других опорах. В Китае, где опоры мыслились как горы, наиболее раннее о них упоминание встречается в «Вопросах небу» Цюй Юаня, где, правда, говорится о восьми столбах.

Имеются варианты сказаний, довольно поздние по времени их создания, из которых следует, что Нюй-ва, подобно Пань-гу, создавала вселенную как мастер, и изображалась она с долотом и угольником в руках.

Более широкое распространение имели предания о культурном герое Фу-си, чье имя переводится как «устроивший засаду на жертвенных животных» или «поставляющий на кухню жертвенных животных». Он, видимо, был предком восточных племен и (полуостров Шаньдун, нижнее течение Хуанхэ). Представлялся Фу-си в то время в облике человека-птицы. Первые упоминания о нем в памятниках IV в. до н.э. сообщают о Фу-си как о культур-

ном герое. Согласно мифу, Фу-си, будучи сыном божества и женщины Хуасюй-ши из райской страны Хуасюй, с самого своего рождения был божеством. Одним из доказательств этого служит то, что он мог по небесной лестнице свободно подниматься на небо и спускаться на землю. По преданию, Фу-си создал лютию (цин) и начертал восемь гадательных триграмм: тянь (небо), кунь (земля), кань (вода), ли (огонь), гэн (гора), чжэнь (гром), сюнь (ветер) и дуй (болото). Они охватывали разнообразные явления вселенной, и люди их использовали для записи различных событий своей жизни.

Сообщается также, что Фу-си впервые сплел из веревок сети и научил людей ловить рыбу, а также установил правила брака. Его приближенный Гоу-ман, в подражание ему, сплел силки и научил людей ловить птиц. Но, видимо, самой большой заслугой Фу-си было то, что он дал людям огонь, чтобы они могли жарить и варить мясо. Фу-си приписывается также изобретение иероглифической письменности, сменившей узелковое письмо.

К рубежу нашей эры Фу-си, время жизни которого по традиции отнесено к 2800 г. до н.э., в процессе формирования общекитайской мифологической системы стал фигурировать в паре с Нюй-ва. На каменных рельефах алтарей при гробнице У Ляна (150 г. до н.э.) и других гробниц первых веков нашей эры в провинциях Шаньдун, Цзынсу и Сычуань Фу-си и Нюй-ва предстают в виде существ с туловищами человека и переплетенными змеиными хвостами, что символизирует супружескую близость. На алтаре при гробнице У Ляна Фу-си и Нюй-ва обращены лицами друг к другу. Верхнюю часть их антропоморфных тел соединяет своими руками младенец с ногами в виде змеевидных хвостов. Фу-си здесь вручает Нюй-ва угольник, которым символизируется женская квадратная сущность земли. На другом рельефе того же алтаря Фу-си и Нюй-ва смотрят в противоположные стороны и держат в руках соответственно циркуль, которым очерчивается мужской круг неба, и угольник, которым очерчивается женский квадрат земли. Верхняя антропоморфная часть их фигур здесь тоже соединена зооантропоморфными существами с аналогичным образом переплетенными хвостами.

На еще одном рельефе из Сычуани Фу-си и Нюй-ва, чьи фигуры также зооантропоморфны, держат над головами солнце и луну — мужское и женское начала природного и родового организма.



Бессмертные в саду
Ван Чжэньпэн. Фрагмент свитка. XVI в.

Согласно мифам о Нюй-ва и Фу-си, зафиксированным в начале 60-х годов у китайцев Сычуани, они — брат и сестра, спасшиеся от потопа и затем вступившие в брак, чтобы возродить погибшее человечество (мифологическое представление, свойственное также ряду культур Юго-Восточной Азии). Однако представление это является традиционным и более древним, поскольку миф о том, что Фу-си и Нюй-ва — брат и сестра — вступили в брак и положили начало человеческому роду, зафиксирован в книге танского автора IX в. Ли Жуна «Описание неповторимого и странного». Отрывочные упоминания о том, что они были братом и сестрой, встречаются в китайской литературе со II в. н.э.

Иконография Нюй-ва и Фу-си, а также данные письменных источников позволили китайскому мифологу Юань Кэ утверждать, что, согласно китайским традиционным представлениям, род человеческий пошел от небесных божеств — полулюдей-полуживотных, т. е. зооантропоморфных предков, что свойственно многим культурам, в которых был распространен тотемизм.

Самый распространенный из всех китайских мифологических сюжетов и зафиксированный раньше прочих — это миф о наводнении (потопе). Он появляется в сочинениях, относящихся к началу правления династии Чжоу («Книге песен», «Книге истории»). Однако стадийно он не относится к числу наиболее ранних мифов и не столь архаичен, как, скажем, мифология Нюй-ва.

Полагают, что мифы о потопах зародились у китайских племен в районе рек Хуанхэ и Чжэцзян (современные провинции Аньхой и Чжэцзян), а затем распространились на район Сычуани. Потоп у китайцев, как отмечает Д. Боддэ, — не наказание, посланное людям за грехи, как, скажем, в ветхозаветной версии, а, скорее, обобщенное представление о водном хаосе. В основе этого мотива — вековая мечта китайцев об обуздании изменчивых рек, разливы которых приносят огромные бедствия. Это повествование о борьбе земледельцев с наводнением в целях землеустройства и создания ирригационных сооружений. Однако миф о потопе не является сугубо китайским. Мотив наводнения широко распространен у других народов Восточной и Юго-Восточной Азии.

Вместе с тем мотивы устройства мира, завоевания благ цивилизации и борьбы человека с природой и, соответственно, перемены в образности и приемах обобщения связаны с утверждением в обществе патриархальных отношений. Главным персонажем становится культурный герой, к которому относится «изобретение» до-

стижений материальной и духовной культуры. Здесь проявилась одна из особенностей мифологического сознания: все основные сдвиги в производственной и социальной жизни коллектива приписывались отдельным героям, в условиях Китая — «праведным», «мудрым» предкам-государям. В образе такого культурного героя выступают уже отчасти Нюй-ва и Фу-си (в большей степени), но главными персонажами такого рода являются в Китае Юй и его отец Гунь. Первый из них прославлен в истории не только как победитель наводнения, но и как основатель первой китайской наследственной династии Ся (согласно традиции, это событие произошло в 2205 г. до н.э.).

Хотя Юй и его отец изображаются в ортодоксальных описаниях как люди, 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 т. д. Следовательно, как и в случае с Нюй-ва и Фу-си, здесь имеются в виду зооморфные первопредки.

Версия потопа, в которой главными героями выступают Гунь и Юй, является по-настоящему универсальной. Изложенная в первых главах «Книги истории», она выглядит следующим образом.

Повсюду воды ужасного наводнения предавались разрушению. Распространяясь вдаль, они охватывали горы и поднимались вокруг холмов. Громадными потоками они поднимались до небес. Люди внизу стонали.

В ответ на обращение Гуня и Юя божество, которое в тексте названо просто Ди («государь», «повелитель») — видимо, это верховное божество Шан-ди, — довольно неохотно — потому что сомневается в способностях Гуня — приказывает ему заняться укрощением потока. В течение девяти лет Гунь безуспешно пытался запрудить воду. По истечении этого времени государь Яо или его преемник Шунь (в текстах это выглядит по-разному) казнил Гуня на Горе Перьев и велел его сыну продолжить дело отца. Последний применил новую технику: вместо того чтобы строить запруды, он прорыл каналы, чтобы отвести воды 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 официозному рассказу, разрозненные отрывки в чжоусской и ханьской литературе позволяют составить более «мифологическую» версию.

Когда Гуню было поручено справиться с наводнением, он украл у божества Ди «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, Ди, 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 (чье имя не названо) не вскрыл его мечом, после чего из живота отца появился Юй в облике двурогого дракона цю. По другой версии мифа, Юй рождается из камня, что предположительно должно указывать на превращение тела Гуня в камень. Гунь вслед за рождением Юя превратился в животное — в разных источниках называются желтый медведь, желтый дракон, черная рыба, трехногая черепаха — и затем нырнул в Омут Перьев. В одной из строк поэмы «Вопросы небу», возможно, имеется намек на то, что впоследствии Гунь сумел достигнуть запада, где его вернула к жизни шаманка.

Далее сообщается, что Юй «сошел с высоты», чтобы продолжить дело отца. Ему помогает крылатый дракон Ин-лун (по другой версии — желтый дракон), который, двигаясь впереди, тащит по земле свой хвост и намечает места, где следует прорыть каналы, а за Юем ползет черепаха, которая тащит на панцире зеленую глину. В течение восьми или десяти лет Юй трудится столь напряженно, что не имеет возможности навестить свою семью, хотя и проходит несколько раз рядом с дверями своего дома. Он стер ногти на пальцах рук и волосы на голове и приобрел особую хромающую походку, известную в позднейшие времена как «походка Юя». Наконец, призвав на помощь богов Поднебесной, он добился успеха, отведя в море воды великих рек, изгнав из болотистых низин змей и драконов и сделав эти земли пригодными для обработки.

Образ Юя и его роль как культурного героя выходили далеко за рамки мифологического образа. В частности, комментарий «Цзо чжуань» к летописи «Чунь-цю» под 541 г. до н.э. сообщает, что некое знатное лицо воскликнуло: «Если бы не было Юя, мы, верно, стали бы рыбами!»

Однако легендарный материал о Юе не ограничивается мифом о наводнении. Сообщается, что для возведения великих гор Китая он использовал всю ту же «вздувающуюся почву». Видимо, уже став правителем, он приказал своим божественным подруч-

ным Тайчжану и Шухаю измерить в шагах землю с запада на восток и с севера на юг; было определено, что земля представляет собой правильный квадрат. О Юе рассказывается также, что он разделил земли Китая на девять областей, проложил девять основных дорог, оградил насыпями девять озер и измерил девять горных вершин. Он также покорил разбойников и подчинил своей власти 10 тысяч стран, учредил рисосеяние, основные подати и т. д.

Любопытен один эпизод, связанный с супругой Юя. Когда последний прокапывал проход через горы, он вдруг превратился в медведя. Увидев его, жена Юя обратилась в бегство и стала камнем. В это время она была беременна, и Юй гнался за ней, восклицая: «Отдай мне моего сына!» Камень с северной стороны треснул, и из трещины вышел Ци, сын Юя, наследовавший ему как второй правитель династии Ся.

Некоторые из приведенных выше эпизодов — кража Гунем «вздувающейся почвы», использование ее Юем и измерение им земли — известны только по текстам ханьского времени. Возможно, к этому же времени относится и складывание рассказа о Ци и его появлении из камня. Остальные эпизоды известны по чжоуским текстам.

Есть точка зрения (ее высказывает Э.М. Яншина), что с образом Гуня, выступающего главным героем в версии мифа в «Книге гор и морей», следует связывать мотив богоборчества героя, восставшего против воли божества ради спасения людей. Соответствующая историческая основа появилась позднее, когда в обществе уже назревали социальные конфликты. Этим объясняется и плохая сохранность сказания о Гуне: соответствующая мотивация богоборчества элиминировалась из мифов в процессе их приспособления к нормам конфуцианской морали и государственной доктрины.

Следует также отметить, что, хотя в образах мифологии потоп можно проследить и следы фетишизма (Гунь-камень) и тотемизма (превращение Юя в медведя), все же религиозно-магические элементы отходят здесь на второй план и происходит тематическая циклизация: Гунь и Юй в конечном итоге развития образов стали культурными героями, и преобладали здесь уже художественные мотивы и образы.

Поскольку китайцы представляли себе сотворение мира как постепенное отделение неба от земли, в мифах имеются упомина-

ния о том, что на первых порах можно было взобраться на небо или спуститься с него на землю по особым лестницам или мировым опорам в виде гор или деревьев. Согласно «Книге гор и морей», ими могли пользоваться как первопредки, так и люди. Позднее появилась иная интерпретация архаического представления об отделении неба от земли. Согласно этой микологической версии, внук или правнук Хуан-ди правитель Чжуан-сюй повелел своим внукам — духам Ли и Чуну — перерезать путь между небом и землей: первый из них поднял небо вверх, а второй придал земле вниз.

Наряду с этим имелось представление о горе Куньлунь (китайский вариант мировой горы), которая как бы соединяла землю с небом и куда сходились все первопредки Поднебесной. На горе Куньлунь находилась нижняя (земная) столица первопредка и верховного небесного владыки Шан-ди.

В основе этих мифов лежит представление о некоей «мировой оси», которая принимает форму не просто горы, но и возвышающейся над ней столицы-дворца. Другое представление о космической вертикали воплощено в образе солнечного дерева Фусан (буквально «поддерживающее тутовое дерево», т. е. шелковица), в основе которого лежит идея мирового дерева. На дереве Фусан живут солнца — десять золотых воронов. Согласно «Книге гор и морей», за юго-восточным морем имеется царство Си-хэ, супруги Ди-цзюня (первопредка Цзюня), родившей десять солнц. Она купает их в Сладком омуте (Ганьюань). О дереве Фусан, растущем на востоке, в Долине света, упоминаемой еще в «Книге истории», сообщается, что ствол этого дерева достигает в высоту 160 км, но листья по размеру не превосходят горчичных зерен. Именно на ветвях этого дерева отдыхают солнца, персонифицируемые в виде воронов, в то время, когда они не пересекают небо. Как только одно из них возвращается из своего путешествия, следующее отправляется в путь.

Ежедневный путь солнца (или солнц) лучше всего описан в «Хуайнань-цзы», где говорится, что солнце сначала появляется в Долине света и купается в заводи Сянь (предположительно это то же самое, что и Сладкий омут, но в некоторых текстах Сянь определяется как созвездие). После купания солнце поднимается на дерево Фусан и оттуда отправляется в путь для пересечения неба, проходя по дороге более дюжины пунктов, о которых не известно ничего, кроме их названий. Наконец, солнце прибывает к

горе Яньцзы; о ней сказано, что она находится на крайнем западе мира. Там, где солнце садится, растет еще одно мифическое дерево — Жо, цветы которого испускают красноватое сияние. Жо, соответственно, может символизировать либо вечернюю зарю, либо мерцание звезд после захода солнца.

Местами обитания солнц в «Книге гор и морей» названы и горы: за юго-восточным морем, посреди Великой пустыни, стоит гора Даянь (Хэсюй, Минсин и пр.), откуда восходят солнца и луны. За Западным морем, посреди Великой пустыни, стоит Лун-гора (Чаоян, Дахуан и др.), куда заходят солнца и луны. В том же источнике упомянуты Небесные ворота Уцзюй — место, куда заходят солнца и луны.

В поэтической антологии «Чу цы» (III в. до н.э.), отражающей мифологические представления, сложившиеся в Чу, имеется стихотворение «Повелитель Востока», персонажем которого выступает Дун-цзюнь, божество солнца. В соответствии с первыми строками стихотворения, солнце влекут по небу кони и оно передвигается на ко деснице-драконе. По другим версиям, солнце везет по небу сама Си-хэ. Но примечательно, что образ Си-хэ появляется в «Книге гор и морей», в которой сказывается сильное влияние народных верований и фольклора. Во вводной главе «Книги истории», которая сильно историзована, это мудрый Яо повелел Си и Хэ в уважительном согласии с Высочайшим Небом рассчитать и составить план для движения солнца, луны и созвездий и почтительно представить народу порядок времен года. Отдельно он повелел младшему Си поселиться среди варваров юй в Долине света, чтобы там принимать как гостя восходящее солнце и упорядочить его движение на востоке. Далее он повелел старшему Си поселиться в южном Цзяо, чтобы там упорядочить склонение к югу. Отдельно он повелел младшему Хэ поселиться на западе в местности, называемой Долина тьмы, чтобы уважительно провожать садящееся солнце и упорядочить завершение его трудов на западе. Он далее повелел старшему Хэ поселиться в северной стороне в местности, именуемой Город сокровенного, чтобы надзирать за превращениями на севере.

Следовательно, имеются в виду назначения, видимо, четырех братьев, которые должны наблюдать за движением солнца и иных небесных тел. При этом, как видно из чжоусских текстов, подразумевается разделение одного лица по имени Си-хэ на несколько лиц, продиктованное, как полагает Д. Боддэ, желанием предста-

вить достаточное количество братьев, которые могли бы заботиться о движении небесных сфер во всех четырех частях света.

Лунарные мифы беднее солярных. В «Книге гор и морей» говорится, что посреди Великой пустыни стоит гора Жиюэшань — солнца и луны. Она является небесным стержнем, и в тех краях заходят солнце и луна. По версии того же источника, супруга Ди-цзюня Чан-си родила 12 лун и, по аналогии с Си-хэ, купает их. Только возницей луны Цюй Юань называет не мать лун, а особого персонажа — Ван-шу, о котором известно очень мало. Если солнце ассоциируется с трехлапым вороном, то луна первоначально, видимо, с жабой — согласно поздним представлениям, тоже трехлапой. Считалось, что на луне живет белый заяц, толкущий в ступе снадобье бессмертия. Средневековые авторы рассматривали жабу как воплощение светлого начала ян, а зайца — как воплощение темного начала инь.

С солнечными мифами связан образ Охотника, или стрелка И, сына верховного божества Ди-цзюня, тогда как с лунарными — его жены Чань-э. Судя по рудиментам, образ этого героя восходит к древнему богу-охотнику, добытчику солнца-ворона; соответствующие представления, видимо, связаны с весенним обрядом оживления природы. С этим образом соединяются раннегероические мифы об Охотнике как о культурном герое — изобретателе лука и стрел, а также истребителе многих чудовищ, олицетворяющих враждебный человеку мир, — огромного вепря, Зубов-Лезвий, гигантского удава-людоеда и быка-людоеда яюя, девятиглавого зверя, изрыгавшего огонь и воду, свирепой, подымавшей ураган птицы дафэн («большой ветер»); победителе бога ветра Тайфуна и бога Реки; могучем и метком стрелке, сбившем на небосклоне «лишние» девять солнц из десяти, грозившие сжечь весь мир. Эти сказания зафиксированы в «Книге гор и морей» и «Хуайнань-цзы». В частности, в последнем источнике в контексте пространного космогонического мифа сообщается, что после потопа, случившегося в правление Яо и усмирленного Юем, на Поднебесную обрушилось новое бедствие: на небе появилось десять солнц, нещадно паливших землю. Запылали леса, начали плавиться камни, погиб урожай на полях. Видя страдания людей и вняв их мольбам, боги послали небесного стрелка, меткими выстрелами из лука сбившего девять солнц из десяти. Совершив этот подвиг, он вступил в единоборство с оставшимися на земле чудовищами.

Типологически образ Охотника-стрелка И близок к образу Юя, а цивилизаторская его деятельность отвечает представлениям эпохи патриархата. Вместе с тем сложный комплекс сказаний об Охотнике являет собой дальнейшее развитие мифологического эпоса, примером которого может служить цикл сказаний о потопах. В сюжете «хождения на Запад» отражается следующий этап развития образа Охотника-стрелка И. Основное ядро этого сказания — поиски героем, лишившимся вместе с супругой по воле Ди-цзюня божественного сана, бессмертия — обрамляется рядом мотивов: это посещение страны бессмертных и ее Владычицы, Матери-Государыни Запада Си-ван-му; любовь к фее реки Ло; бегство супруги И — Чань-э, вознесшейся на луну, после того как она похитила и выпила добытый И эликсир бессмертия, тогда как сам И остался на земле. Мифические подвиги героя приобретают здесь новую мотивацию: в них проявляется личная доблесть Охотника. На пути в обетованную страну герой преодолевает неприступные скалы Кунылуна, Огненную гору, через которую не пролетит и птица, мертвые воды Легкой реки и многие другие преграды. Повествование здесь обогащается эпическими и сказочными элементами. В недрах мифа постепенно формируется образ богатыря, чему способствует и развитый сюжет. Со складыванием образа Охотника-стрелка из лука И в Китае формируется героико-мифологический эпос.

Любопытно, что в цикле позднегероических сказаний Охотник выступает как царь-узурпатор, в свою очередь ставший жертвой измены и коварства. Живший, по легенде, в период правления династии Ся, И, свергнув законного правителя и заняв его трон, оказывается неспособным отказаться от своей страсти к охоте и пренебрегает государственными делами. Пользуясь этим, один из его придворных, войдя в сговор с женой И, убивает его и сам занимает престол. Такая противоречивость в сказаниях — результат длительного развития сюжета. Еще в древности складываются версии о двух героях под одним именем: один — Охотник, он же стрелок И, прославившийся своими подвигами, служением людям, и второй — нерадивый правитель. Низведение героя до уровня человека, перенесение конфликта из космоса на социальный уровень свидетельствуют о значительных переменах в видении мира, о близящемся выделении художественного творчества в особую и самостоятельную область духовной деятельности человека. Фольклорную тему борьбы человека с природой вытесняет обычный и

постоянный предмет художественного творчества — человек в его общественных отношениях.

Среди божеств стихий и явлений природы наиболее архаичен в Китае образ бога грома Лэй-гуна. Первоначально он представлялся в зооантропоморфном виде; возможно, он считался отцом первопредка Фу-си. В древнекитайском языке само понятие «удар грома» (чжэнь) этимологически связано с понятием «забеременеть», в чем можно видеть реликт древнего представления, согласно которому рождение первопредков ассоциируется с громом или громовником, «громовым драконом». На рубеже нашей эры существовали представления о Лэй-гуне как о небесном драконе. В облике изогнутого дугой дракона с головами на концах китайцы представляли себе и радугу; такие изображения, в частности, известны по рельефам ханьского времени. Судя по письменным источникам, различались радуга-хун — дракон-самец, с преобладанием светлых тонов, и радуга-ни — дракон-самка, с преобладанием темных тонов.

Существовали предания о чудесном зачатии мифического государя Шуня после встречи его матери с большой радугой-хун — возможно, с драконом. По легенде, Чжуан-сюй родился от луча звезды, словно радуга пронзившего луну. Государь Яо появился на свет от связи его матери Цин-ду с красным драконом. Здесь может сказываться представление о рождении первопредка от тотема-дракона.

Ветер и дождь тоже были персонифицированы в виде духа ветра Фэн-бо и повелителя дождя Юй-ши. Первый представлялся псом с человеческим лицом, но, по другим версиям, ассоциировался с птицей, может быть — с кометой, а также с другим мифическим существом — Фэй-лянем, напоминающим оленя с птичьей головой, но с рогами, со змеиным хвостом, пятнистым, словно барс.

Мир земной в китайской мифологии — это прежде всего горы и реки. Леса, равнины, степи или пустыни не играли в мифологии значительной роли. Графическое изображение понятия «земля» в древней письменности представляло собой пиктограмму «кучи земли», т. е. имело в своей основе тождество земли и горы. Духи гор характеризовались асимметрией: были одноногими, трехногими, одноглазыми и т. д., — а также удвоением обычных человеческих признаков — например, были двухговыми либо сочетали в себе черты животного и человека. Страшный облик большинства горных духов свидетельствует об их возможной связи с хтонической стихией. Гора Тайшань (современная провинция

Шаньдун), по поверью, считалась местом обитания повелителя жизни и смерти (некий прообраз хозяина загробного мира). Верили также, что под землей, в глубоких пещерах, вход в которые находится на горных вершинах, находится нижний мир.

Духи вод представлены большей частью существами, имеющими черты дракона, рыбы и черепахи. Однако в текстах начала нашей эры они часто антропоморфизированы. Среди духов рек есть и мужские — дух реки Хуанхэ Хэ-бо, и женские — богиня-фея реки Ло Ло-шэнь, богини-феи реки Сяншуй и т. д. В качестве духов рек могли почитаться утопленники. Так, феей реки Ло, духом которой была Ло-шэнь, считалась утонувшая в ней Фу-фэй, дочь мифического Фу-си.

В числе важных персонажей китайской мифологии — первопредки-культурные герои, представленные в историзированных литературных памятниках в виде правителей и их сановников периода глубокой древности. Они выступают как создатели культурных благ. Из них, по легенде, Фу-си изобрел рыболовные сети; Суй-жэнь был творцом огня (по другой версии, его творцом был тот же Фу-си); Шэнь-нун был создателем заступа-лэй, он положил начало земледелию, рытью первых колодцев, определил целебные свойства трав, организовал меновую торговлю; Хуан-ди изобрел средства передвижения: лодки и колесницы, предметы одежды из материи и обувь, лук и стрелы, топор, ступку, некоторые музыкальные инструменты, научил людей отливать колокола и треножки, как и Шэнь-нун, занимался определением целебных свойств трав, построил общественные дороги. С именем Хуан-ди связывают и создание календаря, а иногда и создание письменности (по другим версиям, ее создатели — Фу-си или сподвижник Хуан-ди четырехглазый Цан-цзе). По еще одной мифологической версии, изобретателем одной из систем счета был Чжуан-сюй; он же определил положение женщины в обществе и ввел наказание за инцест.

Поскольку в разных мифологических вариантах одно и то же деяние приписывается разным персонажам, это показывает, что связь между определенным культурным героем и соответствующим культурным благом, деянием окончательно установилась не сразу, что разные этнические группы могли приписывать и приписывали изобретения своим родовым героям. Так, в древнем трактате «Гуань-цзы» огонь трением дерева о дерево добывает Хуан-ди, в древнем сочинении «Хэ-ту» — Фу-си, а в комментариях к «Книге

перемен» и в философских трактатах типа «Хуайнань-цзы» — Суй-жэнь (букв. «человек, добывший огонь трением»). За Суй-жэнем последующая традиция и закрепляет этот важный в культурном отношении подвиг.

Все эти культурные блага и изобретения, кому бы из перво-предков они ни приписывались, отражают не самые ранние мифологические представления, так как герои этих мифов сами изготавливают предметы. Более архаичным способом их приобретения считается похищение или получение в виде дара у их хозяев из иного мира. Сохранился лишь один реликт мифа такого рода — это уже упоминавшийся рассказ о добывании Охотником-стрелком И снадобья бессмертия у Си-ван-му. Посещение Охотником Матери-Государыни Запада, который ассоциировался в китайской мифологии со страной мертвых (а сама Си-ван-му — с ее богиней), может истолковываться как получение чудесного снадобья в загробном мире. Мотив его поисков согласуется с характером китайского мифологического мышления, а позднее — с даосским учением, ставившим своей целью поиски способов продления жизни и достижения бессмертия. Уже в «Книге гор и морей» есть ряд записей о бессмертных, живущих в далеких удивительных странах. Имеются сведения, что предпринимались поиски счастливой земли Пэнлай — горы и одного из священных мест у даосов, обители бессмертных, расположенной в Восточном море (Бохай). Эту землю пытался отыскать, в частности, император Цинь Ши-хуан. В правление того же императора известный маг Сюй Фу поведал приятелю о трех священных горах, где будто бы живут бессмертные. Цинь Ши-хуан повелел ему искать дивные земли, Сюй ушел на их поиски и больше не вернулся.

Сама Владычица Запада Си-ван-му имеет ярко выраженные черты культурного героя, но первоначально ее мифологический образ носил демонический характер. В архаических текстах она имеет зооантропоморфные черты: похожа на человека, но с хвостом барса, клыками тигра, как сообщает о ней «Книга гор и морей». Си-ван-му ведает небесными карами; согласно комментарию Го Пу к «Книге гор и морей» III-IV вв., она насылает мор и болезни, а также стихийные бедствия. Черты барса и тигра, а также обитание ее в горной пещере позволяют предположить, что она — горное хтоническое существо, чей образ на более поздней стадии его мифологизации переосмысливается, и она предстает в качестве матриархальной хозяйки.

Другой демонический вариант мифического героя — разрушитель космического и социального равновесия дух вод Гун-гун. В таком же качестве предстает и Чи-ю. Изображаемый разрушителем космических устоев зооантропоморфный дух вод Гун-гун воевал с духом огня Чжу-жуном: борьба двух противоположных стихий — одна из популярных тем архаической мифологии. В стадильно более позднем мифе битва многорукого и многоногого Чи-ю — в этом его образе отражено архаическое представление о хаосе — с олицетворением гармонии и порядка Хуан-ди изображается уже не как поединок двух мифических героев — персонификаций противоположных стихий, а как борьба за власть предводителей различных племен. Она описывается как своеобразное состязание в могуществе повелителей стихий в духе шаманского поединка (в частности, духа ветра Фэн-бо и повелителя дождя Юй-ши со стороны Чи-ю и демона засухи Ба, дочери Хуан-ди, на стороне отца). Засуха побеждает дождь, ветер, туман, и Хуан-ди как верховное божество берет верх над Чи-ю. В целом война Хуан-ди с Чи-ю может быть представлена как борьба Неба (Хуан-ди) с персонификацией Хаоса — хтоническим Чи-ю, вследствие чего здесь можно провести параллель с борьбой Зевса с титанами в греческой мифологии.

Особое место в древнекитайской мифологии занимают образы идеальных правителей древности, к каковым принадлежат Хуан-ди, Фу-си, Яо, Шунь и Юй. Есть предположение, что Яо первоначально был одним из солярных божеств и мыслился в образе птицы, а позднее превратился в земного правителя. Аналогичным образом мыслился в архаичных мифах как птица и правил в царстве птиц мифический внук или правнук Хуан-ди, наследовавший ему Шао-хао. Генеалогия мифических правителей этими персонажами не исчерпывается.

Первоначально разрозненные мифологические образы отдельных древнекитайских племен и племенных групп постепенно складываются в единую систему, чему способствовало развитие натурфилософских представлений и, в частности, различных классификационных систем, среди которых наибольшее значение имела пятиричная система — по пяти стихиям: металлу, дереву, воде, огню и земле. Под ее влиянием четырехчленная модель мира превращается в пятичленную, соответствующую пяти ориентирам в пространстве: четыре стороны света и середина, или центр. Верховный небесный правитель осознается теперь как божество центра.

Применительно к образу верховного небесного владыки следует заметить, что в надписях на гадательных костях эпохи Шан-Инь обнаруживается знак «ди», бывший своеобразным титулом душ умерших правителей, включая мифических, и соответствовавший понятию «божественный, священный предок». Этимологически сама графема «ди», как предполагают, могла быть обозначением жертвоприношения, позднее — божества, которому приносилась жертва. С эпитетом «шан» — «верхний», «верховный» — «ди» означало верховного небесного владыку Шан-ди — вероятно, первопредка шанов, впоследствии покровителя шан-иньского государства.

Под влиянием пятеричной системы в китайской мифологии сложилось представление о пяти звездных дворцах (гун): срединном, восточном, южном, западном и северном, которые соотносятся с символами этих направлений: Тай-и («великая единица»), Цин-лун («зеленый дракон»), Чжу-цяо («красная птица»), Бай-ху («белый тигр») и Сюань-у («темная воинственность»). Каждое из этих понятий было одновременно и созвездием, имеющим графическое изображение. Так, на древних рельефах кружочками изображали звезды созвездия Цин-лун и тут же рисовали зеленого дракона. Понятие Сюань-у изображалось в виде черепахи, перевитой змеей. Некоторые звезды считались воплощениями богов, духов или местом их обитания. Большая Медведица (Бэйдоу) и населяющие это созвездие духи, по поверью, ведали жизнью и смертью, судьбой и т. д. Однако в сюжетах мифологических преданий фигурируют не такие созвездия, а отдельные звезды, например, Шан в восточной части небосклона и Шэнь — в западной.

В эпоху Чжоу в Китае складывается культ Неба (Тянь) как некоего высшего начала, руководящего всем, что происходит на земле. Однако понятия Шан-ди и Тянь были абстрактны и легко могли замещаться образами конкретных мифических персонажей, что и происходит с оформлением представления о пяти мифических государях. В их число входили: Владыка центра Хуан-ди, его помощник — бог земли Хоу-ту; его цвет — желтый, под его покровительством находился храм Солнца, с ним соотносились многие созвездия центральной части неба, а также Бэйдоу (Большая Медведица) и Тяньсин (Сатурн) и т. д. Далее, это Повелитель Востока Тай-хао — «Великий светлый» (он же Фу-си), его помощник — зеленый дух дерева Гоу-ман; ему подвластны громовник Лэй-гун и дух ветра Фэн-бо, созвездия в восточной части неба и планета Суйсин (Юпитер); ему соответствуют весна и зе-

леный цвет. Это Повелитель Юга Янь-ди (он же Шэнь-нун — «божественный земледелец», с которым Янь-ди был рано отождествлен); его помощник — красный дух огня Чжу-жун, ему соответствовали созвездия в южной части неба, а также планета Ин-хосин (Марс). Божество Запада — Шао-хао; его имя — «Малый светлый» — противопоставлено имени Повелителя Востока — «Великий светлый»; его помощник — белый дух Жу-шоу, с ним соотнесены созвездия в западной части неба и планета Тайбо (Венера). Наконец, это Повелитель Севера — Чжуан-сюй, его помощник — черный дух Сюань-минь, под его покровительством находились храмы Луны и повелителя дождя Юй-ши, созвездия в северной части неба, а также планета Чэньсин (Меркурий).

В соответствии с пятеричной классификацией каждому повелителю стороны света соответствовал и определенный первоэлемент, а также время года, цвет, животное, часть тела, оружие и т. д. Так, Фу-си соответствовало дерево, из животных — дракон, из цветов — зеленый, из времен года — весна, из частей тела — селезенка, из оружия — секира. Чжуан-сюю соответствовали вода, черный цвет, зима, черепаха, кишки, щит и пр. Таким образом складывалась довольно сложная иерархическая система, в которой все элементы находились в постоянном взаимодействии, причем одни и те же представления могли передаваться с помощью разных кодов: «пространственного», «календарно-временного», «животного», «цветового», «анатомического» и пр.

Упорядочение древних мифологических представлений одновременно шло и в плане генеалогической классификации. Древнейшим правителем считался Фу-си, за которым следовали Янь-ди (Шэнь-нун), Хуан-ди, Шао-хао и Чжуан-сюй. Эта иерархическая система была заимствована историографами и способствовала историзации мифологических героев, что происходило особенно после образования империи Хань, когда генеалогические мифы стали использоваться для обоснования прав на престол и доказательства древности отдельных родов.

При этом большинство мифологических сюжетов реконструируется по памятникам IV в. до н.э. и более поздним, когда в миф верили, видимо, в его уже историзированной форме. Об этом свидетельствуют «Вопросы небу» Цюй Юаня, полные недоумения по поводу сюжетов древних мифов и противоречий в них. Впоследствии, в I в. н.э., критику мифопоэтического мышления с позиций наивного рационализма дал философ Ван Чун.



Торс бодисатвы
VII–X вв.

Отмирание и забвение, а также историзация древних мифологических сюжетов не означали прекращения мифотворчества в устной народной традиции, появления новых мифических сказаний с соответствующими персонажами. Так, Си-ван-му из зооантропоморфного существа превращается в литературе и искусстве рубежа нашей эры в целиком антропоморфную фигуру, в литературе — видимо, даже в красавицу. В эпоху Хань у Владычицы Запада появляется супруг — Владыка Востока Дун-ван-гун. Его фигура смоделирована по образцу более древнего женского божества Си-ван-му, что особенно заметно по его описанию в «Книге о божественном и удивительном», созданной, возможно, в V в. в подражание

птичье лицо и тигриный хвост.

Одновременно с конфуцианской традицией, ставшей в Китае официальной начиная с эпохи Хань, в Китае развивается и традиция даосская. Возникнув первоначально как натурфилософское учение, даосизм на рубеже и в первые века нашей эры постепенно трансформируется в религиозную систему, вобравшую в себя элементы древних народных культов, мифологических представлений, шаманизма, а затем и буддийских верований. Считается, в частности, что храмовая обрядность даосов была создана во многом по образцу буддийской. При этом даосы активно используют и некоторые образы древнекитайской мифологии, в первую очередь Хуан-ди и Си-ван-му. Происходит и значительная трансформация мифологических образов, нередко затрагивающая самую их основу. Так, Хуан-ди теряет характер культурного героя и становится первым бессмертным, родоначальником и покровителем

даосизма как религиозной системы (в «Хуайнань-цзы» он фигурирует как великий предок Дао — пути), хотя это и не приводит к появлению новых мифологических сюжетов о нем. Возможно, такая трансформация образа Хуан-ди была предопределена его положением своеобразного верховного божества и предшествующей мифологической традицией.

Иначе происходила трансформация образа Си-ван-му. Если в древнейшую эпоху она мыслилась как страшное хтоническое женское божество смерти и болезней, то у даосских авторов первых веков нашей эры она уже совершенно иной, чисто даосский персонаж. В «Жизнеописании Си-ван-му» Хуань Линя (II в. н.э.) она предстает как супруга Повелителя Востока Дун-ван-гуна, родившаяся, как и он, из «первичного эфира» (ци). Тем самым они становятся первопредками человеческого рода, что не подтверждается никакими иными мифологическими источниками. И образ Дун-ван-гуна, о чем уже говорилось, впервые зафиксирован в текстах начала нашей эры, будучи созданным — и в фольклоре, и в даосских сочинениях — по примеру образа Си-ван-му, как парное дополнение к «одинокой» Владычице Запада. Сама Си-ван-му из звероподобного существа, которому прислуживали приносившие ему еду три синие птицы, превратилась в красавицу лет 30, изображавшуюся в придворном костюме, с заколкой на голове, порой в сопровождении павлина или даже сидящей на павлине. Ее сопровождают в выездах 16—17-летние служанки в синих одеждах — знак, оставшийся от синих птиц («Частное жизнеописание ханьского У-ди» Бань-гу).

В даосской традиции Си-ван-му — живущая на горе Куньлунь Хозяйка обители бессмертных и снадобья бессмертия, причем в новых легендах это снадобье заменяется плодами, растущими на волшебном персиковом дереве в саду Си-ван-му рядом с яшмовым прудом (связь женского божества со своеобразным деревом жизни зафиксирована во многих мифологиях мира). В соответствии с теорией пяти первоэлементов Владычица Запада получает еще одно имя — Цзинь-му — «матушка металла», поскольку металл соотносится с западом. А ее супруг Дун-ван-гун соответственно именуется Му-гуном — «князем дерева», так как дерево соотносится с востоком.

Определенная смысловая переориентация этих персонажей, их связь с идеей продолжения жизни и бессмертия (Си-ван-му и Дун-ван-гун считаются хранителями списков бессмертных и их

повелителями, они их награждают и наказывают) объясняется тем, что эти вопросы были центральными в духовной жизни средневекового даосизма, adeпты которого занимались алхимией и поисками эликсира бессмертия, добывали золото, как живший в правление ханьского У-ди Ли Шаоцзюнь, и т. д. Соответственно, и героями даосской мифологии были в основном бессмертные гении. Особенно широко было распространено предание о восьми бессмертных (бо сянь), покровителях различных искусств и некоторых профессий, творящих чудеса и бывших постоянными участниками пиров у Си-ван-му. К ним принадлежали Чжунли Цюань, Люй Дун-бинь, Ли Те-гуай, Чжан Го-лао и другие, с которыми связано множество легенд и которые были весьма популярны в народе.

В мифологии даосов большую роль играли и предания о трех мифических горах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу, плавающих в море; представление о них было заимствовано из древнекитайской мифологии. Эти острова — своеобразный вариант даосского рая, где живут сонмы бессмертных.

Постепенное превращение даосизма в религию и своеобразный раздел «сфер влияния» между ним, конфуцианством и буддизмом привели к тому, что за даосизмом закрепилась prerогатива изгнания всяческих демонов и духов, унаследованных от эпохи шаманизма. В силу этого в даосской мифологии начали играть особую роль повелители бесов и духов: Чжан Тянь-ши, Чжун-куй, Цзян-тайгун и др. Пантеон даосов насчитывает множество духов, бесов, героев местных культов, бессмертных и т. д. Весь этот пантеон первоначально возглавлялся тремя мистическими абстрактными символами: Тай-чу, Тай-су и Тай-и; по другой версии, ими были Тянь-и («небесное начало»), Ди-и («земное начало») и Тай-и («высшее единое»).

В процессе приближения даосской мифологии к народным культам эти абстрактные понятия были во II-I вв. до н.э. заменены персонификациями Лао-цзы, Хуан-ди и Пань-гу. В средневековом Китае в народе был весьма популярен сложившийся около X в. образ Юй-ди — Яшмового (Нефритового) Владыки, высшего из триады даосских божеств (Сань-цин), каждое из которых занимает свое небо. Возможно, на формирование образа Юй-ди повлиял заимствованный из Индии с буддизмом образ Индры (китайский Ши-ди). В начале XII в. императорским указом Юй-ди был пожалован титул Хуан-ди. По поверью, Юй-ди обитает на

самом высоком из 36 небес и является источником истины, как солнце — источником света. Все силы земли и неба сосредоточены в его руках.



Бодисатва и Ананда

Фрагмент скульптурной композиции
пещерного монастыря Цяньфодун (провинция Ганьсу).
VIII — начало IX в.

Отдельно следует сказать о понятии райской эры, разработанном в литературе даосов. В их представлении, за райской эрой наступает «падение». Даосы часто говорят о невинном состоянии людей до того, как возникли общественные учреждения. В «Хуайнань-цзы» описывается эра Великий чистоты, когда люди были

искренними и простыми, умеренными в речах и непосредственными в общении. Как там сказано, «они были слиты с телом Небес и Земли, объединены с началами инь и ян и гармонически едины с четырьмя временами года». В те времена дождь и ветер не приносили никаких бедствий. Солнце и луна всем поровну дарили 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 книги еще более ясно указывает на существование китайского 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. При этом «падение» людей для даосов — неумолимое следствие развития человеческой цивилизации.

В первые века нашей эры в Китай из Индии начинает проникать буддизм со своей развитой мифологической системой. Приспосабливаясь к местным условиям, буддизм в Китае включил в свое учение некоторые кардинальные идеи традиционной китайской этической доктрины, например идею сяо — сыновней почтительности, столь важную в учении конфуцианства. К VIII—IX вв. буддисты начали использовать для своих проповедей и старинные китайские сюжеты, в том числе и восходящие к древнекитайской мифологии. Постепенно происхождение тех или иных буддийских персонажей стало связываться с китайскими персонажами. Так появляется предание о том, что бодисатва Авалокитешвара, известный в Китае, видимо, после XIV в. главным образом в женской ипостаси Гуань-инь, является перерождением принцессы Мяо-шань, дочери одного из китайских князей, отказавшейся выйти замуж и ушедшей вопреки воле отца в монастырь. Пройдя через испытания и даже побывав в аду, Мяо-шань встретила, наконец, с Шакьямуни и была препровождена на гору Сяншань, где и стала бодисатвой Гуань-инь.

Под непосредственным влиянием буддизма происходит и развитие мифологии китайцев о потустороннем мире и преисподней. В древности эти взгляды, видимо, были смутными. Считалось, что после смерти душа попадает к «Желтым источникам» («Девяти

источникам»), что царство мертвых располагается где-то на западе или на северо-западе. В начале нашей эры царство мертвых было мифологически локализовано в районе горы Тайшань, повелитель которой ведал судьбами людей и умерших, а также в уезде Фэнсянь (провинция Сычуань), однако детально разработанные представления об аде и адских судах появились в Китае лишь вместе с приходом буддизма.

Наряду с даосской и буддийской мифологиями в Китае существовали как архаичные, так и вновь возникающие культы местных божеств, а также культы конфуцианских мудрецов и различных героев общегосударственного и местного значения. Причем если для древнекитайской культуры была характерна историзация мифологических персонажей — мифических первопредков, то в средние века происходит обратный процесс — мифологизация реальных исторических деятелей, превращение их в богов-покровителей ремесел, городов, отдельных местностей и т. д. Шэнь-нун в этом позднем синкретическом пантеоне, сложившемся около XII—XIV вв., выступает уже не в качестве культурного героя, научившего людей обрабатывать землю и возделывать злаки, а как святой-покровитель медицины: так были переосмыслены предания о том, что Шэнь-нун первым определил целебные свойства трав. На поздних лубочных картинках можно видеть Шэнь-нуна вместе с Фу-си и Хуан-ди, тоже почитаемыми в качестве покровителей медицины. Хуан-ди молились и как покровителю портных, по другой версии — строительного искусства и т. д. Или: из жизнеописания Лю Бэя, полководца, впоследствии правителя царства Шу в эпоху Троецарствия (II—III вв.), известно, что в юности Лю Бэй плел циновки и соломенные туф-



Богиня Гуань-инь
XVI в.

ли и продавал их. Этого было достаточно для обожествления его в качестве покровителя плетенщиков. Сподвижник Лю Бэя, его названный брат Гуань Юй, известный своей верностью и бесстрашием, был обожествлен в качестве бога-стража монастырей, за-



Будда Вайрочана

Пещерный монастырь Лунмэнь (провинция Хэнань). 672–675 гг.

тем — могущественного покровителя демонов, а примерно с XVI в. — в качестве бога войны (Гуань-ди) — все эти его ипостаси связаны с его воинскими заслугами.

Известно также, что в ряде случаев реальные исторические деятели заменяли и вытесняли героев древней мифологии и начинали выполнять их функции. Так, обожествленные в XII-

XIV вв. полководцы VII в. Цинь Шу-бао и Ху Цзин-дэ стали божествами дверей (мэнь-шэнями), заменив в этом качестве древнекитайские божества дверей Шэнь-ту и Юй-лэя. Не исключено, что этот культ мэнь-шэней, к концу I тыс. н.э. уже забытый, реанимировался с обожествлением реальных полководцев.

К концу I тыс. в Китае происходит все большее сближение различных религиозно-мифологических систем и складывается синкретическая мифология, объединившая в единую систему персонажей даосской, буддийской и народной мифологий, а также героев конфуцианского культа. Этот процесс объединения различного мифологического материала интенсивнее всего шел в деревне, где в маленьком деревенском храме могли стоять рядом статуи Конфуция, Будды и Лао-цзы. В городах и крупных религиозных центрах этот процесс не был завершен. Так, в даосском храме на горе Хуашань кроме даосских святых почиталась, видимо, одна Гуань-инь; в буддийские храмы даосские и народные мифологические персонажи почти не проникали. Как бы то ни было, в народном сознании процесс синкретизации привел в средние века к появлению сводного пантеона божеств, во главе которого встал даосский Юй-ди.

В это время среди множества мифологических персонажей синкретического китайского пантеона выделяется несколько устойчивых групп. Это небесные божества: Юй-ди и его свита, божества природы и стихий — громовник Лэй-гун, богиня молнии Дянь-му, божества ветра, вод, включая драконов всех родов и рангов (например, лун-ванов — царей-драконов) и большинство духов звезд, местностей и городов (Ту-ди и др.). Далее, это божества домов и общественных зданий: упоминавшиеся выше мэнь-шэни, боги очага (Цзао-ван), постели (Чаун-гун и Чуан-му), стражи храмов — цэлань-шэни. Это покровители ремесел, отдельных профессиональных



Шоу-син — божество долголетия
Конец XIX — начало XX века

групп, торговли, домашнего скота, медицины (Яо-ван — «царь лекарств», богини, охраняющие от болезней, например оспы, как Доу-шэнь, духи, спасающие от заразных болезней, — вэнь-шэнь и т. д.), боги-чадодатели (Чжан-сянь, приносящий сыновей), сонм богинь-няннй, дарующих детей, к которым в народном представлении примыкает и Гуань-инь. Затем это духи счастья, долголетия, богатства, духи-служители преисподней, множество привидений, оборотней, бесов и других сверхъестественных существ, представителей так называемой низшей мифологии.

Из синкретического пантеона следует выделить наиболее популярные в старом Китае группы мифологических персонажей. Это боги-покровители, особенно Гуань-ди, боги-чадодатели и Гуань-инь, боги богатства и долголетия; из домашних богов — стражи дверей и бог очага Цзао-ван, наблюдающий за всем происходящим в доме и докладывающий об этом в канун Нового года Яшмовому Владыке (Нефритовому Императору).

Персонажи китайской мифологии, особенно поздней, часто выступают как реальные герои. Они имеют посвященные им праздники (дни рождения и пр.), отмечаемые по принятому в Китае лунному календарю.

Корея

Созданная корейцами автохтонная культура с начала нашей эры испытала заметное влияние китайской и индийской цивилизаций — в последнем случае имеется в виду влияние буддизма. В некоторые исторические эпохи Корея выполняла миссию культурно-идеологического посредника между континентальной Восточной Азией и островным миром Тихого океана, прежде всего Японией (до VII в. влияние корейской культуры на культуру Японии было определяющим).

Первоначальные записи мифов о «родоначальниках» в Корее были сделаны в почти не сохранившихся древних хрониках государств Когурё, Пэкче и Силла. Более широко и систематизирование отразилась корейская мифология в первой корейской официальной летописи Ким Бусика «Самгук саги» («Исторические записи трех государств») 1145г. Поздние мифы вошли в «Корё са» («Историю Корё») 1454г. Фрагментарны и близки к жизнеописаниям из официальной истории записи ряда мифов в эпиграфических памятниках Кореи, например, записи мифа о Чумоне на стелах, посвященных когурёскому государю Квангэтхо-вану (414г.) и пусёскому правителю Модуру (IV-V вв.). Важнейшим источником по ранней корейской мифологии является так называемая «неофициальная история» буддийского монаха Ирёна «Самгук юса» («События, оставшиеся от времен трех государств», или «Забытые деяния трех государств») около 1285г. Значительную Ценность имеют также поэтические обработки мифов и исторических преданий, средневековые историко-географические сочинения, старинные корейские энциклопедии и сборники пхэсолъ — прозы малых форм XII-XVII вв.

Корейская мифология отличается рядом черт, которые сближают ее с мифологией Китая. В письменной традиции отражены в основном древние мифы о первопредках, культовые мифы, связанные с буддизмом и конфуцианством, реже с демонологией. Как и китайская, корейская мифология рано подверглась историзации. Мифические персонажи предстают здесь как полуисторические-полулегендарные правители или герои древней Кореи, рождающиеся и действующие в фиксированное время и в географически ограниченном пространстве. В частности, уже в первые записи корейских мифов XII-XIII вв. вводятся позднейшие исторические и бытовые реалии, что ведет к превращению мифа в предание. Как и в Китае, некоторые ученые склонны даже отрицать существование корейской мифологии. Особенно отмеченное явление касается поздних мифов об основателях корейских государств, имеющих исторические прототипы (о Ван Гоне и Кён Хвоне). Поэтому применительно к письменной традиции речь должна идти прежде всего о реконструкции мифологических представлений.

В отличие от письменной, в фольклорной традиции кроме того имеются космогонические и антропогонические мифы, мифы о духах и демонах, о животных, наконец, о происхождении некоторых ритуалов. Однако космогонические мифы не образуют целостной системы и представляют собой отдельные мифологические рассказы сказочного типа. К мифам о духах близки средневековые рассказы об удивительном — жанр, весьма распространенный также и в средневековом Китае.

В целом, классифицируя мифы, здесь можно выделить мифы об основателях государств, космогонические, антропогонические, а равно мифы о духах, шаманские и религиозные (культовые).

Следует заметить, что время рождения корейских героев, как правило, обозначается эрами правления китайских императоров, циклическим годом или периодами правления корейских государей. Но в архаических мифах это время скорее квазиисторическое, поскольку относится к легендарной истории Кореи, где традиционные датировки условны.

В архаических мифах об основателях государств центральное место занимает миф о Тангуне, выступающем в роли основателя древнего Чосона. Имя Тангун толкуется по-разному. Так, в источнике «Чеван унги» оно связывается с деревом Тан (корейская «пакталь», «черная береза»); под влиянием буддизма распространено его толкование как «сандалового дерева». В этом случае имя



Таней Фрагмент росписи
гробницы. VI в.

Тангун переводится как «Хозяин (господин) дерева Тан». В «Самгук юса» то же имя означает «Правитель алтаря [у. священного дерева]». Некоторые корейцы возводят его к древнеалтайскому слову со значением «шаманский царь».

Тангун — тотемический персонаж с чертами тотемного предка и культурного героя неолитической эпохи. Вероятно, это не личное имя, а нарицательное название верховного жреца древнего племени Чосон, причем не реального лица, а духа-покровителя первобытного коллектива, которому поклонялись жрецы. Соответственно, как полагают, миф о Тангуне мог быть создан теократическим племенем, предком-тотемом которого предположительно мог быть медведь.

До XIII в. традиция этого мифа сохранялась кое-где на периферии, и лишь когда государство Корё стало переживать трудности из-за внутренних неурядиц и иноземных нашествий, этот генеалогический миф был реанимирован с целью консолидации страны. С тех пор Тангун стал общим предком корейцев и ему поклонялись как божеству: строились алтари, молельни Тангуна,

ему посвящались храмы. С легендарной даты основания Тангуном государства Чосон — 2333 г. до н.э. — велось и традиционное корейское летосчисление.

Полагают, что в миф о Тангуне привнесены позднейшие мотивы и наслоения. Например, на весьма древнее представление о мировом дереве и верховном небесном владыке наложены буддийские мотивы духа-дерева Тан и Индры в образе верховного небесного владыки — Хванина; деяния Тангуна соотнесены с периодом правления древнекитайских государей; вымышленные географические названия идентифицированы с современными. Сказывается и контаминация нескольких разнородных мифов, вызванная процессом их циклизации вокруг главных персонажей Пуё и Когурё — Тонмёна и Чумона.

Записи мифа о Тангуне сохранились только в корейских памятниках XIII-XV вв. Согласно «Самгук юса», верховный небесный владыка Хванин даровал своему сыну Хвануну три небесные печати и отправил его править людьми. Тот спустился с трехтысячной свитой духов на трехглавую вершину Тхэбэксан, где под деревом находился жертвенник духам. Это место назвали обителью духов, а Хвануна — небесным владыкой. Повелевая духами ветра, дождя и туч, Хванун ведал всеми 360 земными делами. В это время в пещере жили медведь и тигр, которые молились Хвануну, чтобы тот превратил их в людей. Хванун дал им съесть по стебельку полыни (она считалась растением, обладавшим магической силой, способной отгонять злых духов) и 20 чесночин и сказал, чтобы они избегали солнечного света в течение 100 дней. Лишь медведь выдержал этот обет до трижды седьмого дня и превратился в женщину, которая каждый день приходила под дерево возле жертвенника и просила духов послать ей ребенка. Тогда Хванун, обернувшись человеком, женился на ней. У них родился сын, прозванный Тангун-Вангом. Хванун здесь отождествляется с Тангуном. Дух в облике человека, опустившийся под дерево Тан на горе Тхэбэксан, был возведен людьми в ранг государя и назван Тангуном.

В мифе о Тангуне имеются поздние наслоения. Согласно одной из версий, где мотив рождения Тангуна от медведицы опущен (возможно, он основан на фольклорной версии о женитьбе человека на медведице — хозяйке леса), внучка небесного владыки проглотила снадобье и стала земной женщиной, а затем вышла замуж за духа дерева Тан и родила Тангуна. На 50-м году правления легендарного китайского государя Яо Тангун основал столи-

цу в крепости Пхёнъянсон и назвал страну Чосон. 3 октября, когда, по легенде, Тангун основал свою столицу, отмечается корейцами как День основания нации. Тангун правил 1500 (по другим источникам 1038) лет. В возрасте 1908 (по другой версии — 1048) лет Тангун стал горным духом.

По другим вариантам мифа, Тангун женился на дочери речного бога Писоап, которая родила сына по имени Пуру. Последний стал правителем Восточного Пуё. По легенде, когда Юй, преемник Шуня, собрал владетельных князей в Тушане, Тунгун отправил туда Пуру.

По китайским источникам, другим основателем государства Чосон считается легендарный пришелец из Китая Киджа (Цзи-цзы), принесший культуру корейским племенам. Киджа будто бы пришел к власти после более чем тысячелетнего правления Тангуна, и его династия правила на северо-востоке Китая и севере Кореи 929 лет.

Собственное имя этого выходца из Китая было Сюй-юй. Упоминавшееся имя Цзи-цзы происходит от названия Цзи (место недалеко от современного Тайюаня в провинции Шаньдун) и ранга знатности цзы. В «Исторических записках» Сыма Цяня встречается его имя Киджа с заменой первого знака на иероглиф «кай» (корейский «кэ») со значением «открывать». Отсюда некоторые корейские историки связывают Киджа с культом Солнца, фонетически возводя его имя к Хэджи — «сын Солнца».

Согласно легендам, записанным в китайских источниках начала нашей эры, Киджа был дядей последнего правителя китайской династии Шан-Инь Чжоу-синя (традиционная хронология этого правителя 1154-1122 гг. до н.э.). Попад в немилость у Чжоу-синя, Киджа был посажен в тюрьму, но после разгрома иньцев чжоусскими войсками У-вана был освобожден из заточения, хотя и отказался служить победителю. Со своими приближенными Киджа ушел на восток в земли Чосон, где будто бы в 1121 г. до н.э. основал государство, признанное правителями династии Чжоу. Китайские источники («История Поздней Хань» Фань Е V в. и другие) приписывают Киджа культурную миссию: он якобы «научил народ Чосона обрядам и справедливости, земледелию и шелководству, установил восемь запретов, после чего не запирали двери в домах и не было краж...» Прослышав о мудрости Киджа, чжоусский У-ван стал расспрашивать его об управлении государством, и тот поведал ему «Великий закон» (Хун фань) в восьми

разделах, которым устанавливались этические нормы и правила отношений между людьми.

Культ Киджа был распространен в I в. до н.э. только в районах проживания китайских переселенцев на территории бывшего древнего Чосоиа, существовавшего в последние века I тыс. до н.э. на территории к северо-западу от Корейского полуострова. В период Корё (X-XIV вв.), когда процесс освоения конфуцианских принципов управления государством активизировался, Киджа был вновь воскрешен; в 1102 г. была сооружена его гробница в Пхеньяне.

Многие современные корейские историки считают версию о приходе Киджа в Корею несостоятельной. По их мнению, образ добродетельного и просвещенного правителя был канонизирован китайской и корейской конфуцианской историографией с целью обоснования прав ханьских мигрантов на захваченные ими земли в местах проживания древних корейских племен.

Наиболее многочисленны в Корею локальные родовые мифологические предания. Полагают, что в северных мифах о Тангуне, у северных пуё — о Хэмосу, у когурёсцев — о Тонмёне-Чумоне, у восточных пуё — о Хэбуру и Кымва отражен путь миграции древнекорейских племен.

Согласно мифу о Хэбуру, он считается сыном Тангуна и дочери божества Западной реки и будто бы приходится единокровным братом Чумону. По легенде, со временем Хэбуру стал правителем Северного Пуё. До старости он был бездетен и молил духов гор и рек о наследнике. Однажды Хэбуру подъехал к озеру Конён и увидел на берегу большой камень, источавший слезы. Когда камень перевернули, под ним нашли дитя, похожее на лягушонка, тело которого отливало золотистым цветом. Хэбуру посчитал его своим наследником, посланным ему Небом, и назвал его Кымва («Золотой лягушонок»). Вскоре министру Аранбулю приснился верховный небесный владыка, приказавший передать Хэбуру, чтобы тот переселился на равнину Касобвон на берегу Восточного (Японского) моря. Хэбуру основал на новых землях государство Восточное Пуё. После его кончины на престол вступил Кымва.

В южнокорейских мифах женские персонажи нередко выступают иноплеменницами, как мать Сок Тхархэ из легендарного царства Ёгук, будто бы происходившая из Индии, или как жены трех родоначальников (Самылла) — японские принцессы.

Сок Тхархэ выступает в корейской мифологии в качестве правителя государства Силла. Согласно источнику «Самгук юса», его

отцом был Хамдальпха, правитель мифической страны Ёнсон, что в переводе означает «Драконья крепость». Мать Сок Тхархэ, упоминавшаяся принцесса царства Ёгук, после семи лет беременности родила большое яйцо, которое Хамдальпха велел поместить в ларец вместе со слугами и семью драгоценностями, поставить ларец на ладью и пустить по морю (по другой версии, он выбросил яйцо, но его жена яйцо подобрала, завернула в шелк, положила в сундук и пустила его по морю). Рассказывается, что Красный дракон охранял ладью от напастей. Сначала ладья оказалась у берегов страны Карак (по другой версии, сундук прибило к берегу страны Кымгван, но жители не захотели его взять), затем она оказалась в бухте Аджинпхо на востоке страны Керим. Жившая на берегу старуха увидела, что в море появилось что-то, похожее на скалу, на которую слетались сороки. Подплыв ближе на лодке, она обнаружила ладью с ларцом и доставила ее к берегу. После того как она прочла заклинание, ларец открылся: в нем находился отрок ростом в 9 вершков в окружении слуг. Семь дней старуха носила им пищу, а на восьмой день отрок взойшел на гору Тхохамсан, где пролежал семь дней. Отсюда он увидел жилище Пхогона («Князя-тыквы») около горы Янсан, которым и овладел, прибегнув к хитрости. Впоследствии на этом месте возник «Лунный град» — Вольсон. Прослышав о хитроумии Сок Тхархэ, государь отдал за него старшую дочь и завещал ему престол. По преданию, Сок Тхархэ мудростью превосходил людей и обладал даром чудесных превращений. Пролетав в 23 года, он умер и стал духом горы Тонак («Восточный пик»). Позже его прах перенесли на гору Тхохамсан, духом-покровителем которой он считается.

В случае с именем этого мифологического персонажа, как полагают, произошла персонификация некоторых территориальных обозначений: «Сок» произошло от слова «новый», а «Тхархэ» включает в себя компонент «тхар» — «земляной вал».

Другая легенда повествует об основателе государства Карак Ким Суру. Имеется в виду государственное образование у племен кая в нижнем течении реки Нактонган в районе Кимхэ (провинция Кёнсан-Намдо). Согласно мифу, рассказанному в источнике «Караккукки» («Записи о государстве Карак» XI в.), входящем в «Самгук юса», людям племени кая, жившим после сотворения мира на юге Корейского полуострова, человеческий голос над горой Пукквиджи («Гора северной черепахи») как-то сказал, что по велению Неба он прибыл основать государство. Когда жители совер-

шили ритуал встречи духа правителя, раздался страшный грохот, и с неба по веревке спустился золотой сундук, в котором оказалось шесть золотых яиц, круглых, как солнце. На следующий день из яиц появились мальчики величавой внешности, через 10 дней они стали ростом в 9 ча (около 3 метров), внешностью походили на дракона, имели восьмицветные брови и двойные зрачки (в чем, очевидно, сказывается влияние мифологии Китая). Появившегося первым при жизни звали Суро, а после смерти — Сурын. Так как он родился из золотого яйца, то получил фамилию Ким. Он стал правителем великой страны Тагэрак («Великий Карак»). Остальные братья ушли к другим кая и основали пять племенных союзов (общин). Согласно мифу, Ким Суро отличался большой мудростью и будто бы прожил 158 лет. Для поддержания его культа в Кимхэ воздвигли усыпальницу.

Этот миф относится к серии мифов о рождении первопредков из яйца, олицетворяющего солнце. В подобных мифах непременно связь героев с небом (откуда произошел Ким Суро) и водной стихией (из которой произошла его супруга). Эти и другие черты сближают подобные мифы с другими мифами об основателях корейского государства и мифами ряда народов Юго-Восточной Азии. Возможно, под именем Ким Суро изображен исторически существовавший вождь каякских общин позднего времени, но для обоснования более древнего происхождения этого образа ему была придана мифологическая окраска.

Что касается мифа об упоминавшихся японских принцессах, то, согласно записям в «Корё са», во времена изначального Великого хаоса из горы Халласан на острове Чеджудо вышли три духа в облике людей, которых звали Янылла, Коылла и Пуылла. Все трое занимались охотой. Однажды к берегу Восточного моря прибило запечатанный деревянный ящик, внутри которого находился каменный сундук. В последнем оказались три девушки в синих платьях, жеребята, телята и зерна пяти злаков. Девушки были японскими принцессами, и прибыли они в Тхамна, чтобы вступить в брак с тремя духами. Самылла — три духа-родоначальника — взяли девушек в жены, установили три столицы в тех местах, где опустили пущенные каждым из них стрелы, и стали заниматься земледелием и скотоводством. Самылла считаются предками самых распространенных на острове Чеджудо фамилий: Ян, Ко и Пу. В этом мифе видны элементы охотничьей и позднеземледельческой культуры.



Охота в горах Фрагмент
росписи гробницы. VI в.

Во многих корейских архаичных мифах первопричина рождения героя находится на небе, но само место рождения почти всегда локализуется в земном пространстве, в пределах Кореи: в мифе о Тангуне это гора Тхэбэксан, о Ким Суро — гора Пукквиджи, о Ким Альджи — девственный лес вблизи Кымсона. В частности, миф о Ким Альджи, предке рода Ким в государстве Силла, гласит, что правитель Силла Сок Тхархэ как-то ночью услышал пение петуха в лесу Сирим и послал туда на рассвете князя Хогона. Вернувшись, тот сообщил, что на ветвях дерева подвешен сундук золотого цвета, а под ним находится белый петух. Тогда правитель, сам отправившись в лес, открыл сундук и обнаружил в нем мальчика необыкновенной красоты. С той поры лес стал называться Ке-

рим. Мальчик, которого взяли во дворец, отличался исключительными способностями. Его нарекли «Альджи» («дитя»), а фамилию дали Ким, так как он появился из золотого сундука («ким» и слово «кым» со значением «золото» пишутся одним и тем же иероглифом). По легенде, Сок Тхархэ назначил Ким Альджи министром, потомок же последнего в седьмом колене Мичху в 262 г. стал правителем Силла.

Как можно убедиться, в корейской мифологии разнообразны мотивы чудесного рождения героя, причем ряд мифов содержит в себе мотив его рождения из яйца: Чумон вышел из яйца, рожденного Люхва, Сок Тхархэ — из яйца супруги правителя страны Ёнсон, доставленного в сундуке морем, Ким Суро — из золотого яйца, круглого, как солнце, спустившегося на веревке с неба. Согласно мифу о Пак Хёкоссе, основателе государства Силла, старейшины шести родов, решив найти достойного правителя, поднялись на холм и обратились к востоку (стороне света, откуда следует ждать благих веяний). Старейшины увидели белую лошадь, но она поднялась на небо, оставив пурпурное яйцо размером с тыкву. Когда яйцо раскололи, из него вышел чудесный младенец — Пак Хёкоссе. Миф содержит и этиологический мотив: яйцо похоже на тыкву, которая называется «пак», поэтому родовое имя героя — Пак (ныне одна из наиболее распространенных корейских фамилий). Представление о рождении из яйца весьма распространено в фольклоре народов Юго-Восточной Азии.

Исключительно земное происхождение имеют персонажи преимущественно поздних мифов. Если в преданиях о Хвануне, Тонмёне, Пак Хёкоссе, Ким Альджи, Ким Суро источник их рождения исходит с небес на землю, то в преданиях о Самылла, Кымва и Кён Хвоне он находится на земле.

Согласно мифу о Тонмёне, основателе государства Пуё, служанка правителя царства Тханни забеременела, когда правитель был в отъезде. Узнав о случившемся, правитель хотел ее убить, но служанка поведала ему, что зачала она от того, что к ней спустился с небес воздух — облачко величиной с куриное яйцо. Правитель приказал бросить ее сына в свинарник, но свиньи обогревали его своим дыханием, и он не умер; его бросили в конюшню, но лошади дышали на него, и он не погиб. Боясь, не является ли ребенок сыном Неба, правитель велел матери взять его и вырастить из него раба; он дал имя мальчику Тонмён. Когда Тонмён вырос, правитель послал его пасти коров и лошадей. Мальчик хорошо стре-

лял из лука. Правитель опасался, как бы он не отнял у него

подошел к реке Омхосу, ударил луком по воде — всплыли рыбы и черепахи и образовался мост, по которому переправился Тонмён. Он пришел в Пуё, основал там столицу и начал править.

Миф о Тонмёне, претерпев со временем значительную эволюцию, положил начало единому циклу мифов об основателях корейских государств с тремя генеалогическими ответвлениями: Пуё, Когурё и Пэкче, причем в XII-XIII вв. происходит контаминация мифов о Тонмёне и Чумоне — оба сливаются в единый персонаж, канонизированный как «основатель Когурё», правивший в 37-19 гг. до н.э. Имя Тонмён, которое обычно этимологизируют как «несущий свет с востока», было превращено в посмертное храмовое имя Чумона.

В поздних корейских преданиях об основателях государств персонажами выступают реальные исторические лица, но им приданы мифологические черты (Кунье, Кён Хвон, Ван Гон). Кунье — государственный деятель периода политической раздробленности Кореи в X в. Согласно мифу, его рождение сопровождалось чудесным событием: над домом, где он появился на свет, наподобие радуги навис белый луч, поэтому его имя толкуется как «сын радуги». Кунье родился с уже развившимися зубами и двойным тембром голоса, так что по совету предсказателя государь решил избавиться от необыкновенного младенца. Его бросили около башни, однако кормилица, тайком подобрав его, бежала с ребенком. По дороге она нечаянно ткнула ему пальцем в глаз, и он стал одноглазым. Когда Кунье вырос, кормилица поведала ему, кто он такой. Впоследствии Кунье постригся в монахи и принял имя Сонджон («добродетельный»). Предание гласит, что однажды на перевале черная ворона уронила ему в миску зубочистку (по другой версии — клочок бумаги) со знаком «ван» («государь»). Он поверил в предначертание судьбы и стал позднее правителем государства Тхэбон (Позднее Когурё). Этот персонаж представлен в мифологии Кореи в качестве злодея, нарушавшего нормы конфуцианской морали.

Что касается Кён Хвона, основателя удельного государства Позднее Пэкче, существовавшего в 892-936 гг. на территории современной провинции Кванджу в период феодальной раздробленности Силла, то, как и миф о Кунье, миф об этом герое скорее приобретает характер народного предания. Здесь необычны лишь два эпизо-

да, связанные с рождением и детством Кён Хвона. В первом сообщается, что у одного сельского богача была красивая дочь, к которой будто бы повадился ходить по ночам мужчина в темно-лиловом одеянии. По совету отца она приколотла иголку с длинной ниткой к его одежде и утром по нитке обнаружила, что иголка воткнута в туловище большого дождевого червя, притаившегося под северной оградой. Вскоре женщина родила мальчика, назвавшего себя Кён Хвоном. Во втором эпизоде рассказывается, что, когда Кён Хвон был еще младенцем, мать ненадолго оставила его в лесу, чтобы принести мужу обед в поле. Пока ее не было, прилетела птица и согрела Кён Хвона своим телом, пришла тигрица и накормила его своим молоком, отчего он вырос непохожим на остальных людей, обладал величественной осанкой, щедрой душой и невиданным мужеством — казалось, ему с самого начала предназначалось стать государем, каковым он действительно впоследствии стал. Примечательно, что здесь, в отличие от ранних корейских мифов, творят чудеса не сверхъестественные силы, а земные существа — червь, птица, тигр — типичные персонажи корейских народных сказок.

В преданиях о Ван Гоне, крупном военачальнике (877-943 гг.), свергшем в 918 г. Кунье и провозгласившем новую династию Корё, представлены черты тех же поздних мифов с включением элементов мистики. Так, первопредок героя Хогён женится на богине горы Пхённасан; его потомок по материнской линии Чакчегон становится зятем царя драконов; рождение самого героя, Ван Гона, оказывается предсказанным известным в Силла геомантом Тосоном. В мифологию Ван Гона включаются заимствования из древних мифов: это предание о том, как Чакчегон, отправившись на запад на корабле на поиски своего отца, попал в подводный дворец царя драконов и по его просьбе застрелил из лука черного лиса-оборотня, являвшегося к царю драконов в облике Будды и досаждавшего ему шумом. То, что бабка Ван Гона мифологически считалась дочерью царя драконов, ставило самого Ван Гона в один ряд с китайским императорами. В повествованиях о предках Ван Гона совершаются чудеса с помощью магов, гадателей, священных животных и т. д.

Космогонические, антропогонические и этиологические мифы Кореи дошли лишь в устной традиции. В одном из космогонических мифов в небесные светила превращаются трое детей: Хэсуни — в солнце, Тальсуни — в луну и Пёльсуни — в звезды; эти дети, которых преследовал тигр, взобрались по веревке на небо. В

другом мифе Ёно-ран и Сео-нё выступают в качестве персонификаций солнца и луны. В соответствии с преданием, записанным в «Самгук юса» и «Силла суиджон», на берегу Восточного моря жила в древнем государстве Силла в правление Адалла-вана (154-184гг.) супружеская пара — Ёно-ран и Сео-нё. Однажды Ёно-ран пошел за морской капустой, но вдруг перед ним возникла скала (по другой версии — рыба), доставившая его в Японию, где он стал правителем. Сео-нё, не дождавшись мужа, пошла на берег и обнаружила его соломенные туфли. Когда она поднялась на скалу, та начала двигаться и перевезла ее в Японию. Супруги встретились, но в Силла перестали светить солнце и луна. Придворный астролог доложил правителю, что это случилось от того, что духи солнца и луны покинули страну. Тогда правитель отправил послов в Японию, чтобы Ёно-ран и Сео-нё вернулись, но они отказались это сделать, сославшись на волю небес, и предложили взамен взять с собой сотканный Сео-нё тонкий шелк, который следовало принести в качестве дара при жертвоприношении Небу. Возвратившись, послы посоветовали правителю поступить именно таким образом, и небесные светила вновь засияли над Силла.

В этом предании нашло отражение раннее культурное влияние Кореи на Японию.

Антропогонические мифы представлены в нескольких вариантах. Так, по одной из версий, небесная фея, зачавшая от лаврового дерева, родила сына. После великого потопа он вместе со спасенными им отроком, муравьями и москитами попал на остров, где жила старуха с родной и приемной дочерьми.

В корейских мифах горы, моря, реки и равнины обычно выступают как творения рук великанов. Например, холмы на острове Чеджудо образовались, по поверью, из пыли от ног Матушки Сонмундэ, хозяйки горы Халласан, служившей Матушке изголовьем. Считается, что следы пребывания в Корее Матушки Маго хальми (Ма-гу) сохранились в виде дольменов, гора же Пэктусан возникла из экскрементов великана. В мифе о лунных и солнечных затмениях царь страны тьмы (Камак нара) посылает «огненных собак» за солнцем и луной. Но им не удается их украсть: солнце слишком горячо, луна — чересчур холодна. Куски луны и солнца, обгрызенные собаками, не светятся, что вызывает затмения. Отливы и приливы в мифологии Кореи объясняются тем, что морской дракон вползает в пещеру и выползает из нее. Землетрясения происходят с тех пор, как великан, который держит подпираю-

щий небо бронзовый столб, стал переставлять его с одного плеча на другое.

В мифах о духах отражены первобытные верования, пантеистические по своему характеру. Всю вселенную заполняет сонм божеств и духов, возглавляемый небесным владыкой Ханынимом. Это приносящее счастье людям божество, по поверью, обитает на звезде Тхэыльсон (китайская Тай-и). Культ неба был изначально связан с солнцем, светом, что отразилось в древних мифах и ритуалах с жертвоприношениями небесным духам. По астральным представлениям древних когурёсцев, напоминавших китайские, солнце изображалось в виде трехлапого ворона, а луна — в виде жабы. Существовала также вера в священные звезды, с которыми связывали судьбы людей. Крупные звезды считались символами великанов, героев и мудрецов, мелкие — простых смертных. В средневековье особенно почитались духи звезд Ноинсон (китайская Шоусин) и Тхэбэксон (китайская Тай-бо), а также созвездие Большой Медведицы (Пукту чхиль сонсин). Поклонение звездам последнего происходило во время обряда «благополучия дома», совершавшегося осенью, в десятый месяц по лунному календарю. Этот обряд совершал пансу (слепой колдун); во время него исполнялись шаманские песни и танцы. Культ семи звезд Большой Медведицы наблюдался и в похоронной обрядности корейцев.

Облаками, дождем, ветром, громом и молнией ведали духи; некоторые из них восходят к китайским. В традиции горы, реки, пещеры, камни, скалы, животные и растения населены духами-квисин. Наиболее популярными были духи гор (сансин). С духом гор часто ассоциировался дух тигра (хосин), хозяина гор. Считалось, что тигр персонифицирует собой силы небесные, воздушные и земные, наделен необыкновенной силой и мечет молнии. Его изображение вывешивали под Новый год на дверях домов и помещений для скота, чтобы отпугивать злых духов. Тигровый коготь считался у корейцев амулетом, приносящим счастье.

Моря, реки, пруды, болота и колодцы считались местами обитания духов вод (мульквисин). Подводное царство возглавляли пятицветные драконы (ёнваны): синий дракон охранял восток и жил в Восточном море, красный — юг и жил в Южном море, черный — север и жил в Северном море, белый охранял запад и жил в Западном море. Главный — желтый дракон — охранял Срединное море. Мифы о драконах получили распространение главным образом на южном побережье Кореи и на островах, мифы о горных духах — в материковой Корее. Дракон в мифологии



Красная птица Чулжак — Хранитель юга
Фрагмент росписи гробницы. 565 г.

выступает как символ сана государя и творец добрых дел. Он способен к оборотничеству, как и прочие божества и духи. Так, в легенде о Чакчегоне супруга и дочь героя, нарушившего запрет не смотреть на колодец, когда в него входит его жена, превращаются в желтых драконов. Одушевленными считались скалы, крупные камни и пещеры.

Большое число преданий в Корее посвящено духам больших старых деревьев. Считалось, что деревья тоже являются местами обитания духов, помогающих людям лечить болезни и приносящих счастье. Некоторым растениям придавалось магическое значение (полынь, персиковое дерево, женьшень, лавр). Черная береза у северокорейских племен считалась священным деревом, символом мирового дерева.

К середине XI в. относится начало поклонения духу-покровителю местности (Сонан). Со времени государства Силла (VII-X вв.) по всей Корее ежегодно обычно устанавливались священные столбы (сначала из дерева, потом — из камня) чансын, ставившиеся у входа в селение, монастырь, на обочине дороги. Они выполняли, в частности, функции духов-охранителей. В столбах чансын, алтарях сотто (деревья, на которые вешали колокольчики и барабан, — видимо, места обитания личного существа — духа-покровителя), священном шесте шаманки и т. д. воплощалось пред-



Созерцающий Мирык (Майтрейя)

Фрагмент статуи. Начало VII в.

ставление о мировом дереве. В мифах представлены также духи-покровители четырех (иногда пяти) сторон света. Многочисленны у корейцев домашние духи.

В мифологии корейцев представлены также злые духи, черти и привидения. Самым страшным из них считался дух оспы — Мама сонним, персонифицированный в виде соломенной куклы. Чтобы умиротворить дух оспы, к кукле обращались с просьбами и молитвами, а затем куклу вместе с

деньгами, одеждой и парой сандалий выбрасывали на дорогу, чтобы дух оспы, не причинив вреда, вернулся туда, откуда он пришел.

Животным, которое признавалось предком рода, был у корейцев медведь. В числе тотемов также были петух, сойка, лягушка или улитка, дракон и собака. В средневековье были мифологизированы жаба, сороконожка, червь, змея, а также свинья наряду с персонажами, заимствованными из Китая: единорогом-цилинем, птицей фэнхуан и другими.

Шаманские мифы имеют свой набор божеств и духов, частично воспринятых из народных верований, буддизма и даосизма, частично — из китайской и корейской истории (духи героев эпохи Троецарствия в Китае, а также корейских полководцев); в большинстве своем они искусственного происхождения и являются плодом фантазии шаманки. Имеются мифы о происхождении шаманства в Корее. Наиболее популярен миф о принцессе Париконджу.

Культовая мифология в Корее появилась с проникновением из Китая конфуцианства, даосизма и буддизма. Буддизм был официально введен в Когурё в 372, в Пэкче — в 384, в Силла — в 527/8 гг.

и на протяжении тысячелетия оставался государственной религией. Многие божества и духи первобытных верований вошли в буддийский пантеон и были переосмыслены. Так, каменные идола — стражи старинных гробниц — получили наименование Мирык, т. е. Майтрейя; изображения духов гор вошли в буддийский иконостас и т. д. В государстве Силла были созданы уникальные буддийские мифы и легенды, отличающиеся от буддийских ин-



Даосизм получил распространение в Корее с VII в. Он оставил заметный след в народных верованиях и средневековой литературе. Мифология Кореи пополнилась рассказами о даосских небо-

Будда Амитабха с предстоящими
Алтарная триада. VI в.

жителях (сонин, китайский сянь) и небесных феях (чхоннё), об утопических землях и чудодейственных снадобьях вроде эликсира бессмертия (пульсаяк).

С конфуцианским культом предков и героев древности из Китая в Корею пришли предания о мифических и легендарных правителях, совершенномудрых и «образцовых» личностях, включая почтительных сыновей, целомудренных женщин и верных подданных. В честь их духов в конфуцианских храмах Кореи совершались обряды с принесением им жертв. Первым в корейском конфуцианском поминальнике стоит Пань-гу, затем идут три китайских мифических правителя — Тянь-хуан, Ди-хуан и Жэнь-хуан, три божества — Фу-си, Шэнь-нун и Хуан-ди, легендарные государи древнего Китая — Яо, Шунь и Юй; тиранами считались Тан, Чжоу-синь, Вэнь-ди и У-ди. Особенно популярны были герои эпохи Троецарствия в Китае. Военачальник Гуань Юй, как и в Китае, стал в Корее богом войны. Другой герой эпохи Троецарствия — Чжугэ Лян, полководец и наставник героев-побратимов Лю Бэя, Гуань Юя и Чжан Фэя — впервые именно в Корее стал олицетворением мудрости. Конфуцианские идеи про- низывают большинство корейских мифов об основателях древних государств.

Канонизированный в XIVв., культ предков в Корее имел в своей основе представление о трех душах. По поверью, после смерти одна душа переселяется в специально приготовленную для этого поминальную табличку, на которой начертано имя умершего, вторая душа уходит в могилу, на попечение горного духа, третья — в неведомый мир к 200 судьям. Когда тело предано земле, связь с последними двумя душами прекращается. Табличка с поселившейся в ней душой после совершения обрядов помещалась в домашнее святилище. В траурные дни перед табличками совершался ритуал поминовения умерших: перед ними ставились подношения и курильница с благовониями, после чего совершался определенный церемониал почитания предков.

Япония

Подобно другим мифологиям мира, японская мифология имеет свои особенности. Во-первых, это этническая неоднородность населения японских островов: здесь произошло смешение народов Урало-Алтайской языковой семьи (монголы, гунны, тунгусы) и этнических субстратов, родственных культурам Южных морей, что сказалось на неоднородности происхождения самих японских мифов. Во-вторых — любопытный, отмеченный японистами момент: в японской мифологии не удастся обнаружить идею великой катастрофы, угрожающих людям божеств природы. Японцы вообще воздерживались от персонификации катастроф и бедствий; здесь нет, скажем, мифологизированного образа землетрясения. Одновременно с этим сонмом божеств представлены созидательные силы природы; боги японцев заняты в основном людскими, «земными» делами. В-третьих, компромисс в разрешении мифологических катаклизмов в условиях Японии согласуется с одухотворенным взглядом на вселенную. И к явлениям природы, и к людям японцы относились как к исполненным жизненной силы; все у них было наделено собственной жизнью особого рода. Эта жизненность вещей, отличавшихся от обыденности цветом, формой или каким-то иным признаком, воспринималась японцами как нечто «наивысшее» и называлась словом «ками», основное значение которого — «верх», «верхняя часть». Возможно, это слово происходит от айнского «камуи», и здесь же следует упомянуть, что в сфере обрядности и связанной с ней терминологии айны оказали большое влияние на японцев.

Список ками был бесконечен: это гора или скала причудливой формы, горный поток, столетнее дерево. Даже дух слова был ками

(катодама), причем все камни были объектами поклонения. Здесь же следует особо упомянуть представление, которое в устойчивой форме прослеживается и в мифологии, связанное с божественной сущностью гор. В литературе образ высокой горы рассматривается как символ гениальности. Издревле распространен обычай восхождения на гору, возможно, обусловленный тем, что в старину людей хоронили в пещерах, скалах, горах. Священная гора японцев — Фудзи, воспетая в песнях и легендах. Аналогичным образом воспеваются в «Цукуси-фудоки» вершина Асоно-такэ и в «Хитати-фудоки» гора Цукуба. В древних сказаниях говорится, что горы спустились с неба. Это был, по сути, мир небесный по отношению к миру земному, мир богов по отношению к миру людей.

Что присуще не только японской мифологии — это отражение в ней веры в магию; японские мифы часто похожи на смешение суеверий. Наконец, как и во многих других мифологических системах, в японской отмечаются ранние и поздние мотивы и напластования.

Основная масса японских мифов и легенд сосредоточена в двух важнейших сводах VIII в. Первый из них — «Кодзики» («Записи о делах древности»), по преданию, составлялся в течение 30 лет историографом и придворным О-но Ясумаро со слов сказителя Хиэда-но Арэ, якобы обладавшего замечательной памятью. Соответственно, «Кодзики» считаются источником скорее фольклорным и лишенным письменной традиции. «Кодзики» во многом следует считать литературным произведением, в котором повествование дано в виде мифов, сказаний и преданий, развертывающихся во времени «от сотворения мира» и до года смерти царицы Суйко (628 г.). «Кодзики» состоят из трех частей (свитков). В первой части излагаются миротворческие и мироустроительные мифы. Повествование здесь доводится до царствования мифического основателя царского рода Дзимму-тэнно (660 г. до н.э.), и персонажами выступают боги. В последующих двух частях «Кодзики» рассказывается о деяниях царей Ямато, и содержащийся в них слой архаичного фольклора принято относить к «устройству страны» (кунидзукури), а соответствующий материал считать историческими преданиями. Первая часть «Кодзики» состоит из трех циклов, где описывается борьба богов за власть (мифологический материал «Кодзики» может члениться специалистами на циклы по-разному).

Второй основной свод японских мифов и легенд — «Нихонги» («Анналы Японии», или «Японские хроники»). Этот свод был

составлен в 714–720 гг. коллегией (в которую входил и Ясумаро) под руководством принца Тонэри. Это сочинение из 30 книг охватывает период «от сотворения мира» до 697 г. «Нихонги» дополняют материал «Кодзики», однако между двумя памятниками имеются расхождения в именах, фактах и датах.

Оба памятника появились в той среде и в то время, когда в Японии сильно сказывалось влияние китайской культуры. Они написаны китайскими иероглифами, по-китайски и с использованием китайской стилистики, но китайское письмо приспособлено для передачи японизмов (имен богов, вождей, топонимов, слов ритуально-магического содержания, а также песен), которых меньше в «Нихонги». В определенном смысле целью обоих сочинений (однако «Нихонги» — в большей степени) было создание своего рода официальной истории по образцу китайской с ее историей династий. Составители прибегают к китаизированным положениям, которые едва ли могли появиться, пока в Японии не утвердилось китайская культура и буддизм. «Нихонги», по сравнению с «Кодзики», обнаруживают некоторую тенденциозность в отборе материала; какие-то сведения и исторические факты могли при этом подвергаться искажению. Отчасти этим обстоятельством, отчасти большим влиянием традиционных китайских концепций следует объяснять тот факт, что облик древних мифов и сказаний в «Нихонги» искажен. Однако в «Нихонги» к песням «Кодзики» добавлено 79 образцов древней песенной поэзии, содержащей мифологический материал.

Как «Кодзики», так и «Нихонги» стремятся доказать, что народ, называющий себя ямато (населявший район современных Осаки и Киото), вправе господствовать над другими политическими и культурными центрами Японии. Примечательно, что в «Кодзики» начиная с VI в. изложение подменяется простой генеалогией правителей, что делается с единственной целью: обосновать идею этнического единства японцев (народа ямато) и божественное происхождение императорского рода Ямато, чему подчинены выстраивание структуры памятника, отбор материала (например, включение сюжетов, подчеркивающих верховенство небесных богов над земными, т. е. пантеона Ямато над пантеоном Идзумо) и его оформление.

В добавление к вышеупомянутым сводам следует упомянуть «Когосюи» («Собрание древних рассказов»), составленное в 807 г. и содержащее по большей части тот же материал, что и «Кодзики»; оно является скорее собранием преданий, нежели систематическим сводом мифов.

Официальные молитвословия норито, относящиеся, возможно еще к VII в., включены в более позднее 50-томное сочинение «Энги-сики», или «Обряды периода Энги» (901-923 гг.), завершенное в 927 г. Полагают, что в этом произведении, которое является основным источником по истории синто, его догматике и ритуалу, встречаются молитвенные формулы глубокой древности, и они старше зафиксировавших их записей по меньшей мере на несколько веков.

Важные сведения по мифологии синто и фольклору японских провинций содержат «Фудоки», или географические описания провинций, в которых имеется материал по этнографии, фауне, флоре, представлены легенды, приводится этимология названий и пр. Это собрание было завершено в 733 г. До нас дошли только описания провинций Харима, Хитати, Хидзэн, Бунго и Идзумо, причем полностью — только последнее, но фрагменты утерянных описаний провинций сохранились в виде цитат в позднейших сочинениях. Мифы и сказания в «Фудоки», по сравнению с мифологическими сводами, в большей степени сохранили народный колорит.

Масса мифологических сведений содержится в собрании поэзии «Манъёсю», составленном вскоре после 760 г. и состоящем из маленьких стихотворений, наиболее ранние из которых восходят к IV в., а подавляющее большинство написано во 2-й половине VII — 1-й половине VIII в. Собрание «Манъёсю» состоит из 20 частей и включает 4500 стихотворений как безымянных авторов, так и более чем 500 известных по именам. В поэзии «Манъёсю» представлены главным образом темы любви и природы.

Следует упомянуть и сборник стихов «Кайфусо» от 751 г., а также «Кюдзихонги» («Главные записи о делах старины») начала XII в.

Наибольшее число мифов вошло в своды «Кодзики» и «Нихонги». Они составили официальную мифологию синто, что означает «путь богов», частично адаптировав, частично оттеснив на периферию местные шаманистские культы. В этих мифах рассказывается о создании первичными богами японских островов, о рождении следующего поколения богов, в том числе Аматаэрасу, о вручении ее божественному, а затем и земному отпрыскам — Ниниги и Дзимму — власти над страной. Затем излагаются мифы, связанные с образами легендарных предков императорского дома, предания, сказания и песни, а также изложенные по хронологии

события страны. В свитках «Кодзики» и «Нихонги» проводится идея наследственной преемственности власти от первобогов, творцов мира, к небесным богам, от них — к богам земным, от последних — к царям Ямато, далеким предкам нынешних императоров Японии. В то же время прочие знатные роды Японии мифологически ведут свое происхождение от менее важных божеств, причем чем древнее был род (что напрямую зависело от древности его божественного предка), тем большими правами пользовался он в настоящем (аналогичным образом в Китае в период Поздней Хань претензии княжеских родов на власть подкреплялись ссылками на древность рода, с которыми были сопряжены и генеалогические споры). Таким образом было закреплено представление о сакральной власти императоров Японии. Термин «синто» стал применяться к этой системе представлений лишь с приходом на японский архипелаг буддизма.

Хотя в центре нашего внимания будет именно древнеяпонская (синтоистская) мифология, в более широком плане мифология Японии включает в себя буддийскую и более позднюю — народную мифологию, возникшую на основе синто и буддизма с элементами даосизма.

Героями японских мифов выступают боги — ками или микото, одни из которых действуют и говорят подобно людям, другие олицетворяют умозрительные категории. Высший разряд представляют ками небесные, среди которых выделяются «особые небесные» ками. Ниже них стоят ками земные, обычно связанные с определенной местностью. Соответственно, и посвященные ками святилища делятся на небесные и земные, и даже представленные в мифах «прегрешения» делятся на те же две категории. При этом небесные боги восходят к мифологической традиции Ямато, земные — главным образом к мифологической традиции Идзумо, где часть племен, населявших эту местность в доисторические времена, была родственна полинезийскому этническому субстрату. Ниже этих богов стоят ками-духи, проявляющиеся в предметах, природных феноменах и пр.

Эти мифы — главным образом космогонические и прежде всего теогонические. Часть мифов устанавливает соотношение между рождением богов и возникновением соответствующих предметов и явлений природы. Творение мира здесь не является результатом действия какой-то внешней силы, а происходит вследствие процесса самопроизвольного зарождения, не вполне ясного



Кулара Каннон

но хара, но в «скрытом состоянии». За ними появляются четыре ками, уже менее абстрактные. Из них двое рождены в лоне земли. Затем рождаются бог, утвердившийся на земле, и бог облаков. В отличие от этих ками-одиночек, парой появляются бог всплывающей грязи и его младшая сестра — богиня осаждающегося песка.

Следующее поколение богов — пара Идзанаги («призывающий муж») и Идзанами («призывающая женщина») — брат и

по своему характеру. Действие некоторых мифов разворачивается на небе, других — на земле. Центральный миф — история Аматэрасу и Сусаноо — по природе своей относится к солнечным мифам.

Значительная часть мифов появилась на острове Кюсю, где на юге и северо-западе обитало несколько племенных групп. Территориально наиболее характерные для «Кодзики» сказания — о Сусаноо и О-Куни-Нуси в Идзумо и о Ниниги в Химука.

Согласно центральной версии мифа, в начале был хаос, напоминающий по мифологической версии «Кодзики» океан масла, а по версии «Нихонги» — яйцо, содержащее в себе зародыш. Из этой массы возникает нечто, напоминающее побег тростника, но мыслимое как божество и наделенное именем. Происходит отделение Неба — Равнины Высокого Неба (Такама-но хара) от Земли — Низшего мира, что сопровождается появлением троицы первоначальных божеств (ками): Амэ-но ми накусси, Таками-мусуби и Ками-мусуби. Эти трое лишены внешних признаков. Они обитали в Такама-

сестра, выступающие родоначальниками всего сущего и прежде всего восьми больших островов — О-я-сима (Японии). По приказанию появившихся прежде них небесных богов они, став рядом на плавающем Небесном Мосту, втыкают в расстилающееся перед ними море хаоса украшенное драгоценностями небесное копье и перемешивают жидкость до тех пор, пока она не загустевает и не превращается в твердь. Они выдергивают копье, и капли морской воды, упавшие в океан, образуют остров Оногоро — Самозагустевший, который идентифицируется с одним из островов у побережья Авадзи вблизи Кобе. Название острова указывает на то, что он образовался сам собой. Идзанами и Идзанаги нисходят на возникающий столб и делают его «Срединным Столбом» всей земли. Близкие по характеру сказания имеются у полинезийцев и маори.

Божества строят для себя просторные покои и заключают брак, обходя вокруг столба и затем встречаясь. При этом первой заговаривает Идзанами: «Ах, какой прекрасный мужчина!» — «Ах, какая прекрасная женщина!» — отвечает ей Идзанаги. По одной из версий, божества оказываются совершенно неготовыми к браку. Наконец, они соединяются, подражая трясогузке (тотемическому животному айнов). От их связи рождаются дети-уроды: первый же ребенок появляется на свет без рук и без ног, подобный пиявке. Даже в возрасте трех лет он не может стоять. Его называют «дитя-кровопийца». Этого отпрыска из-за его пороков родители кладут в тростниковую лодку и пускают по течению. В отличие от некоторых культур, близкородственных японской, оставление родителями — братом и сестрой — «дитяти-кровопийцы» не влечет в этой версии мифа их наказания.

Рождение неудачных детей беспокоит родителей, и они вновь поднимаются на небо, чтобы обратиться к первым небесным богам за советом. Причина несчастья, оказывается, заключается в том, что жена заговорила первой: «Из-за того, что дали женщине говорить первой, дети нехороши. Спуститесь снова и исправьте». Однако еще сказывается влияние пережитков матриархата: часть богов не понимает, в чем вина Идзанами, и требует вмешательства верховных богов, чтобы выяснить, в чем была ошибка. Божественная пара Идзанами и Идзанаги снова обходит Небесный столб, но теперь уже первым заговаривает муж. От этого брака появляются острова, которые и образуют Японию — «страну восьми островов».

И далее Идзанами продолжает производить на свет божества: моря, горы и пр., пока наконец не рождает бога огня. Но ее органы



Мироку
новые боги.

опалены вследствие рождения последнего бога, она смертельно заболевает, и множество новых божеств появляются в мир из ее рвоты (божества гор) и экскрементов (божества грязи), а также из ее мочи. Наконец, Идзанами умирает. От ярости и отчаяния Идзанаги тоже чувствует недомогание. Он ползает со стенаниями вокруг изголовья Идзанами, и из его слез появляются на свет новые божества. Наконец, Идзанаги отрезает мечом голову собственному сыну, богу огня, из чьей крови рождаются все новые и

Далее Идзанаги решает увидеться со своей сестрой-супругой и посетить ее в Стране Мрака (Ёминокуни), где она построила себе замок. Он хочет увести ее обратно в верхний мир — ведь страна «еще не устроена», но она колеблется, говоря, что уже слишком поздно, так как она успела вкусить пищи Страны Мрака. Она велит брату не ждать ее и возвращаться в свой дворец. Тут Идзанаги лишается терпения: он зажигает самый длинный зубец от своего гребня, входит в замок Идзанами и обнаруживает ее рождающей страшных богов грома и огня, зловонную и сгнившую, всю покрытую червями, отчего в ужасе бросается в бегство. Сестра, разгневанная его непослушанием и тем, что он застал ее в таком виде, выпускает вслед за Идзанаги ведьм из Страны Мрака, но Идзанаги на бегу срывает с себя черную сетку из лозы для волос и бросает за спину. Из сетки вырастают плоды винограда, которые ведьмы принимают за пожирать. Однако преследование возобновляется, и Идзанаги швыряет назад бамбуковый гребень из волос. Гребень превращается в ростки бамбука, и ведьмы его поедают. Тогда Идзанами посылает вслед брату войско из 15 сотен воинов,

но Идзанаги удерживает их мечом о десяти рукоятках. Наконец, он находит в проходе между Страной Света и Страной Мрака три растущих на деревьях персика, которые бросает в своих преследователей и заставляет ведьм и богов грома отступить. Миф о бегстве Идзанаги из Подземного царства содержит, таким образом, распространенный в фольклоре многих народов мотив магического задержания погони посредством бросания различных предметов.

Наконец, Идзанами настигает Идзанаги, который, загораживая упомянутый выше проход огромной скалой, обменивается со своей сестрой взаимными угрозами. Он произносит слова, расторгающие его брачный союз с Идзанами. В ответ Идзанами обещает ежедневно убивать тысячу человек в наземном царстве, на что Идзанаги отвечает, что обеспечит 15 сотен рождений в день, соорудив такое же количество домиков для рожениц (такой же мифологический мотив представлен, в частности, у маори). Эта легенда, следовательно, завершается своего рода компромиссом. Идзанаги в этом мифе, очевидно, олицетворяет светлые, животворящие силы, Идзанами — темные силы, смерть, связанные в представлении людей патриархата с властью женщин в предшествующую историческую эпоху (можно думать, что положительная по своему характеру функция Идзанаги — покровителя рожениц — прежде осуществлялась женским божеством).

Далее в мифе рассказывается, что после соприкосновения со смертью и нечистотой преисподней Идзанаги решает очиститься и проделывает в реке, протекающей в Цукуси (на острове Кюсю), Великое очищение — охараи. Едва он сбрасывает свое платье на землю, как из его одеяний и драгоценностей рождается дюжина божеств. Когда он купается, из родимых пятен на его теле рождаются новые божества, число которых достигает 14. Наконец, из его левого глаза рождается богиня солнца Аматаэрасу («Небесное сияние»), из правого глаза — ее сестра, божество луны Цукиёми, а из носа — Сусаноо («пылкий муж» или «муж быстрый и буйный») — бог ветра, происходящий из могучего дыхания великого бога. Есть точка зрения, что этот миф — более поздний, созданный под влиянием китайской традиции (в древнекитайской мифологии из левого и правого глаз Пань-гу появляются соответственно солнце и луна). Причем эта мифологическая версия «Кодзики» и «Нихонги» связана не только со стремлением объединить разнотемные мифы и интерпретировать их на китайский лад, но и с

потребностью узаконить подобной мифологической интерпретацией объединение культов Амата́расу и Сусаноо: известно, что они с самого начала предстают главными синтоистскими божествами и сохраняют свое положение в современном синто. Возможно также наслоение на эту версию другого мифа, в котором Сусаноо с самого начала представлял божество земли, а Цукиёми — луны. В более ранней версии этих верований, как правило, божество земли — женское, и в женском образе предстает лунное божество.

Из упомянутых выше трех божеств только Амата́расу и Сусаноо занимают впоследствии центральное место в мифе, божество же луны вскоре из записей исчезает.

Далее сообщается, что Идзанаги передает в качестве отца божественного семейства вселенную своим детям по наследству. Он отдает во власть Амата́расу Равнину Высокого Неба и преподносит ей драгоценное ожерелье. Амата́расу становится главным божеством пантеона, покровительницей земледелия. В том, что главным божеством — богом солнца становится женщина, можно видеть пережиток матриархата. Во владениях Амата́расу находятся рисовые поля, у богини есть покои для ткацких работ и т. д.

Сусаноо достается во владение равнина моря (по версии «Кодзики» божество луны становится повелителем ночи, по версии «Нихонги» божество луны — правитель океана, а Сусаноо — повелитель мира). Но Сусаноо недоволен, он плачет и стенает, отчего пересыхают моря. Боги сбиты с толку. Наконец, Идзанаги спрашивает Сусаноо о причине его отчаяния, и тот отвечает, что хотел бы навестить матушку, т. е. Идзанами, в Стране Мрака. Идзанаги в наказание решает изгнать его из страны. Однако Сусаноо желает попрощаться со своей сестрой, богиней солнца, и отправляется в ее царство на небеса, но приближается столь шумно, что приводит богиню в ужас: не означает ли его приближение покушение на ее власть? Амата́расу вешает за спину колчан, полный стрел, хватается свой лук и занимает оборонительную позицию воина, причем обе ее ноги по бедра уходят в землю. Сусаноо уверяет сестру, что у него нет «никаких дурных намерений», и, чтобы убедить ее в своей искренности, он предлагает ей дать друг другу клятву и вместе произвести на свет детей, что они и делают. По версии «Нихонги», Амата́расу берет у Сусаноо меч о десяти рукоятках; то же самое он делает с ее драгоценностями; оба разжевывают соответственно меч и драгоценности, и из появившихся кусочков рождаются божества: от Амата́расу — мужские, от Сусаноо — женские

(«Кодзики»; по версии «Нихонги», все мужские божества — дети Сусаноо).

Однако далее рассказывается, что поведение Сусаноо действительно становится дурным. Он уничтожает межи на рисовых полях, проложенные Амата́расу, засыпает ее оросительные каналы, загоняет на рисовые поля «пегих жеребят» и т. д. (по большей части здесь перечисляются «небесные грехи»). Наконец, следует эпизод, когда Сусаноо обдирает пегого жеребенка (что считается «небесным грехом») и швыряет его в ткацкую комнату, где Амата́расу работает со своими помощницами, чем богиня разгневана. После случившегося она удаляется в небесный грот и загораживает вход в него. После ухода богини солнца свет покинул этот мир и исчезло чередование дня и ночи. На всей Равнине Высокого Неба стало темно, и вся страна Асиваранока (Земля) погрузилась в мрак. Наступила вечная ночь. Шум заполнивших все обожженных божеств был схож с жужжанием мух во время весенних посадок. Явились всевозможные беды. Восьми мириадам божеств пришлось собраться на дне небесной реки, чтобы посоветоваться, каким способом лучше выманить богиню солнца из ее убежища.

Здесь разыгрывается магическое действо. Боги сажают у входа в грот долго поющих ночных птиц (возможно, петухов, голос которых, по верованиям японцев, прогонял ночь) и приказывают им кричать, а кроме того, они вешают на дереве ожерелье из яшм, зеркало и подношения в виде белых одежд, а затем, собравшись вместе, справляют торжественное молитвословие (норито). Однако самым действенным средством становится бешеный, возбуждающий танец богини Амэ-но Удзумэ, сопровождаемый безудержным хохотом богов.

Охваченная любопытством богиня солнца выглядывает из грота, над входом в который повешено зеркало, и, заинтересовавшись собственным отражением, постепенно выходит наружу. Позади нее натягивают веревку, преграждающую ей путь обратно. Сразу же вслед за появлением солнца в мир возвращается свет.

Победа Амата́расу над Сусаноо, о чем рассказывалось выше, может здесь интерпретироваться как знаменующая победу матриархального начала над патриархальным. Кроме того, Амата́расу — верховное божество Северного Кюсю — побеждает здесь Сусаноо — злое и враждебное Солнцу мужское божество, почитавшееся в Идзумо, куда, побежденный, он и оказывается изгнанным. Во всяком случае, Амата́расу защищает здесь порядок, установлен-

ный главой божественного семейства, тогда как Сусаноо бунтует против него и враждует с Амата́расу.

Возвращение богини солнца является кульминацией космогонического мифа. Возвышение и победа Амата́расу служат здесь возвеличиванию предков императорского рода.

До этого момента связная, легенда затем разбивается на несколько эпизодов, последовательность которых установить достаточно сложно.

Если в предыдущем космогоническом цикле действие развертывалось на небе и в Царстве мертвых, то следующий сюжет связан с нисхождением Сусаноо в Идзумо (древнее название местности, части префектуры Симане в Западной Японии), и действие здесь разворачивается на земле.

Сусаноо осужден на совете богов за свои деяния, вызвавшие бегство богини солнца: на него наложен тяжкий штраф, вырваны ногти на руках и ногах, и он изгнан с неба. Сусаноо или, по другой версии, божество луны Цукиёми получает приказ от Амата́расу спуститься на землю и служить богине пищи Укэмоти. По прибытии посланца во дворец Укэмоти последняя приветствует его поворотом головы в сторону земли — и ее уста изрыгают вареный рис, при повороте в сторону моря из уст возникают рыбы, повернув лицо в сторону гор, богиня выпускает разнообразную дичь. Все это подносится гостю для великого пира. Однако божественный посланец, исполнившись гнева, что ему предлагают в качестве пищи мерзость, которую изрыгнула богиня, убивает Укэмоти мечом и, возвратившись на небеса, рассказывает о случившемся Амата́расу. Но богиня разгневана поступком своего посланца и в версии, связанной с божеством луны, отказывается впредь встречаться с ним лицом к лицу. В результате луна и Солнце селятся раздельно и пребывают вдали друг от друга, отчего сутки делятся на день и ночь.

Рассказывается, что в дальнейшем к усопшей богине пищи отправляется еще один посланец и обнаруживает, что из безжизненного тела появилось множество предметов — точно так же, как ранее из тела Идзанами (здесь прослеживается параллель с соответствующим эпизодом из китайской мифологической версии о Пань-гу): из головы появляются бык и конь, из лба — просо, из бровей — шелковичные черви, из живота — рис и т. д. (эта легенда, как полагают, может быть корейского происхождения). Все это посланец берет с собой и показывает Амата́расу. Вслед за этим

богиня готовит семена злаков и поручает божествам посеять их для пропитания грядущего человечества. Кроме того, положив шелковичных червей себе в рот, она разматывает с них нити, дав тем самым начало разведению шелковичных червей.

Приведенный сюжет подтверждает, что культ богов во главе с Амата́расу сформировался в земледельческом обществе. На это же указывает миф о богине пищи Укэмоти, находящейся под покровительством Амата́расу. Убийство Укэмоти, влекущее за собой появление из ее тела различных культур, может также интерпретироваться как близкое деятельности культурного героя, добывающего полезные злаки.

Видимо, в стадильно более позднем, чем мифологический цикл об Амата́расу, вошедшем в «Кодзики» и «Нихонги» мифе, повествующем о его деяниях после изгнания с небес в Идзумо, Сусаноо выступает уже не злым божеством, разрушителем, богом бури, неистовствующим во владениях сестры, каким он выглядит в традиции Ямато, а богом добрым — как в традиции Идзумо, и вдобавок культурным героем. Миф повествует о том, что, оказавшись в Идзумо, Сусаноо наталкивается на плачущего старика, его жену и дочь, которые рассказывают ему, что в течение последних восьми лет на страну наводит ужас восьмиглавый дракон (бог реки) Ямато-но Ороты (в чем сказывается явный пережиток тотемизма). Он пожрал уже восемь дочерей престарелой супружеской четы и теперь требует последнюю дочь, богиню рисовых полей Куси Инада-химэ. Чудовище описывается как имеющее красные глаза, восемь голов и хвостов, на боках его растут мхи и лишайники, брюхо в крови и пламени.



Бодисатва Фугэн на слоне

Сусаноо берется помочь старикам при условии, что он получит в жены Куси Инада-химэ. Он готовит в восьми бочках хмельной напиток (сакэ), и дракон, приблизившись, осушает бочки по очереди до дна (что напоминает аналогичный сюжет древнего хеттского мифа о Змее-Драконе). Опынев, дракон впадает в глубокий сон, и Сусаноо разрубает его тело на куски. Лезвие его меча затупилось и покрылось зазубринами, и, вскрыв тело дракона, Сусаноо обнаруживает в нем знаменитый меч Уничтожение Трав (Кусанаги; по другой версии — волшебный меч Ама-но-Муракумо-но-Цуруги — Меч собирающихся небесных облаков). Этот меч Сусаноо преподнес своей сестре Аматаэрасу, а та, в свою очередь, пожаловала его вместе с зеркалом и яшмовыми подвесками-мага-тама своим потомкам, вверяя им власть над Японией.

Миф рассказывает также, что Сусаноо строит восьмیارусный дворец в Идзумо, в местности Суго, и, женившись на спасенной им Куси Инада-химэ, поселяется во дворце и производит с нею на свет несколько поколений богов. Из числа их отпрысков наиболее прославлен потомок Сусаноо в шестом колене О-Куни-Нуси — Великий Хозяин Страны (Идзумо), впоследствии отрекшийся от власти в пользу внука Аматаэрасу Хико-хо-Ниниги О Микото, который и становится родоначальником правителей Японии.

Что касается мифологического образа Сусаноо, то в «Кодзики» и «Нихонги» он предстает божеством, совмещающим функции нескольких племенных богов: он бог ветра и бури, но одновременно и божество земледельцев, чья жизнь находится в зависимости от ветров, облаков и дождей, орошающих рисовые поля. А так как первоначально, по версии «Кодзики», божественный родитель Сусаноо, Идзанаги, пожаловал Сусаноо во владение море, отсюда проистекают его функции божества туч и грома, ставшего земледельческим божеством (ранние представления жителей прибрежного Идзумо о том, что тучи идут с моря, и создали, по мнению Н.А. Иофан, культовый комплекс Сусаноо).

Культе Сусаноо и других божеств Центральной Японии получил продолжение в Ямато, но особенно популярен он был в Идзумо, куда, согласно мифу, был изгнан Сусаноо. Впоследствии Сусаноо почитался всей синтоистской Японией. Примечательно, что храм Идзумо-но-Оясино, посвященный культу О-Куни-Нуси, потомка Сусаноо, — вторая по своей значимости после храма в Исэ святыня синтоистской Японии.

Есть точка зрения, что повествование о нисхождении Сусаноо в Идзумо может рассматриваться как соединяющее предыдущий

мифологический цикл с последующим, отличным от первого. Этот следующий мифологический цикл связан с образом потомка Сусаноо О-Куни-Нуси.

В цикле мифов об О-Куни-Нуси рассказывается, что у него было 80 богов-братьев, пожелавших жениться на принцессе Яками, живущей в Инаба, провинции, соседней с Идзумо. Братья берут с собой О-Куни-Нуси в качестве носильщика их вещей. На пути в Инаба они натываются на лежащего на земле белого ошипанного зайца, дают ему дурной совет искупаться в соленой воде, отчего трескается его высохшая кожа, и издеваются над ним. Страдающий заяц рассказывает О-Куни-Нуси свою историю: он пытался пересечь море по направлению к матерiku, хитростью — якобы чтобы сосчитать их количество — заставив улечься в одну линию крокодилов. Когда он достиг последнего крокодила, тот разгадал его хитрость и ошипал шерсть с его тела.

Далее заяц рассказывает герою, как он сам был одурачен озорными божествами, и О-Куни-Нуси из сострадания советует ему искупаться в пресной воде и посыпать тело пылью осоки. Благодарный заяц оказывается на самом деле Заячьим божеством земли Инаба. Он соглашается на то, чтобы не братья О-Куни-Нуси, а он сам, младший брат, получил в жены принцессу Яками, став правителем государства. Разгневанные своей неудачей, братья О-Куни-Нуси решают в отместку уничтожить доброго бога — своего брата и устраивают охоту на кабанов, причем О-Куни-Нуси должен ловить животных, которых они погонят вниз с горы. Вместо кабана братья пускают в сторону О-Куни-Нуси раскаленный камень, отчего он получает смертельные ожоги. Но тут помогают божества: они посылают на землю божество-раковину и божество-устрицу; первое из них растирает в порошок свою раковину, второе — приносит еду. Они смазывают О-Куни-Нуси полученной мазью и возвращают его к жизни, придав ему вид прекрасного юноши.

Испытания О-Куни-Нуси на этом не кончаются. Его братья срубают огромное дерево, в ствол которого вставляют клин. О-Куни-Нуси попадает в ловушку и оказывается раздавленным в Щели насмерть. Но и на этот раз он оживает — теперь с помощью своего родителя, который советует ему вслед за тем бежать. О-Куни-Нуси защищается от стрел преследующих его божеств и скрывается от них.

В следующем эпизоде мифа повествуется о том, как О-Куни-Нуси отправляется в преисподнюю, чтобы попросить совета у Су-

саноо. Когда он приближается к дворцу Сусаноо, оттуда выходит и замечает его первая принцесса Сусэри-химэ, дочь Сусаноо. Они обмениваются взглядами и заключают между собой соглашение о брачном союзе. Принцесса сообщает отцу о прибытии прекрасного юного бога. Однако Сусаноо посылает его спать в змеиное жилище. Жена О-Куни-Нуси снабжает его змеиным шарфом, защищающим его в эту ночь. На следующий день О-Куни-Нуси приходится спать в доме, полном сороконожек и ос, и снова жена вручает ему спасающий его шарф. Тогда Сусаноо пускает стрелу на середину луга и велит испытываемому богу принести ее, но едва тот оказывается на поле, как Сусаноо поджигает траву. На этот раз О-Куни-Нуси спасает мышь: она указывает нору, где герой может скрыться от огня. Потом мышь приносит ему стрелу, спасенную из пламени. С помощью жены О-Куни-Нуси с честью выходит и из следующего испытания, устроенного Сусаноо, после чего, привязав волосы спящего Сусаноо к стропилам и захватив меч, лук, стрелы и лютню бога, он бежит, неся жену на спине. Но тут лютня задевает за дерево, и Сусаноо пробуждается. Он вскакивает, на его голову низвергается его дворец, но бог пускается в погоню и преследует О-Куни-Нуси до прохода между Страной Света и Страной Мрака. Здесь, с запоздалой доброжелательностью, Сусаноо призывает использовать лук и меч против озорных божеств — братьев О-Куни-Нуси — и соглашается, чтобы тот взял в жены его дочь Сусэри-химэ.

Мифология О-Куни-Нуси, видимо, сложилась позже, нежели мифы, рассмотренные выше, и соответствующие сюжеты имеют скорее характер сказаний, перемешанных со сказками. Сюжет о зайце и крокодилах, видимо, заимствован из фольклора других народов. Аналогичный сюжет есть у китайцев, но в нем говорится не о крокодилах, а о черепахах. Возможно, в иносказательной форме миф об О-Куни-Нуси воспроизводит борьбу за главенствующее положение отдельных родов.

Дальнейшее повествование связано с устройством О-Куни-Нуси поднебесного мира, в чем ему помогает божество Сукуна-бикона, крошечный карлик, прибывший к берегам Идзумо в маленькой лодке из коры. О-Куни-Нуси и Сукуна-бикона вместе устраивают мир, в том числе создают «способ врачевать недуги». Сукуна-бикона учит О-Куни-Нуси, как бороться с вредными насекомыми, пресмыкающимися и т. д. Затем он исчезает из мифологических записей. О-Куни-Нуси на какое-то время остается пра-

вителем Идзумо — до того момента, когда Аматаэрасу решает послать своего внука Ниниги вступить во владение Восемью Большими Островами (Тростниковой Равниной или Срединной Страной), т. е. Японией. Начиная с Ниниги, повествование идет только о пантеоне Ямато.

Здесь начинается третий цикл мифов «Кодзики» и «Нихонги» — об установлении божественной власти на земле. Действие здесь происходит в местности Химука (префектура Миядзакис на острове Кюсю).

В этом цикле мифов можно выделить несколько основных событий. Рассказывается о Великом Совете богов, сторонников Аматаэрасу, собравшихся, чтобы решить, как покорить землю. Потом сообщается об очищении земли небесными божествами и об удалении злых, враждебных Небу земных богов. В части мифа, называемой «Передача страны», говорится далее, что О-Куни-Нуси не является законным правителем Тростниковой Равнины, так как он не прямой потомок Аматаэрасу, а, по ее словам, «этой стране, где живут люди, назначено быть под управлением ее (Аматаэрасу) потомков». Аматаэрасу решает передать управление Тростниковой Равниной — Срединной страной собственным потомкам, чтобы они навели в ней порядок: «слишком много развелось в этой стране темных богов, сеющих зло». Она посылает на землю одного за другим своих сыновей, но О-Куни-Нуси удается различными способами, в том числе магическими, одержать над ними верх. Последнего посланца О-Куни-Нуси посылает к своему сыну, которого тот и побеждает в единоборстве. О-Куни-Нуси поручает посланцу Аматаэрасу управление страной, а своим сыновьям — ее охрану. Сам он удаляется в Царство мертвых. Посланец Аматаэрасу возвращается на Равнину Высокого Неба и докладывает богине солнца о своей победе.

Миф завершается нисхождением в уже «успокоенную» страну внука Аматаэрасу Хико-хо-Ниниги. Последний выбирает место для постройки дворца, встречает красавицу Сакуя-химэ и женится на ней. У них рождаются три сына. В качестве знаков достоинства богиня солнца вручает Ниниги три драгоценности: яшмовые резные подвески магатама, зеркало и знаменитый меч Кусанаги, изъятый ранее Сусаноо из тела дракона (эти три культовых символа, может быть, восходят к алтайскому ритуально-магическому комплексу). Эти три вещи до сих пор остаются символами императорской власти в Японии, и с Ниниги, таким образом, уста-



Сикка Нёрау

«морским счастьем», т. е.

добывает пропитание ловлей в море существ с широкими и узкими плавниками, а Тень Огня владеет «горным счастьем» — ловит на земле существа с жесткой и мягкой шерстью. Однажды Тень Огня предлагает поменять род занятий: тот, на чью долю пришлась земля, получит море, а землю он передаст тому, кто живет морем. Сияние Огня, хотя и неохотно, соглашается на предложение. Однако крючком, который ему вручает старший брат (мотив, широко распространенный в полинезийских легендах), Тень Огня не может поймать ни одной рыбешки. Более того, во время лова рыбы он роняет в море крючок брата, и, хотя он предлагает взамен 500 крючков, старший брат требует вернуть именно потерявшийся. В дальнейшем миф сообщает, что к Тени Огня, удрученно сидящему на берегу моря, приближается морское божество и, узнав в чем дело, изготавливает лодку и сажает в нее юношу. На лодке Тень Огня вскоре попадает во дворец бога моря, построенный из рыбьей чешуи, и устраивается неподалеку от дворца возле родника, где его и обнаруживают пришедшие за водой служанки принцессы (мотив, широко распространенный в мировой мифоло-

навливается божественная власть на земле. Он является прапрадедом первого императора страны Дзимму-тэнно, отчего становится понятной важность этого цикла мифов в организации материала «Кодзики».

Последний мифологический эпизод в первой части «Кодзики» связан с образами правнуков богини солнца, детей Ниниги, которые именуются Сияние Огня (Ходэри) и Тень Огня (Хоори), — они известны по мифологической версии о перемене занятий. Сообщается, что Сияние Огня владеет

гии). Служанки замечают Тень Огня и предлагают ему испить воды. При этом он тайком кладет в чашу яшму, о чем узнают принцесса и ее отец. Они выходят из дворца, чтобы почтить Тень Огня, в котором они признают божество. Впоследствии Тень Огня и принцесса Тайётомэ-химэ вступают в брак, и Тень Огня проводит в морской стране три года. Но со временем он все чаще вспоминает свою прежнюю жизнь и однажды разражается вздохом. Его спрашивают о причинах его печали, и он рассказывает всю случившуюся с ним некогда историю. После этого бог моря учиняет допрос всем рыбам, желая выяснить, где находится пропавший крючок, и тот на самом деле обнаруживается в брюхе морского леща, после чего возвращается Тень Огня. Бог моря наставляет его, как следует вернуть крючок брату, и дает ему две магические яшмы для управления волнами. В случае, если Тень Огня когда-нибудь подвергнется нападению, яшмы должны его защитить.

После этого Тень Огня переправляется на землю на спине крокодила. Действуя так, как его научил бог моря, он разоряет своего брата, возделывающего рисовые поля: сухие он заливает водой, а заливные, напротив, иссушает. Старший брат беднеет и, наконец, совершает покушение на жизнь Тени Огня. Тот прибегает к помощи яшмы, которая заставляет прилив наступать на землю. Вода поднимается, и Сияние Огня едва не тонет, после чего выражает раскаяние. Тогда Тень Огня прибегает к помощи другой яшмы, та велит приливу отступить, и жизнь старшего брата оказывается спасенной. Тронутый таким состраданием, старший брат клянется младшему в покорности и обещает быть его телохранителем днем и ночью.

Между тем принцесса, супруга Тени Огня, обнаруживает, что она носит ребенка. Когда наступает срок ее разрешения от бремени, она отправляется на землю, чтобы соединиться со своим мужем, Тенью Огня. На морском берегу она строит дом, в котором намеревается произвести на свет сына, и поселяется в нем. При этом она предупреждает Тень Огня, чтобы он не подглядывал за ней во время родов, потому что она, как и все чужестранки, должна принять во время родов свой первоначальный вид. Тень Огня, однако, не может удержаться от любопытства и, заглянув в дом, где рождает принцесса, видит в момент рождения ребенка, что его жена превратилась в огромного крокодила. Глубоко пристыженная этим разоблачением, жена Тени Огня исчезает в море. Но супруги не мо-

гут подавить чувство привязанности друг к другу, и, хотя они больше никогда не встречаются, принцесса хранит вечную любовь к Тени Огня, а Тень Огня отвечает ей песней, в которой выражает свою печаль.

Некоторые мифологи в качестве подоплеки сюжета противоборства двух братьев усматривают борьбу двух племенных групп: жившей на побережье, занимавшейся рыболовством, и жившей в горах, занимавшейся охотой. Возможно также, что миф закрепляет разделение труда — рыболовства и охоты, — подчеркивая, что каждый должен заниматься своим делом и тогда ему будет сопутствовать удача. Японские ученые полагают, что в судьбах этих двух персонажей отразилась история борьбы племен: в кратком примечании к «Кодзики», сделанном Ясумаро, говорится, что старший из братьев стал прародителем обитателей юга Японии, покорившихся племени ямато, которое расселилось в центральной части страны.

Легенду, похожую на историю Тени Огня, можно обнаружить в фольклоре населения индонезийских островов Палау, Кей и Целебес. Возможно, мифологический сюжет с островов Малайского архипелага был привнесен в Японию племенами хаято и ама.

В центре сказаний второй части «Кодзики» находится знаменитый миф о Ямато Ивэрэбико, обожествленном под именем Дзимму, — о божественном предке японских императоров, через которого они ведут свое происхождение прямо от богини Аматэрасу. В мифе приводится генеалогия героя, даны маршрут похода на восток, подробная хронология и описание хода событий. Насыщенное сказочными элементами повествование позволяет выделить и заключенные в нем реальные факты и события, завершившиеся завоеванием Кинай на Хонсю, в Центральной Японии, и объединением Кюсю и Центральной Японии. Часть историков датирует время жизни Дзимму и его поход концом III — началом IV в. Японские историки придерживаются той точки зрения, что завоевание Кинай Северным Кюсю следует условно отождествлять с походом Дзимму; возможно, он реально существовал, но жил в 62—61 гг. до н.э.

Согласно «Нихонги», подготовка Дзимму к походу продолжалась три года. Отплыв с юга (или, как полагает С.А. Арутюнов, с запада) Кюсю, Дзимму высадился в местности Кавати — наиболее развитом районе Кинай, где он встретил упорное сопротивление, потерпел поражение и отступил. Далее, согласно тому же ис-

точнику, своему потомку явилась во сне Аматэрасу и обещала прислать ему на помощь солнечного ворона. Можно думать, что это представление является более поздним заимствованием из китайской мифологии. После вещего сна в делах Дзимму наступает перелом, и удача начинает сопутствовать завоевателям. Местное население беспощадно ими уничтожается. В частности, вожди племени цутигумо, бывшие одновременно жрецами, были перебиты, судя по тексту «Нихонги», видимо, в местных святилищах. Остальные покорились победителям.

По окончании похода Дзимму объявил, что шестилетняя война окончилась, дикие орды уничтожены и теперь следует построить дворец (или святилище) в завоеванном месте, в селении Касивара.

Описание похода Дзимму изобилует чудесами. Например, рассказывается, что, когда Дзимму со своими воинами заблудился в горах и, обессиленные, они не знали, как им выбраться из западни, появился чудесный ворон и указал им путь. В другой раз, когда во время борьбы с главой враждебных племен Нагасунэбико воины Дзимму дрогнули и готовы были обратиться в бегство, из небесных глубин снова явился вещий ворон Аматэрасу с золотым опереньем. Воины Дзимму сочли это добрым предзнаменованием и с новыми силами напали на врагов, которые, напротив, пали духом и отступили. В этом сказании присутствует и эпизод брака героя с красавицей, происхождение которой оказывается чудесным: она была зачата матерью от божества А-моно-нуси, обернувшегося при свидании с нею «красной стрелой».

Предание о походах Ямато-такэру определенным образом связано с преданием о восточном походе Дзимму. Многие подвиги, совершенные героем, который по поручению царя Кэйко совершал походы против кумасо на юге и против эмиси (эдзо) на севере (по традиционной датировке — 97 и 110-112 гг. н.э.), далеко выходят за пределы человеческих возможностей. Ямато-такэру совершает их в борьбе как с «дикими» племенами, так и со «злыми демонами». Герой рисуется земным существом, облеченным, однако, высокой миссией — борьбы со «злыми демонами», вдохновляющими эмиси на мятежи, для чего Ямато-такэру снабжен священным мечом и волшебным огнивом. В ходе борьбы герой постепенно вырастает в фигуру полу божественную: эмиси покоряются ему, видя в нем божество; его смерть таинственна и исполнена скрытого смысла; после смерти он превращается в птицу.



Деталь свитка «Лотосовой сутры»

По легенде, победа над кумасо была достигнута героем после того, как он вероломно убил спящего вождя Каваками-такэру, пробравшись на пир кумасо переодетым женщиной (Ямато-такэру было в это время всего 16 лет); когда вождь кумасо пьяный заснул, Ямато-такэру поразил его мечом, спрятанным в одежде. Однако умирающий вождь кумасо оценил храбрость юного героя, сказав ему: «До сих пор не было никого, кто осмелился бы пойти против меня. Я не знал, что есть такой храбрец, как ты. Даю тебе имя Ямато-такэру (Храбрец Ямато)». Так миф объясняет происхождение прозвища, под которым выступает герой сказания.

Полагают, что это предание, созданное где-то в период с середины IV до середины VI в., воплотило в лице одного героя какие-то черты нескольких вождей, приписав ему одному славу многочисленных завоевательных походов, совершенных разными людьми.

Предание о походе царицы Дзингу в Силла является следующим логическим эпизодом в цепи трех походов: покорении племен Центрального Хонсю и установлении власти Ямато (поход

Дзимму), подчинении прилегающих к Ямато земель и народов (походы Ямато-такэру) и экспансии в заморские края. В описании похода Дзингу сверхъестественные силы играют более скромную роль. Согласно преданию, царица Дзингу (201-269 гг. н.э. по традиционной датировке), супруга царя Тюая, в жилах которой текла корейская кровь, во сне получила «божественный наказ» выступить в поход против Силла. После смерти мужа, последовавшей после его отказа выполнить «божественный наказ», Дзингу на седьмом месяце беременности сама возглавила морскую экспедицию в Силла. В пути флотилию вел морской бог Сумиёси, а рыбы поддерживали ее корабли во время шторма. Царь Силла признал себя побежденным и обязался ежегодно присылать по 80 кораблей с золотом, серебром и тканями, а цари Пэкче и Когурё признали себя вассалами Ямато. Оставив на полуострове гарнизон, Дзингу вернулась в Ямато с пленными и добычей.

Юго-Восточная Азия

Юго-Восточная Азия как историко-этнографическая область охватывает полуостров Индокитай и острова Малайского архипелага, т. е. территорию, сейчас занятую Вьетнамом, Лаосом, Камбоджей, Таиландом, Бирмой, Малайзией, Сингапуром, Индонезией, Брунеем, Филиппинами и Восточным Тимором. В древности единое целое с ней составляли южные области Китая, населенные народами, этнически родственными ряду народов Юго-Восточной Азии. Ввиду сложности этого этно-культурного образования, применительно к этому региону приходится говорить не о мифологии, а о мифологиях отдельных народов и племенных групп, которые обнаруживают как некоторую специфику, так и определенную близость друг к другу. Среди них выделяются мифологии вьетов и мыонгов, тайцев, мон-кхмеров, тибето-бирманцев, а также народов, населяющих острова Малайского архипелага.

Вьетомыонгской мифологией является мифология вьетов (вьетнамцев), основного населения Вьетнама, и проживающих в своем большинстве во Вьетнаме мыонгов, которые наиболее близки вьетам по этногенезу, языку, материальной и духовной культуре. Вьеты — народ древней и развитой государственности с многовековой традицией письменной культуры; мыонги долгое время не имели своей письменности и государственности.

Говоря о мифологии вьетов, следует в первую очередь упомянуть следы мифологических мотивов на памятниках изобразительного искусства бронзового века — культуры Донгшон (V-II вв. до н.э.). На ритуальных бронзовых барабанах и других предметах этого времени обнаружены стилизованные изображения солнеч-

ных дисков с расходящимися лучами, тотемных животных (лани, птицы), расположенных вокруг солнца, людей в одеждах и головных уборах из перьев, что подтверждает существование у древних вьетов солярного мифа и тотемических представлений. О распространении земледельческих культов плодородия и соответствующих ритуалов свидетельствуют найденные бронзовые мужские и женские фигурки, тесно соединенные между собой. Бронзовые фигурки жаб в дополнение к историко-этнографическому материалу дают основание полагать, что жабы почитались как подавательницы дождя.

Целостная мифологическая система не воссоздается на основе сохранившихся текстов вьетов. Они, как правило, историзованы, поскольку с XV в. мифы и мифологические предания включались в официальные хроники и мифологические сюжеты вошли в ранние сборники средневековых новелл XIV-XV вв. и в исторические поэмы XVII в. (анонимная «Книга Небесного Юя» и др.).

С распространением во Вьетнаме буддизма в середине I тыс. н.э., а также под влиянием культуры Китая, мифы вьетов все больше контаминируют с буддийскими и даосскими, отчасти — с мифами народов Южного Китая. Так, мифологический персонаж вьетов Небесный владыка получает известность также под именем даосского Нефритового Императора (Яшмового Владыки). Само имя Небесного владыки, верховного божества вьетов Нгаук Хоанга происходит от имени Юй-хуан, или Юй-ди (Нефритовый Император, Яшмовый Владыка), однако на него перенесены черты исконно вьетских божеств: считается, что он является перевоплощением бога Тхэн Чу Чёя, упорядочившего вселенную. По легенде, Нгаук Хоанг породил женские божества солнца и луны, вылепил всех животных, начиная со слона, носорога и тигра и кончая мельчайшими букашками. Потом с помощью 12 женских божеств (баму), каждое из которых искусно в чем-то одном: создании глаз, ушей, рук и пр., — Нгаук Хоанг вылепил из самого чистого материала человека. Тому же божеству приписывается сотворение риса и хлопка. Он правит вселенной, окруженный сонмом божеств и духов. Известно, что он может гневаться за нерасторопность на своих помощников и наказывать их. В частности, на одного из небесных духов он прикрикнул так, что тот от страха свалился с небес на землю; другого за провинность он сослал на землю и превратил в жука. По преданию, каждый раз накануне Нового года по лунному календарю Нгаук Хоанг, аналогично ки-

тайскому Нефритовому Императору, выслушивает доклады духов домашнего очага (выполняющих здесь те же функции, что и китайское божество домашнего очага Цзао-ван) о добрых и дурных делах людей.

Некоторые китайские мифы — о Нюй-ва, Пань-гу и др. — подвергаются у вьетов переосмыслению. В мифологических преданиях родословная первопредка вьетов Лак Лаунг Куана возводится к китайскому «божественному земледельцу» Шэнь-нуну.

В средневековом Вьетнаме было принято строить памятные храмы, в которых поклонялись как реально существовавшим, так и мифическим предкам и фольклорным героям: сказочному персонажу Тхатъ Саню, богатырю Зяунгу, ведущему происхождение от духа грома, и др. Последний образ связан с земледельческими культами. По одной из версий, Зяунг — перевоплощение первопредка Лак Лаунг Куана. По легенде, во время нашествия на землю Вьетнама войска китайской династии Шан-Инь Зяунг, еще мальш, потребовал, чтобы ему дали железного коня, железную островерхую шапку и железную палицу (или меч). Мальчик начал поглощать много еды и питья и превратился в великана. На железном коне и с железным снаряжением Зяунг изгнал китайское войско, после чего сам вместе с конем взмыл в облака и исчез из глаз. Эта сюжетная канва, видимо, включает несколько чисто эпических мотивов. В деревне Зяунг, расположенной недалеко от Ханоя, в XI в. был воздвигнут памятный храм, посвященный культу Зяунга, где ежегодно устраивались празднества и исполнялись песни о Зяунге. Тогда же государь вьетов Ли Тхай То пожаловал Зяунгу титул вознесшегося на небеса великого князя духов.

Космогонический миф вьетов сосредоточен вокруг фигуры Тхэн Чу Чёя («духа, подпирающего небо»), упорядочившего изначальный хаос и отделившего каменным столбом землю от неба. Однако в фольклоре известны реликты, указывающие на множественность мифологических персонажей, участвовавших в сотворении мира. В их числе дух, звезды считающий, дух, горы созидующий, дух, небо подпирающий, как поется в народной песне.

Сохранилось немало мифов и преданий с этиологическими концовками, объясняющими происхождение тех или иных явлений природы, топонимов, особенностей рельефа местности и т. д. Некоторые из них связаны с почитанием гор. Известно, что государь Ле Тхань Тонг именовал себя Старцем с Южной горы; в X-XI вв. в дни рождения государей воздвигали искусственные гор-

ки. Распространен миф о завершившейся победой борьбе Шон Тиня («горного духа»), высшего в пантеоне духов, обитавшего на священной горе Танвиен, против Тхюй Тиня («духа вод»).

Верховенство в пантеоне духов и роль демиурга оспаривает в других мифах вьетов Нефритовый Император, который, по легенде, сотворил рис и хлопок, а также был творцом всех существ на земле.

Черты мифического персонажа трикстера (плута) отличают Куоя, по легенде, улетевшего с деревом-баньяном на луну и имеющего репутацию обманщика: не случайно хитрец у вьетов и мыонгов именуется Куоем.

С кругом земледельческих верований связан у вьетов образ Онг Тао, духа земли и домашнего очага. В период сельскохозяйственного межсезонья он поднимается на небо, и природа в это время, по поверью, отдыхает. Вероятно, это вьетский вариант умирающего и воскресающего божества плодородия. Весьма устойчивы у вьетов и других народов Вьетнама мифологические представления, связанные с образом духа риса, который является персонажем ряда сказок и, как правило, предстает в них в роли мудреца и доброго наставника. В сказках вьетов в качестве доброго волшебника выступает Будда, имеющий, однако, патриархальный облик опрятного седобородого старца.

Этногенетический миф у вьетов связан с рождением первопредков народов из 100 яиц, находившихся в мешке, рожденном красавицей Эу Ко в браке с Лак Лаунг Куаном. Он отличен от широко распространенного у многих народов Восточного Индокитая мифа о рождении первых людей из тыквы, хотя вьеты тоже



Богиня Лакшми
VIII-IX вв.

считают тыкву символом плодovitости. Лак Лаунг Куан и Эу Ко имеют свою родословную, восходящую к божествам и духам. По преданию, Лак Лаунг Куан, выступающий в роли культурного героя, установил феодальные порядки.

Большинство героев вьетских мифов антропоморфны, однако архаическая зооморфность прослеживается, например, в имени того же первопредка Лак Лаунг Куана — «государя дракона Лака». Некоторые духи-покровители вьетов сохранили свой зооморфный облик: черепаха, дракон, который на изображениях X-XIII вв. сохраняет свою змеевидность.

В качестве обители духов у вьетов почитался баньян — дерево со множеством корней-стволов, достигающее огромных размеров; в его тени обычно располагаются храмы. Сакрализация дерева здесь, вероятно, связана с представлением о дереве жизни. К этим представлениям тяготеет также ритуал возведения под Новый год по лунному календарю шеста кэйнеу, к которому на обруче прикрепляются вырезанные фигурки карпов, превращающихся в драконов, которые уносят Онг Тао на небо. Сакрализация того же дерева подтверждается и литературно-фольклорным материалом: имеется версия о том, что Лак Лаунг Куан был вырезан из чудесного бревна — детища, появившегося от связи наложницы Властелина драконов и Огненного дракона. Известно также, что Лак Лаунг Куан сражался с чудищем-деревом и победил его. Отмечается также одушевление вьетами цветов и трав.

У вьетов весьма многочисленны низшие демоны, духи-покровители, связанные с общинным домом (динь), а также духи-покровители ремесел и профессий. В частности, певцы почитали известную своим искусством в XI-XII вв. Дао Ньонг. На представления вьетов о мире низших духов, вероятно, повлияли буддийские верования. По поверью, землю, небеса и пустоту населяют демоны За Тхоа; в народных верованиях вьетов они стали и духами подводного царства.

Мифологические представления мыонгов, в отличие от вьетских, выглядят систематизированными благодаря обширному эпико-мифологическому сказанию «Рождение земли и рождение воды». В нем содержится рассказ о мифическом процессе сотворения мира, о создании элементов космического миропорядка из хаоса, а также о великом потопе, мифология которого весьма характерна для ряда народов Юго-Восточной Азии; после потопа, по легенде, выросло огромное дерево. У мыонгов нередко встречается мотив

рождения из дерева антропоморфных божеств, что перекликается с частым в фольклоре вьетов мотивом рождения героя из древесного ствола. В мифологии мыонгов комель дерева си превращается в богиню За Зэн, прародительницу человеческого рода. По преданию, родившись из мифического дерева си, загораживавшего собой небо и землю, За Зэн породила два яйца, из которых вышли двое ее сыновей. Последние сочетались браком с небесными феями. От этих браков родились демоны и две птицы — Тунг и Тот, которые снесли огромное яйцо: с одной стороны оно было круглым, с другой — квадратным. Эти две птицы долгие годы зря высиживали яйцо, и За Зэн прислала птиц тао чао, чтобы те сидели на яйце. Наконец из яйца вышли предки мыонгов и соседних с ними народов. Этот миф имеет черты сходства с этногенетическим мифом вьетов.

Поскольку в этногенетическом мифе мыонгов, а также в их мифологии о культурных героях часто упоминаются птицы, это может указывать на существование у них тотемических верований. Здесь имеются параллели с изображениями на бронзовых предметах донгшонской культуры.

Среди мифов о добывании культурных благ архаические черты имеет миф о похищении огня оводом, который обманом узнает у божества секрет добывания огня трением. Сходный миф известен у эдэ (горных индонезийцев) и тхаев Вьетнама. У мыонгов распространен миф о том, как черепаха научила людей строить свайные дома, напоминающие — хотя и очень отдаленно — своими очертаниями черепаху. Близкий по характеру миф имеется у банаров (горных кхмеров), джараев (горных индонезийцев) и тхаев Вьетнама. Благодаря этому мифу становится более понятной функция мифического персонажа — духа-покровителя Ким Куи («Золотой черепахи») в строительстве крепости. Черепаха символизировала во Вьетнаме долголетие и прочность: каменные стелы с надписями воздвигались на спинах каменных черепах. Кроме того, по поверью, черепаха была связана с магией и предсказанием судьбы: «начертанные» природой знаки на панцирях черепах иногда воспринимались как прорицания, поэтому о таких диковинных черепахах, преподносимых государям, упоминается в хрониках.

Рассказ о Ким Куи («Золотой черепахе») связан со строительством государем Ан Зыонгом (258-207 гг. до н.э.) крепости Колоа. По преданию, Ким Куи изгнала злых духов, мешавших строительству крепости, и подарила государю свой коготь, из кото-

рого был выточен спусковой крючок для волшебного самострела. Этот сюжет перекликается с известным у мыонгов и других народов Вьетнама мифом о черепахе, научившей людей строить свайные дома. Образ черепахи — духа-покровителя появляется также в популярной легенде о священном мече, с помощью которого полководец Ле Лои изгнал в начале XV в. из Вьетнама китайских завоевателей. Ле Лои возвратил меч черепахе на озере в Ханое, которое теперь носит название Озера возвращенного меча (Хо Хоанкием). На этом озере в храме Нефритовой горы имеется изображение черепахи, уносящей священный меч.

Аналогично мифологиям вьетов и мыонгов, тайская мифология испытала влияние индуизма и буддизма. Внешние влияния меньше всего затронули ахомов, переселившихся в XIII в. в Северо-Восточную Индию, и тайские народы, жившие на востоке Индокитая и на юге Китая. У всех тайских народов Индокитая обнаруживаются черты общей мифологической системы.

У ахомов сохранилась одна из древнейших тайских версий сотворения мира, персонажем которой выступает Пхатувчунг — высшее божество, творец мира. Согласно мифу, первоначально не существовало ничего, кроме мирового океана и сияния света, которое и было Пхатувчунг. Открывший глаза Пхатувчунг вынул из своей груди бога Кхунтхивкхама, который преклонился перед Пхатувчунгом. Из одной половины тела Кхунтхивкхама Пхатувчунг создал краба, опустившегося на дно, чтобы поддерживать прекрасный остров, созданный Пхатувчунгом, — землю. Из другой половины Пхатувчунг создал мировую змею Лака, обвившую краба. На севере земли Пхатувчунг, по преданию, создал мировую белую гору Кангосрапхук.

Ахомский миф включает также вариант, по которому небо соткал из золотых нитей паук, а земля появилась из его экскрементов. С неба на землю паук опустил тысячи сверкающих нитей, чтобы связать ими землю и небо. По нитям с неба на землю спустились души живых существ.

Своеобразны мифы тайских народов Вьетнама о небесной реке Такхай, вытекающей из грота, и о страже двери «небесной темноты», из которой выходят ночь и звезды. Такхай — Млечный Путь — отделяет мир живых от мира мертвых. Эта небесная река вытекает из грота на небе, расположенного рядом с гротом, откуда выходит солнце, течет ниже путей солнца и вливается в другой грот. Темноту в гроте охраняет Сису; каждый вечер он постепенно от-

крывает дверь «небесной темноты» — и на земле и небе наступают ночь. Вечером он выпускает темную вуаль — темноту и звезды, а утром возвращает их в грот. Считается, что мир небесной воды, где появляются темнота и звезды, создали Таосуонг и Таонган. Оба божества являются устроителями земли после потопа. Они были посланы для этого верховным богом, который снабдил их восемью тыквами и восемью медными палками — саокамфа («палка, поддерживающая небо»). Внутри тыкв были помещены люди 330 народностей, семена 330 сортов риса, а также разнообразные книги, предназначенные для предсказателей и жрецов.

Спускаясь на землю, Таосуонг и Таонган достигли стран Мыонгум и Мыонгай, расположенных между небом и землей, и увидели, что земля еще не освободилась от воды. Но когда вода ушла совсем, на землю сошел только Таосуонг, который распределил тыквы по разным странам и проткнул их палками. Из этих тыкв и вышли разные народы.

В некоторых тайских мифах отделение неба от земли рассматривается как драматический акт, вызванный тем, что рассерженная женщина оскорбила небо, ударив в него пестом для обрушения риса.

По преданию, небесных духов — тхенов возглавляет По Тхен. В его стране нходится мир мертвых человеческих душ, которые возделывают там рисовые поля.

В большинстве мифов о происхождении мира организующая роль отведена у тайцев высшему существу, которое, как правило, является первопредком царствующего дома. Хотя эти мифы стадильно довольно поздние, в них сохранились некоторые древние образы: тыква, из которой произошли люди и все живое на поверхности земли после потопа, и др. У народа буи в Южном Китае в преданиях о создании мира говорится, что в первоначальную пору не росла и тыква. Появление тыквы у тайских народов, как правило, отнесено к деятельности небесных духов. Так, с тыквами являются на землю после потопа у племени белых тай демииurgi Таосуонг и Таонган. Согласно лаотянским мифам, людей принесли упавшие с неба тыквенные сосуды, о чем сообщает миф о Ветсуване (имя, производное от одного из эпитетов Вишну). В мифологии лаотянцев Южного Лаоса Ветсуван — глава небесных духов-тхенов. По легенде, однажды его дочь, полюбившая дворцового слугу, решила убежать с ним от отца на землю. Ветсуван послал воина в погоню, и его сопровождал слуга с двумя тыквами

для воды. Беглецов в результате вернули, а тыквы были брошены на землю и разбились. Из них вышли люди, однако они жили беспорядочно, ссорились и воевали. Тогда Ветсуван послал на землю духов-тхенов, чтобы упорядочить на земле дела, создать княжества и наладить управление. Сделав это, тхены захотели подняться на небо, но Ветсуван оставил их на земле, разрешив лишь раз в году подниматься к нему для отчета. В честь этого события в прошлом на юге Лаоса проводилась торжественная церемония. Категория духов-тхенов, помимо их воли оставленных на земле, — специфическое явление в небуддийской мифологии тайских народов.

Из желудка небесного буйвола (или коровы) появились, по преданию, семена тыкв у шанов, о чем рассказывает миф о Литлонге — в мифологии тайцев Бирмы — человеку, спасшемуся от потопа. Небесные божества во главе с Линлауном — высшим божеством, богом-громовником и подателем дождя, судьей и богом любви (его образ контаминирует с образом индийского Индры) — заметили мудрость Литлонга и велели ему построить плот, на который было позволено взять только буйвола. Случившееся наводнение было остановлено Кхангхкакком — богом водных потоков и всех водяных существ, спустившимся с неба на облаке. Посла потопа в живых остался только Литлонг. На обсохшей земле начался пожар, и Литлонг спасся только тем, что рассек живот буйвола, в котором укрылся. В желудке буйвола он нашел два тыквенных семечка, которые посадил. Выросшие огромные тыквы были прожжены молнией бога-громовника Линлауна: из одной тыквы вышли шаны, из других — остальные народы, а также животные, птицы и полезные растения.

Другой аналогичный миф рассказывает о Пу Лансенге — строителе земли и культурном герое, бывшем правителем в допотопные времена. Когда верховный бог Тхен Факхын послал потоп, Пу Лансенг с двумя другими добродетельными правителями спасся на плоту, который вода подняла до самого неба. На небе три правителя упросили верховного бога позволить людям снова заселить землю. Бог дал им с собой буйвола. В местности, именуемой Мыонгтхан (во Вьетнаме), они начали возделывать рисовые поля. Через три года буйвол умер, и из его ноздрей выросли две огромные лианы, на которых созрели тыквы. Пу Лансенг пронзил тыкву куском железа, и через образовавшееся отверстие вышли первые люди. Выходя, они запачкались в угле, поэтому горцы имеют темную одежду. Пу Лансенг расширил отверстие в тыкве ножом, и



Бог Вишну на Гаруде
XII-XIII вв.

из отверстия вышли лаотянцы и другие тайские народы, светлые и более высокого роста. Пу Лансенг научил всех людей ремеслам, строительству домов, обрядам, почитанию родителей и предков.

Мотив спасения людей от потопа в тыкве как корабле, широко представленный в мифологии мон-кхмеров, у тайских народов распространен мало. Вполне возможно, что этот миф и был заимствован тайцами у мон-кхмеров. Согласно мифу, потоп был послан на землю владыкой неба По Тхеном из-за возросшего числа людей на земле. Эта мифологическая версия черных таи Лаоса сообщает далее, что, спасаясь от потопа, мальчик и девочка — Кап и Ке — проделали в большой тыкве отверстие, влезли туда, и вода стала поднимать тыкву до самых небес, где дети убедили верховного владыку не губить их и вернуть на рисовое поле. Когда дети выросли, кузнецик посоветовал им жениться. У них родилось семь сыновей, которые тоже занимались рисоводством. В те времена огромное дерево ва покрывало весь мир, а дерево хай покрывало землю. Сыновья их срубили, и в небе засияли девять лун и восемь солнц. Наступила страшная жара, водоемы пересохли, а у черепахи растрескался панцирь. Тогда По Тхен велел курице склевать восемь лун и семь солнц, чего она не смогла сделать. Это смог сделать селезень, так как до солнц и лун требовалось доплыть. После этого семь братьев с родителями обосновались в Луангпранбанге. Аналогичные версии о спасении от потопа мальчика и девочки, иногда брата и сестры, известны у других народностей Лаоса и Вьетнама.

С небесным происхождением тыквы у тайских народов согласуется представление о том, что в этом плоде заключено мужское, небесное начало, тогда как в зернах риса — женское, земное начало. В мифологии сиамцев и других тайских народов душа риса называлась Кхуанкхау. Считалось, что, кроме человека, только рис и буйволы обладают духовной субстанцией. У тайских народов Вьетнама после жатвы из соломы делают чучело Кхуанкхау и жертвуют ей курицу, внутренности которой вкладывают в чучело, которое с обрядами переносят в амбар, где Кхуанкхау засыпает до весны. С первым весенним громом она просыпается. В некоторых районах в амбаре на корзину с рисом кладут большую тыкву. Соединение тыквы, мужского начала, с рисом, женским началом, обеспечивает будущий урожай. Однако характер Кхуанкхау очень непостоянен, поэтому весной вся семья просит душу риса не покидать их.

Согласно антропологическим мифам тайцев, рядовые общинники происходят из тыкв на земле, а правящие династии ведут свое происхождение от посланцев Неба.

Мифологические представления тайцев связаны также с образами многочисленных духов — фи или пи, которые населяют земной, астральный и более отдаленные миры. Земные духи обладают своими сферами деятельности. При этом весьма почитались у таи домашние духи — чаотхи, духи родовых предков — фидам, а также божества отдельных территорий, которые были подчинены друг другу. Душа человека воспринималась как сонм 32 или даже 120 хуонов, большую часть которых человек получает от отца, меньшую — от матери. Существуют хуоны головы, лба, носа, локтя, легкого, печени и т. д., а также смеха, печали, раздумья, различных навыков и пр. Главный хуон — Хуонтон — находится в голове. Всех духов возглавляет владыка неба — По Тхен у черных таи и Тхен Факхын у лаотянцев.

С развитой системой небесных божеств у таи согласуются мифы об устроителях земли. К последним принадлежат Таосуонг и Таонган, принесшие с неба на землю тыквы, Пху Нго и Не Нгам, срубившие лиану, закрывавшую свет, Пуи и Намы, посланные с неба для того, чтобы срубить гигантский баньян, а также Тхонг и Дварадаси у лаотянцев, подготовившие землю для спуска с неба первого правителя Кхун Болома. Кхун Болом установил первые морально-правовые заветы.

По легенде, после посещения земли великом духом По Тхеном быт людей был устроен, но они стали быстро размножаться. Чтобы на земле установился порядок, высшее божество Тхен Факхын послал на землю своего сына Кхун Болома со свитой — женами, чудесным конем и небесными духами. Духи-посланцы вернулись доложить божеству о благополучном прибытии. Однако на земле тогда же обнаружилось, что людей еще не научили музыке, и Тхен Факхын тотчас послал учителя Си Кантхапа. И только потом, чтобы предохранить небеса от докучливых людей, он перерезал мост из ратана, соединявший небо с землей. Кхун Болом начал править на земле, и у него появилось семь сыновей, каждый из которых возглавил группу людей. Кхун Болом завещал правителям вести справедливую жизнь, не воевать и заботиться о народе, а также распределил земли Лаоса среди сыновей.

Вместе с тем в тайской мифологии выражено представление о хтонических божествах — нагах, в основе культа которых лежат

представления аборигенных мон-кхмерских народов. Основная функция нагов — хранение вод и поддержание плодородия земли. В этом качестве наги превратились в хранителей местности. В отличие от мон-кхмеров и тибето-бирманцев, у тайцев отсутствует представление о происхождении народов или династий от нагов. Лишь у шанов в Бирме существует соответствующий династический миф. Зато у таи больше преданий о превращениях нагов в скалы, горы и целые горные хребты. Примеры такого почитания дают тхай во Вьетнаме, у которых обрядовая жизнь деревни концентрируется вокруг горы, называемой Миньмыонг. Здесь считается, что гора — место обитания духа-покровителя местности и духов предков.

Мифология монов и кхмеров с первых веков н.э. испытала сильное влияние индийской мифологии. К рубежу I и II тыс. н.э. возрастает влияние на нее мифологии буддизма.

Для мифологии народов с чертами архаической культуры (семанги или ва, до недавнего времени жившие охотничье-собирательским хозяйством) более характерны верования в разнообразных духов — персонификации природных явлений: грома, деревьев. Изначальные космогонические образы у мон-кхмеров, как правило, женские. Таковы, например, Маной у семангов и Итангейя Сангасои у монов. Первая считается создательницей мира; иногда она изображается черепахой. По легенде, с помощью своих внуков Маной водрузила ветвь дерева рамбутана на спину подводного зверя среди вод мирового океана. Земля появилась около дерева позднее, принесенная навозным жуком. В стадийно поздних вариантах мифа Маной становится женой Та Педна, который путешествовал со своим братом по образовавшейся земле.

Согласно мифу об Итангейе Сангасои — первом женском существе, — она создала в пустынном мире все полезные вещи и дала им названия. Много позже ее появился первый мужчина Пао-сангейя Сангасои и начал искать Итангейю Сангасои. Наконец они встретились, и в результате их брачного союза появились люди. Этот миф производит впечатление архаичного.

Среди космогонических мифов мон-кхмеров имеется миф о первоначальном существовании нескольких солнц. Согласно мифу, вокруг горы Сомеру (индийская Меру) находятся в океане четыре острова, один из которых, Чумпуйтвип, населен людьми. Над горой Сомеру располагается райский мир красивых долгоживущих существ — тевода, еще выше меньший по размеру мир более

совершенных существ, называемых промы. На последнем, 27-м небе — Нипеау (нирвана) — живет только Будда.

Земной мир, по преданию, уже был населен людьми, но их из-за грехов погубили тевода: землю сначала жгли семь солнц, потом ее залил потоп. Когда вода стала убывать, на землю были посланы в



Голова Будды
VII-IX вв.

качестве стражей восемь промов. Они попробовали на вкус морскую пену, захотели есть — и ели землю, а когда появились растения, они стали питаться ими. По другой версии, они ели сначала грибы, затем плоды лианы и, наконец, рис. Когда они ели рис, их животы наполнились пищей, и в их телах открылись по два отверстия для удаления мочи и экскрементов, после чего промы разделились на мужчин и женщин, и от них произошли другие люди. Последние начали строить жилища и возделывать рис.

Возможно, на сложение этого мифа повлияла мифология буддизма.

Семанги, хотя и живут в глубине джунглей полуострова Малакка, испытали сильное влияние мифологии соседних, более развитых малайцев, а также древних аустронезийских народов. Например, удилище, которое превращается у семангов в землю и горы, напоминает эпизод с выуживанием островов полинезийским героем Мауи.

Говоря о легендах и мифах ва, следует упомянуть, что происхождение обычая охоты за головами связывается у них с походами предков ва к соседям. Известна легенда о том, что выращиванию риса и охоте за головами ва научил китайский полководец периода Троецарствия Чжугэ Лян.

Однако сами сюжеты мон-кхмеров — местного происхождения. Например, образ тыквы, популярнейший в этногенетических мифах мон-кхмеров, был заимствован у них тайскими, тибето-бирманскими и другими соседними народами, а через посредство народов Юго-Западного Китая (прежде всего мяо) тыква стала известна и в китайской мифологии. В частности, согласно мифу о Баи Тау Пунг («Деревне тыквы») мон-кхмеров, брат и сестра из этой деревни пошли некогда в лес и там поймали крысу. Та попросила ее отпустить и сообщила о предстоящем потопе. По совету крысы, брат и сестра нашли полый ствол дерева и в нем спаслись от потопа, после чего пошли в разные стороны; людей они не встретили. Птица посоветовала им жениться, и женщина родила две тыквы. Обрушивая рис, она уронила пест и разбила тыкву, из которой вышли народы тай, лы, лао и др. Затем она нагрела кусок железа и проткнула вторую тыкву. Из нее вышли кхму — их кожа темная, так как они запачкались в угле (параллельной образ имеется в мифологии Пу Лансенга у тайцев). Осколки тыквы превратились в скалы близ деревни Бан Тау Пунг.

Аналогичный миф о тыкве имеется у других народов Лаоса, Бирмы и Вьетнама. Часто вместо двух в нем фигурирует одна тыква. У ламетов в Лаосе весть о потопе сообщает краб, а брат и сестра спасаются в большом барабане.

Миф о спасении во время всемирного потопа брата и сестры — основной антропогонический миф у мон-кхмеров. Другой, уже упоминавшийся миф этой группы связывает появление людей с небесными существами — промами.

Для земледельческой мифологии мон-кхмеров весьма характерно представление о бегстве души риса. Очевидно, оно связано с распространенным представлением о том, что рис имеет подземное происхождение. По распространенному среди мон-кхмеров преданию, рис принес людям муравей Хмоч Кенту. Рассказывается, что во время потопа спаслись только брат и сестра, от которых впоследствии произошли люди. У брата и сестры был только вареный рис. После потопа муравей принес им два зерна (или колос). Рис, выросший из них на следующий день, был огромного размера: одного зерна хватало на обед. Растения при этом не возделывали: созрев, они сами мчались в амбары. Так происходило до тех пор, пока женщина по имени Со Крок не прогнала рис в поле. Образ муравья, принесшего рис людям, известен в мифологиях других народов Индокитая.

В эпоху донгшонской культуры у мон-кхмеров, как и у многих других народов Индокитая, получают распространение шаманские мифы. В них часто рассказывается о птицах, а также о мировом дереве, которое служит средством связи людей с небом. По-видимому, с шаманскими верованиями следует связывать повсеместно распространенный культ баньяна. К тому же шаманскому пласту верований принадлежит миф народа срэ об изготовлении скелета человека из древесины баньяна. Имеется в виду миф о культурном герое по имени Бунг, в котором рассказывается и о баньяне и который распространен среди народов срэ и ма мон-кхмерской группы, а также среди соседних индонезийских народов на юге Вьетнама. Согласно мифу, Бунг был сыном гигантов — двух первых обитателей земли. Когда Бунг был еще ребенком, на его семью напали тигры и гигантам пришлось бежать к морю, где они спаслись на острове. Правда, тигры строили мост на остров, но птицы помогли его сжечь. Впоследствии гиганты вернулись на материк, где Бунг начал свою деятельность, полезную людям. Из подземного мира он похитил у бога Нду огонь и культурные растения. Добытый им огонь поначалу вызвал страшный пожар, поэтому море поднялось, чтобы залить его. Тогда огонь скрылся в бамбуке, отчего и можно добыть огонь трением бамбуковой древесины. Бунг научил людей пользоваться сначала бамбуковыми и каменными орудиями, а затем и железными и изготавливать их с помощью молота и клещей. Железо добывали и из дерева баньяна. Из его же древесины первые кузнецы делали человеку крепкие кости. Из бамбука и соломы Бунг построил пер-

вое жилище. По другой версии, сами земля и небо были выкованы первым кузнецом Бунгом, помощником которого был козодой — птица-кузнец.

К мифам шаманского цикла относится и сюжет о восхождении на небо с помощью воздушного змея, а также кораблей. Героем первого мифа является У Бискуром — культурный герой народа кхаси (Северо-Восточная Индия). Согласно мифу, вначале у людей не было орудий труда и они не работали. Это увидел с неба бог и послал юношу по имени У Бискуром, чтобы тот научил людей ремеслам. От него люди научились делать орудия труда и добывать металлы. Однажды люди изготовили глиняного человека и потребовали от У Бискурома его оживить, но тот так долго оставался на земле, что забыл, как это делать. На воздушном змее он полетел в небесному богу, но тот его обратно на землю уже не отпустил.

В мон-кхмерской мифологии высшим божеством народа кхаси был У Блей У Нонгбух Нонгтхау («Бог — создатель мира»). С его именем связана легенда. Некогда на небе с создателем мира жило 16 семей людей. Создатель мира и люди посещали землю по особой тропе. Злой дух уговорил семь семей остаться на земле и порвать связи с создателем мира. В одной из версий путь на небо был морским и неба можно было достичь на корабле.

Полагают, что шаманские мифы в целом более характерны в Индокитае для индонезийских народов.

Большой цикл мифов связан у мон-кхмеров с волшебным мечом; он объединяет мон-кхмеров с индонезийцами Вьетнама и с тайскими народами Лаоса и Таиланда. Хотя некоторые черты этого мифа, возможно, объясняются индуистским влиянием в Индокитае, его сюжетные особенности сугубо местные (здесь показателен уже упоминавшийся миф о мече вьетнамского героя Ле Лои, изгнавшего китайских завоевателей в XV в.).

Применительно к проблеме влияния на мифологию мон-кхмеров индуистской мифологии следует отметить, что у мон-кхмеров еще до того, как эти влияния стали проявляться, имелись собственные мифологические представления, близкие к индийским. Имеется в виду, например, представление о хтонических духах вроде неак та — хранителей местности, которые живут на возвышенных местах в деревнях, а также в водоемах; с каждым из таких духов связан местный цикл мифов. Имеется в виду также представление о змееобразных существах нагах. Влияние индуизма сказалось

главным образом в том, что местная мифология мон-кхмеров была приведена в более-менее стройную систему, а местные божества в ряде случаев получили индийские имена (Бхадрешвара, Махе-



Боги Шива и Ума
Бэнги Шри. Конец X в.

швара и пр.). Местное восприятие индуистских мифов отразилось в культуре Камбоджи Ангкорского периода (IX-XV вв.) в создании синкретического образа Харихары (Вишну-Шивы). Однако кхмерам оказалось чуждым представление об особом могуществе Индры. Впрочем, в мифологии индуизма оно не приписывалось Индре и в самой Индии.

Почитание духов местности (неак та) как персонифицирующих хтонические силы выразилось у мон-кхмеров в культе гор и правителя-дэвараджи (царя-бога). Говоря о благожелательных к людям змееподобных нагах, следует подчеркнуть, что основным источником представлений о нагах был культ крокодила. Исторически культ нагов древнее культа дракона. Однако у мон-кхмеров и их ближайших соседей он получил сравнительно слабое проявление по сравнению с Индией и восточными районами Индокитая, где сказалось влияние змееборческих аустронезийских мифов.

Пантеон злых духов у мон-кхмеров состоит чаще всего из духов, бывших душами людей, умерших преждевременной, например насильственной смертью. Здесь следует упомянуть миф о злом божестве Арак Коле. По легенде, некогда жили братья Лонг и Лай, бывшие вождями племени поров. Однажды братья кидали в цель ножи около ритуального столба, и Лонг случайно убил младшего брата Лая. Дух последнего превратился в злого духа Арак Кола, который стал требовать человеческих жертвоприношений. Впоследствии вместо людей стали приносить в жертву Арак Колу животных.

Из мифологии мон-кхмеров известно, что злые духи вредят людям, насылая на них болезни. Однако злые духи не становятся здесь божествами космических масштабов. Так, у кхмеров вместо злого демона (дракона), гонящегося по небу за луной и солнцем наподобие индийского Раху, фигурирует добрый брат этих светил.

Мифология мон-кхмеров отражена в храмах, реликвариях-ступах, пагодах и монастырях. В первые века нашей эры изобразительные каноны Эйсора (Шивы), Нореая (Вишну) и других индуистских божеств были у монов и кхмеров индуистскими. Наиболее ранние статуи будд относятся здесь к стилю Амаравати (II–IV вв.). Храмовая архитектура Ангкора посвящена индуистским и буддийским божествам, а также мифологизированной личности правителя-дэвараджи. Кроме того, на рельефах Ангкора запечатлены образы Реам Кера — героя камбоджийской версии индийского эпоса «Рамаяна».

Для мифологии тибето-бирманских народов характерен культ гор. Так, народ лепча почитал гору Канченджунга высшим божеством, которое живет жизнью, подобной человеческой, имеет жену и детей. Качины почитали «всеведущую скалу» Лангилунг, наги — божество Лунгкиджингбу, сидящее на каменном троне на небесах.

Почитание гор и особенно горы Ярлхашампо пронизывает

бирманских народов характерна распространенная идея прародины, находящейся в горах. В некоторых мифах это первоначальное обиталище людей становится раем, куда направляются души праведников.

В тибето-бирманской версии потопа, в отличие от мифов других народов Южной и Юго-Восточной Азии, постоянно фигурирует гора, на которой ищут пристанище спасшиеся люди. Рассказывается о Паупау Нанчаунг и Чангко, брате и сестре, спасшихся от потопа на большой лодке. На девятый день их плавания они пристали к скале, где в пещере застали двух духов-натов; они заставили брата и сестру служить себе. Через некоторое время Чангко родила от Паупау Нанчаунг ребенка, однако духи погубили его, а тело дали съесть матери. Чангко молила великого духа вернуть ей дитя, и великий дух послал ей девять сыновей, ставших предками народов. Этот мотив, как и некоторые другие, сближает тибето-бирманскую мифологию с мифологией народов Передней Азии. Полагают, что древние космогонические образы тибето-бирманцев, связанные с горами, тяготеют к переднеазиатскому миру.

В астральных мифах тибето-бирманцев весьма распространен образ собаки. Так, у качинов собака, гоняясь за луной, вызывает затмение светила. В чинском мифе рассказывается об обиде, нанесенной Солнцем собаке, вследствие чего собака стала преследовать Солнце. Широко был распространен миф о кузнеце, вызвавшем землетрясение. Об этом рассказывается в мифе о Махагири, бывшем в мифологии бирманцев главным духом-натом. По поверью, в прошлом, в государстве Тагауна (XI в.) он был кузнецом, и когда он стучал по наковальне, происходило землетрясение. Правитель, опасаясь могущества столь сильного человека, приказал его схватить, но Махагири удалось бежать. Правитель женился на сестре Махагири, которая была очень красива, и обещал помиловать ее брата, однако, когда тот вернулся, его схватили и, привязав к дереву сага на берегу реки Иравади, сожгли на костре. Погибла и сестра Махагири, бросившаяся в костер. Оба стали с тех пор духами дерева сага; всякого, кто приближался к нему, они убивали. Тогда дерево срубили, но оно приплыло в другое королевство в город Тхинликаяунг, где правитель велел сделать из дерева изображения брата и сестры. В полнолуние изображение отнесли к горе Поупа. После этого брата стали называть Махагири или Мин

Махагири («Великая гора»), а сестру — Шве Мьетна («Золотое лицо»). В честь обоих на горе Поупа устраивалось ежегодное празднество.

Космогония тибето-бирманцев содержит представление о первоначальном океане и плавающей в ней огромной рыбе, о чем повествуется в мифе о Мутуме — создателе мира. Согласно мифу, до начала деятельности Мутума существовал только безбрежный океан, где плавала огромная рыба. На нее Мутум насыпал землю, а женский дух отложил на земле яйцо. Оно разделилось, и нижняя половина осталась на земле, а верхняя стала небом. По некоторым мифологическим версиям, земля насыпана не на рыбу, а на крабе или крокодиле Ширугу. Когда крокодил ворочается, происходят землетрясения. Мутум остался править на небесах; от него зависит жизнь или смерть. Он считается также божеством солнца, даровавшим людям семена культурных растений.

Вероятно, к архаичному представлению о первичном женском начале относится представление качинов о Солнце как выражении женского начала, о чем рассказывается в мифе о Нфанва — в мифологии качинов творце мира. Сначала Нфанва заселил землю духами и чудовищами. После них появился женский дух Сиксауп (Солнце), который главенствовал на небе, и одновременно появился мужской дух Хрипхкрауп, правивший на земле. От этих двух существ родились духи Чанум и Вайшун, создавшие современный мир.

Согласно мифам чингов и кхьенгов, первоначальное женское божество Хлинеу откладывает яйцо, из которого происходят люди. В антропогонических и этногенетических мифах важное место занимает упоминавшаяся выше собака. Она часто выступает в роли жены или сожительницы первого человека (у лепча, чингов, кхьенгов). В мифах качари фигурируют две собаки, охраняющие по ночам слепленные богом из глины фигуры людей. В мифах куми (на северо-востоке Индии) фигуры людей каждую ночь губит огромная змея. Созданная богом собака вступает в борьбу со змеей и будит бога.

Сюжет о происхождении народа от первопредка и обезьяны, имеющийся у качинов, тесно сближает их с тибетцами, у которых есть такой же миф. Примечателен и мифологический образ Линген Соба, из чьего тела произошли металлы, растения и животные.

В аграрной мифологии тибето-бирманцев рис мыслится как полученный с неба от богов. Известен мифологический вариант об

особой стране на земле, где некие божественные существа создали растения. В мифе качинов небесное происхождение риса связывается с представлением о бегстве риса на небо. Душа риса у каренов и таунгу представляется пугливой бабочкой, которая готова в любой момент улететь от человека. Как и у мон-кхмеров, у тибето-бирманцев вернуть человеку душу риса помогают рыба или краб. В мифологии бирманцев сохранился другой аграрный миф — о женском божестве плодородия Понмакьи, которая ниспосылает людям растения и их плоды.

Из мифов тотемического характера более распространены мифы, связанные с культом тигра. Уже в раннеклассовых государственных образованиях тибето-бирманцев (государства Ба и Шу) на западе Восточной Азии были широко распространены мотивы происхождения от тигра и миф о победителе могучего тигра. Представление о тигре как тотемном животном отразилось в этнониме одного из тибето-бирманских народов Индокитая — лаху (букв. «тигр, съеденный сообщая»).

Распространение буддизма на Тибете и в Бирме не смогло уничтожить добуддийские верования и мифологию. При бирманском правителе Ануратхе (XI в.) древним культам духов-защитников и духов природы — натов — был придан официальный характер и к традиционному числу 36 натов был добавлен Тхэгьямин, их глава. В деревнях духам-натам посвящались специальные жертвенники, а также пагоды у восточных и западных ворот. Скульптурные изображения 37 натов, почитание которых было включено в государственный культ, в доколониальную эпоху находились в храмах наряду с изображением Будды.

Мифология народов Малайского архипелага включает мифологические системы многочисленных народов и племен, населяющих Индонезию, Малайзию, Филиппины, Сингапур, Бруней и Восточный Тимор. Наиболее значительны из них мифологии народов Восточной Индонезии, Западной Индонезии, Малайзии, а также Филиппин.

Мифология народов Восточной Индонезии включает несколько самостоятельных мифологических систем, в том числе нгада (остров Флорес), солорцев (Солорский архипелаг), летийцев (Юго-Западные острова), манусела (центральная часть острова Серам) и ряда других народов. Их мифология обладает несколькими общими признаками, что позволяет рассматривать ее в качестве единого целого. Она сложилась на базе религиозно-мифологических

представлений раннего земледельческого населения, говорившего очевидно, на языках аустронезийской группы и проникшего в Восточную Индонезию примерно во II тыс. до н.э. Сохранившиеся в пределах этого региона неаустронезийские народы Восточного Тимора, островов Алор, Пантар и др. испытали значительное аустронезийское влияние, в частности, в области мифологии и числовой символики. Обнаруживается несомненное сходство с мифологиями папуасов и меланезийцев, которое объясняется скорее наличием сильного доаустронезийского субстрата, нежели более поздними заимствованиями из Новой Гвинеи.

Пантеон отдельных мифологий Восточной Индонезии обычно состоит из солнечного (небесного, лунного) и земного божеств, а также подчиненных им более мелких астральных божеств, иногда включает верховного бога-демиурга, культурных героев и перволюдей. В него входят также многочисленные демоны и добрые духи, населяющие обычно море, горы и леса (халита у вемале, эябат у буруанцев и др.).

Отчетливее всего мифология народов Восточной Индонезии проявляется в мифах космогонических и объясняющих существующий миропорядок. В космогонических мифах творение мира и прежде всего человека мыслится как результат сакрального брака, выступающего в трех его вариантах: брак между небом и землей (большая часть Восточной Индонезии), солнцем и землей (Юго-Западные острова) или солнцем и луной (острова Кай и Танимбар). При этом солнце (небо) и земля олицетворяют соответственно мужское и женское начала. Согласно одному из мифов, в исходном состоянии небо лежало на земле, соединившись с ней, вследствие чего земля произвела элементы живой природы. В дальнейшем люди или деревья, которым становится тесно между небом и землей, поднимают вверх небо, благодаря чему достигается внешняя форма существующего мира.

Важное место в космогонии здесь занимает образ мирового дерева (обычно разновидность фикуса) или мировой горы. Согласно мифу, мировое дерево нунусаку стоит на вершине горы в западной части острова Серам, у истока трех главных рек. В этом дереве находится обиталище душ предков и змея Нита Элаке. Дерево нунусаку считается национальным символом народов центральной части Молуккских островов.

Средневековыми влияниями из индуизированной западной части Малайского архипелага можно объяснить появление в ми-

фологиях ряда народов Восточной Индонезии (манусела, буруанцы) образа верховного божества, демиурга, своей волей создавшего все сущее. Любопытно, что такое божество обычно носит имя, явно возникшее под мусульманским влиянием, но обладает атрибутами, сближающими его с некоторыми индуистскими божествами. У манусела таким демиургом является Алахатала. Он предстает в образе большого человека, излучающего сияние, восседающего на вершине невидимой девятиступенчатой круглой горы Оха, которая возвышается над одной из самых высоких гор острова Муркеле. На нижних ступенях горы располагаются Солнце и Луна, а также многочисленные добрые духи, помощники Алахатала. Рассказывают, что все сущее творец создал из собственных плевков. Создавая первых людей, Алахатала дал им шесть заповедей: не прелюбодействовать, не красть, не убивать, не лгать, не перечить родителям, не давать ложные клятвы. Каждого человека он наделил двумя душами, из которых одна постоянно живет в теле человека, а другая остается у верховного божества. После смерти человека первая душа отправляется к Алахатала, встречая на пути различные препятствия — в зависимости от того, насколько она соблюдала при жизни праведные заповеди бога. Душа, оставшаяся у Алахатала, служит другой душе проводником и заступником.

Этот образ сложился, очевидно, под влиянием индуистской и буддийской мифологий, в результате трансформации образа небесного (солнечного) бога Тувале или Упулере, характерного для мифологии племен Восточной Индонезии. Определенную роль в формировании образа сыграли также мусульманские и христианские верования.

Тувале — солнечный бог в мифологии вемале (Восточная Индонезия). Согласно мифу, он является людям в образе безобразного, покрытого сыпью человека. Первоначально, возможно, он был персонификацией неба, в соитии с землей создавшего весь материальный мир. В дальнейшем он уступает свои космогонические функции абстрактному божеству Дуниаи и предстает только в качестве творца людей, которых он создает из бананов. В большинстве мифов он выступает только как солярное божество, похититель и супруг богини Рабие. Он постоянно преследует ее на небе, а когда настигает — наступает полнолуние, символ их супружеского соединения. Таким же образом божество Упулере в мифологии летийцев и барбарцев (Юго-Западные острова, Вос-

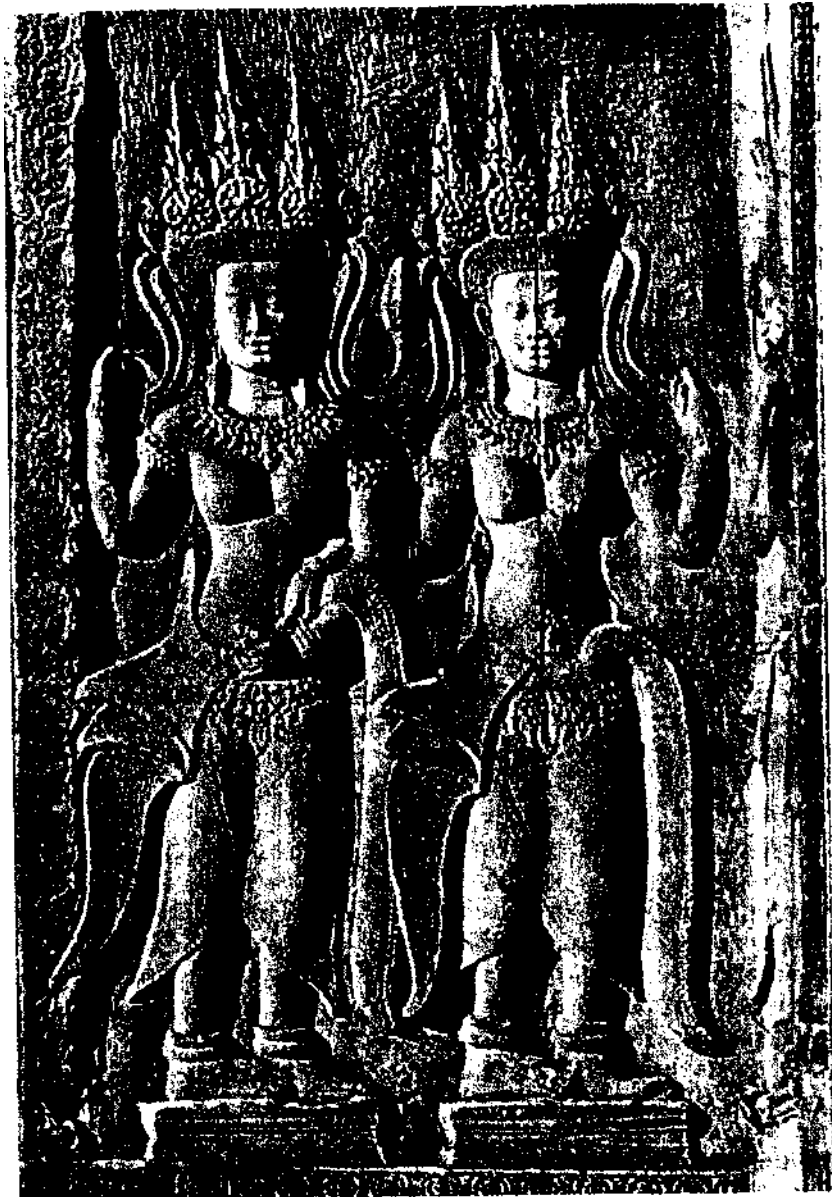
точная Индонезия), будучи персонификацией солнца, ежегодно вступает в сакральный брак с богиней земли Упунуса.

Упоминавшаяся выше богиня Рабие — богиня луны; она входит в триаду божественных дев: Рабие, Хайнувеле, Мулуа Сатене. По представлениям народа вемале, Рабие вначале жила вместе с первыми людьми на земле. Когда она вступила в брачный возраст, класс девушек (мулуа), в нее влюбился солнечный бог Тувале, но родители Рабие не дали согласия на брак и вместо девушки привели Тувале свинью. Разгневанный Тувале похитил Рабие, утащив ее под землю. Вскоре она появилась на небе в виде луны, супруги Тувале.

На определенные мусульманские и христианские заимствования указывает беруанское представление о верховном божестве Опо Геба Снулат, или Опо Лахатала, который, по поверью, судит души умерших по книге и дает тем, кто ему поклоняется, писанные законы.

Мифология народов Западной Индонезии — а это мифология большей части народов региона (малайцы, яванцы и др.) — утратила самобытность, восприняв важные элементы мировых религий: индуизма и буддизма в I тыс. н.э., ислама — в XIV-XV вв. и христианства — в XIX-XX вв. Здесь мифологические персонажи сохранились либо в виде сказочных образов, либо в сильно искаженном виде в отдельных индуистских и буддийских мифологических сюжетах. Племенные верования и мифологии сохранились или сохранялись до недавнего времени у батаков Северной Суматры; у нiasцев, ментавайцев и энгано, населяющих острова вдоль западного побережья Суматры; у обитателей внутренней части Калимантана — даяков; у тораджей Центрального Сулавеси, а также у некоторых мелких групп на различных островах. Хорошо известны мифы минахасов Северного Сулавеси, исповедующих ныне христианство. Древние мифы бугийцев Южного Сулавеси, исповедующих ислам, сохранились благодаря тому, что вошли в обширную эпическую поэму «Ла Галиго», записанную в XVII-XVIII вв.

Одна из общих для мифологий этого региона черт — представление об организации космоса. Мироздание мыслится трехслойным, состоящим из верхнего, небесного мира, срединного — земли и нижнего мира. При этом изначальными мыслятся только верхний и нижний миры, а срединный возникает в результате космогонической деятельности чаще всего небесных божеств. Верх-



Апсары Ангкор
Ват. XII в.

ний мир, в свою очередь, часто подразделяется на семь или девять слоев-небес. Нижний мир имеет ярко выраженный водный характер. Обычно это первичный безбрежный океан, в котором плавает земля.

Пантеон здесь привязан к структуре мироздания. Небесный мир — это царство мужского начала. Во главе его стоит верховный бог-демиург, обычно символически выступающий в образе птицы-носорога. Одно из имен этого бога — Махатала. В мифологии нгаджу (Калимантан, Западная Индонезия) он появляется после сотворения космоса от соприкосновения изначальных золотой и алмазной гор, плавающих в первоокеане. Махатала восседает на вершине небесной горы, отделенной от земли 42 слоями облаков. Махатала вечен, так как обладает живой водой и постоянно оживает себя. Он составляет антагонистическое дуалистическое единство со змееобразной богиней нижнего мира Джатой. Последняя извечна, обитает в подводной стране, вход в которую находится в глубоком омуте в мировой реке. Страну эту населяют подданные Джаты — антропоморфные крокодилы, принимающие звериный облик только на земле.

Земля, созданная Махаталой, лежит в мировом океане, расположившись между хвостом и головой Джаты. По другим версиям, Джата обвила землю и кусает собственный хвост. По легенде, перед сотворением земли Махатала призвал на совет Джату и затем создал из своей диадемы мировое дерево, объединяющее верхний и нижний миры. На его ветви опустились птицы-носороги — самец и самка (воплощения верхнего и нижнего миров). В завязавшейся борьбе они уничтожили друг друга и само мировое дерево, из обломков которого и из их тел возникли элементы земли и первые мужчина и женщина. Беспомощные, они долго плавали по океану нижнего мира в золотой и алмазной лодках, пока Махатала не бросил им созданную из осколков солнца и луны горсть земли. Мужчина и женщина поселились на ней и дали начало людям и духам.

Верховный бог, таким образом, главное действующее лицо космогонии. Кроме него небесный мир населен различными подчиненными ему божествами, которые, однако, больше связаны с миром людей. Они зачастую представляют отдельные персонификации аспектов демиурга, но иногда выступают в роли культурных героев и первопредков и следят за тем, чтобы люди соблюдали нормы обычного права. В этом качестве выступает, например,

Батара Гуру в мифологии батаков Суматры. Он был создан верховным богом Мула Джади из яйца бабочки и считается эманацией Мула Джади в срединном мире, пребывает на втором небе в Банджар Долок (Горном Городе), следит за тем, что делают боги на небе и люди на земле, и судит их.

Помимо Батара Гуру, в верховную триаду батаков входят также Мангалабулан и Сарипада. Возможно, соответствующее представление возникло под влиянием индуизма. По поверьям батаков, Батара Гуру — главный из трех богов. Его дочь Сидеак Паруджар считается создательницей земли.

Таким же образом персонифицируют отдельные аспекты Махаталы Раджи — в мифологии нгаджу острова Калимантан — пять повелителей духов. Из них Пали, или Няро, — громовец, который следит за соблюдением людьми норм обычного права и табу; Онтонг приносит людям удачу в начинаниях; Сиал насыляет беды и зло; Перес — повелитель оспы и прочих болезней; Ханту — владыка злых духов и волшебства, действующий через посредство колдунов — хантуэнов, которые живут среди людей. Пали принадлежит к верхнему миру Махаталы, Перес и Ханту — к нижнему миру Джаты, двое остальных ассоциируются с обоими мирами.

В некоторых мифологиях небесные божества порождают героев, совершающих на земле воинские подвиги и основывающих государства (Саверигадинг, Тэмпон Тэлон). Саверигадинг в доисламской мифологии бугийцев острова Сулавеси — эпический герой, внук Батара Гуру и Ве Ньилитимо, дочери Гурурисэллэнга (у бугийцев — бога нижнего, подводного мира), посланной им на землю. По легенде, в молодости Саверигадинг совершает далекие морские путешествия. Он посещает также небо и страну мертвых (Валиала). В стране Чина (т. е. в земле бугийцев) он находит принцессу Ве Чудай и женится на ней. По окончании земной жизни Саверигадинг и Ве Чудай отправляются в нижний, подводный мир, где Саверигадинг принимает у Гурурисэллэнга престол и титул владыки океана (Опусамудра).

Важную роль в сюжете творения играют в мифологиях народов Западной Индонезии трикстеры — как правило, женского пола, — связанные обычно с верхним миром. Часто именно они наносят удар по божеству, персонифицирующему собой нижний, водный мир, формируют землю из материала, спущенного из верхнего мира, и первыми поселяются на земле. В роли трикстера

выступает, в частности, упоминавшаяся выше Сидеак Паруджар — в мифологии батаков богиня-создательница земли. Мифологически она — дочь Батара Гуру, по другим версиям — Мула Джади. Согласно мифу, отец принуждает ее выйти замуж за ящероподобного Туан Рума Ухира, сына Мангалабулана. Под разными предлогами избегая брака, Сидеак Паруджар попадает из верхнего мира в безжизненный, покрытый водой срединный мир. Мула Джади бросает ей с неба горсть земли, растревожившую змея Нага Падоху, повелителя нижнего мира и водной стихии. В завязавшейся борьбе Сидеак Паруджар вонзает меч в тело Нага Падои и умиряет его, после чего заново творит мир из 17 горстей земли, брошенных ей Мула Джади. Через некоторое время Туан Рума Ухира меняет ящероподобный облик на человеческий, спускается на землю и женится на Сидеак Паруджар. От их брака рождаются первые люди. По легенде, Сидеак Паруджар с мужем убивают голубя, сидящего на ветвях мирового дерева, и находят в его желудке семена культурных растений.

Иногда божества, подобные Сидеак Паруджар, занимают центральное место в пантеоне, воплощая в себе, аналогично мировому дереву, единство всего мироздания. Такой же фигурой является в мифологии ниасцев Силеве Нацарата — тоже трикстер, покровительница жречества и супруга Ловаланги — бога верхнего мира, источника жизни, добра и повелителя людей. По легенде, не желая выходить замуж, Силеве Нацарата вызвала землетрясение в верхнем мире, но затем, передумав, она создала для себя и мужа землю из комочков грязи с собственного тела. Из кольца она сотворила змею, поддерживающую землю. Впоследствии она научила людей изготавливать кумиры богов и поклоняться им. Однако поведение Силеве Нацарата амбивалентно: она не только помогает людям и богам, но и приносит им вред.

В качестве варианта, близкого к мифологическому образу Джа-ты, следует упомянуть представление, по которому во главе нижнего мира, воплощающего женское начало, стоит рогатая змееподобная богиня, несущая на рогах и спине срединный мир и плавающая в мировом океане. Она может именоваться Ндаре, Пане на Болон. Своими движениями, когда она чешется, змееподобная богиня вызывает землетрясения и бури. Параллелен ей образ мужского божества, как Латуре Дана в мифологии ниасцев (Западная Индонезия) — бога нижнего мира, являющегося источником болезней, смерти, непогоды и землетрясений. Он появляется из ми-

фического дерева Тороа, по другой мифологической версии — рожден прародительницей Анада Самадуло Хэси. Его цвета — красный и черный, символы — змея, тьма и луна. Змееподобной богине подчинены божества нижнего мира, которых намного меньше, чем небесных. Среди них — покровители земледелия, как Бараспати ни Тано, а также божества плодородия и зооморфные обитатели нижнего мира: крокодилы, змеи, ящерицы.

Резюмируя сказанное о космогонии народов Западной Индонезии, следует заметить, что основной темой космогонических мифов является здесь мифологема «сакрального спора», противоречия или борьбы между божествами небесного и водного миров. Первые обычно принимают облик птицы-носорога, вторые — змеи. Оба антагонистических



Бодисаттва
VIII в.

виде

мирового дерева, объединяющего собой верхний и нижний миры. В некоторых мифах мировое дерево уничтожается (как в рассказанном выше мифе о птицах-носорогах) и из отдельных его частей возникают земля, элементы ландшафта и разные культурные блага. Появление людей тоже обычно связано с мировым деревом. Творцами срединного мира, земли, выступают обычно небесные божества, но участие в этом акте принимают и божества нижнего мира, как, например Гурурисэллэнг. По легенде, он занимается творением мира вместе с Топалланрове — богом-демиургом бугийцев, правителем неба.

Вторая версия космогонии представлена мифологемой Лумимуут — в мифологии минахасов (Северный Сулавеси) богини, выступающей в роли прародительницы богов и людей. Здесь характерен образ богини, самозарождающейся из камня; она оплодотворяется ветром и вступает в брак с огнем, становясь тем самым первопредком. Так, Лумимуут появилась из большого камня, стоящего посреди пустынной земли. Родив от западного ветра солнечного бога Тоара, она рассталась с ним. Через некоторое время они встречаются вновь и, не узнав друг друга, вступают в брак, от которого происходят боги и предки людей. Аналогичные мифы встречаются также на западе острова Флорес, на юге Ниаса, на Северном Калимантане и на Минданао. Отдельные элементы этой мифологемы встречаются почти во всех космогониях региона, что заставляет предполагать ее более раннее появление на островах Малайского архипелага по сравнению с темой «сакрального спора».

Специфической является космогония народов кенья и бахау, в которой центральным моментом является не противоречие между верхним и нижним мирами, а цепь оплодотворений (сексуальных связей) земли, мирового дерева, отдельных мифологических персонажей, в результате которых и возникает существующий миропорядок. Так, согласно космогонии бахау, первоначально существовал большой камень, упавший с неба в воду. Черви точили его и из песка и экскрементов сотворили на нем землю. Затем на камень падает с неба рукоять меча (или щипцы) и в результате вырастает мировое дерево, оплодотворяемое падающей с неба лианой. Вследствие последнего акта рождаются первопредки — безрукие и безногие монстры, а из листьев мирового дерева — духи и боги, во главе которых стоит Тамей Тингей.

Мифология народов Филиппин сложилась на основе племенных религий разных филиппинских народов. Однако самобытные мифологии сохранились только у горских народов северо-западной части острова Лусон и центральной части острова Минданао, а также у автохтонов архипелага — негритосов аэта, живущих небольшими группами почти на всех островах. Здесь выделяются самостоятельные мифологические системы, в том числе мифологии ифугао, бонтоков, канканан на Лусоне и манобо, багобо, а также букиднонов на Минданао. Все эти мифологии возникли, очевидно, в процессе заселения островов аустронезийскими народами. Впоследствии мифологии архипелага подверглись незначительному индуистскому и буддийскому влиянию.

В лусонских мифах в центре мироздания располагается земля (пугао). В горизонтальной плоскости протекает мировая река. Вверху по ее течению находится мир дайя, связанный с верхним миром (кабуниан), расположенным на небе; внизу по течению лежит мир лагод, связанный с нижним миром (далум). Вероятно, последний мир — водный или подводный. Пятичленная структура мироздания известна почти всем горным народам Лусона, но соотносительность горизонтальных и вертикальных миров может быть различной. У багобо на Минданао существует представление о девятислойном небе.

Пантеон в этом ареале очень обширен. Так, у ифугао существует тенденция к обожествлению всего сущего, однако иерархия внутри их пантеона не усматривается, отсутствует и строгая привязанность определенных божеств к тем или иным мирам. Здесь выделяется группа сверхъестественных абстрактных существ, которые менее всего связаны с конкретными функциями. Их называют матунгулан; это 168 основных божеств, обитающих во всех четырех мирах. Считается, что некогда люди находились в отношениях ритуального обмена с матунгулан и получили от них всех домашних животных, орудия труда, а также знание ритуалов и адата. Один из главных богов этого класса — Лидум ан Магидет.

Образ верховного божества или демиурга здесь отсутствует или прослеживается очень слабо. Возможно, это связано с неразвитостью космогонических, антропогонических и этногенетических сюжетов. В то же время народам Филиппин известен миф о потопе, почти неизвестный в Индонезии. Бытует также характерное для Восточной Индонезии представление, что изначально небо лежало на земле.

Здесь же следует упомянуть, что некоторые народы Филиппин — тагалыцы, висайя, илоко и др. — ныне исповедуют христианство и в силу этого утратили самобытную мифологию.

Указатель имен и мифологических персонажей

А

Аарон 172
Абзу 89, 107, 124, 158. *См. также*
Апсу
Абу 100
Авалокитешвара 278, 299
Аввакум 167 Авдий 167
Авель 171
Авраам 168, 172, 174-176 Ага 112-
113 Аггей 167 Агни 205-206, 208-
211, 214, 217, 222,
229
Адад 53, 116, 123
Адалла-ван 295
Адам 171
Адапа 119, 121-123
Аджа Экапад 209
Адити 206, 218
Адитьи 205, 218, 229
Адон 161
Адонис 16-17, 19, 69, 152, 164
Азимуа 92 Аид 17, 29 Айон
165 Айшма 194 Ака Мана 194

Акер 39, 53
Актеон 14, 18
Алалу 156-157
Алахатала 347
Аматэрасу 58, 254, 304, 306, 309-314,
317, 320-321 Аметет 51-52
Аменхотеп IV 59 Амитабха 299
Амитхабуль. *См.* Амитабха Амон
37-39, 41-44, 57, 65, 67, 176 А-
моно-нуси 321 Амореи 172 Амос
167, 174 Амша 206
Амэ-но ми накануси 306
Амэ-но Удзумэ 311
Амэрэтат 193
АмэшаСпэнта 193-194, 198 АН 89,
92, 94, 116, 157. *См. также*
Ану
Анада Самадуло Хэси 353
Ананда 277 Анат 163-164,
166 Ангирасы 216, 218-219,
229 Анзуд 111, 114, 129 АН
Зыонг 329
Аннапурна 236. *См. также* Дэви
Антее, Р. 70

Ану 56, 95, 109, 117, 121-122, 125,
128-129, 135-138, 156, 176. *См.*
также АН
Анубис 39, 41, 51-52, 73-74, 80
Ануннаки 92, 95, 101, 116, 118, 128,
131
Ануны 96
Ануратха 345
Анхро-Манью 181, 189-194, 199. *См.*
также Ариман
Анцили 152
Аншар 124
Апис 39, 41
Аполлон 146
Апоп 18, 41, 43, 50, 59, 62-63
Аппу 155
Апсу 124-125, 128, 171, 173. *См.*
также Абзу
Арак Кол 342
Арам 172
Араматти 205
Аранбуль 288
Арахна 14
Аргус 26
Ардвисура Анахита 189
Арджуна 230
Арес 164
Ариман 189, 195. *См. также* Анх-
ро-Манью
Арта 189, 192, 197, 199
Артемида 14, 17
Аруру 89, 127-128, 135
Арутюнов, С.А. 320
Аршакиды 184, 188
Арьяман 199, 206
Асаг 93, 105-106
Асират 162, 164
Ассур 172
Астар 163-164
Астарта 84, 86, 163-164, 166. *См.*
также Иштар
Атар 199
Атаргатис 166
Атлант 158

Атман 202, 205, 228, 242
Атон 59-60
Атрахасис 118-120, 122-123, 171
Атри 218, 228
Аттис 16, 19, 69, 152
Атум 36, 37, 42, 44, 50, 59-60, 65-66
Афина 14, 176
Афродита 157, 164
Ах 46, 161
Ахи Будхнья 209
Ахилл 72, 113
Ахтой 43
Ахура-Мазда 10, 19, 55, 179, 184-185,
189-195, 197, 199. *См. также*
Ормузд
Аша Вахишта 192-194 Ашвины
205, 208, 218, 223 Ашера 162. *См.*
также Асират Ашнан 96-97
Ашшур 117, 127 Ашшурбанапал
116

Б

Ба (одна из душ в религии и ми-
фологии Египта) 44, 46, 51-52
Ба (демон засухи в мифологии
Китая) 252, 271, 345
Баал 161-162, 166. *См. также*
Балу; Бел; Ваал
Баал-Хаммон 166
Баалшамин 166
Баау 165
Баларама 230
Бали 230
Балу 16-19, 146, 161-164. *См. так-*
же Баал; Бел; Ваал
Бань-гу 275
Бараспати ни Тано 353
Бает 39-40
Бата (обожествленный бык в Древ-
нем Египте) 39
Бата (персонаж сказки) 42, 66
Батара Гуру 351-352

Бел 116-117, 161, 166. *См. также*
 Баал; Балу; Ваал
 Белет 89
 Белет-цери 92, 125 Берос 127 Бо-и
 247 Боддэ, Д. 260, 265
 Брагинский, И.С. 184 Брахма
 211,214, 218-219, 221-222,
 227-232, 234, 238, 240, 242
 Брахман 211 Брахми 234
 Брихаспати 205, 210, 217, 229
 Будда 201,211,230-231,281,294,299,
 327, 337, 345. *См. также* Шакья-
 мунни
 Будха 229 Бунг 304, 339-340
 Бури-грозы (бог) 17, 18, 144, 146-
 151, 157-159
 Бухис 39
 Бхадreshвара 341
 Бхарата 229

В

Ваал 53, 175. *См. также* Баал;
 Балу; Бел Ваал Пеор 175
 Вайрочана 280 Вайшнави 234
 Вайшун 344 Вала 216-217 Ван
 Геннеп, А. 21 Ван Гон 284, 293-
 294 Ван Чун 247, 273 Ван-шу 266
 Варахи 234 Варпалава 153 Варуна
 55,179, 204-209,212,217, 220,
 222
 Васу 205, 229 Васудэва 231
 Васуки 223 Вата 205. *См.*
также Ваю

Вач 205
 Ваю 179,189, 204-205, 208, 222, 225
 Венанд 196
 Венера 86, 229
 Ве Ньилитимо 351
 Веретрагна 146, 179, 189, 204
 Ветсуван 331-332
 Ве Чудай 351
 Вивасват 197, 204, 218-219, 229
 Вивахвант 197, 204
 Видхатар 210
 Вирины 218
 Вишвакарман 205, 207, 215, 223
 Вишвамитра 224
 Вишварупа 216
 Вишведэвы 205
 Вишну 205, 211-212, 215, 219, 222-
 227, 230-234,238,333
 Виштаспа 182, 186
 Воху Мана 193-194
 Вритра 146, 204, 208, 215-217
 Вритрахан 146, 179, 204. *См. так-*
же Индра
 Вэнь-ди 300

Г

Гайамарт 196-199
 Ганга 226, 236
 Ганеша 236, 242
 Гаруда 211,225,227,333
 Гаури 236. *См. также* Дэви
 Геб 35, 39, 42, 53-54, 56-57, 60, 65-
 67, 70
 Гедон 169
 Гекатонхейры 26
 Геней 165 Генос
 165 Гера 26
 Геракл 18, 32, 164, 172 Герни,
 О.Р. 152 Геродот 28,33, 35, 37,
 54, 79 Гесиод 157, 159
 Гештинанна 92, 104 Гея
 157,159

Гильгамеш 9, 21, 89-90, 92, 94, 98,
 110-115, 118-120, 123, 134-141,
 154
 Гишзида 121
 Гоготун 42, 60
 Гомер 68
 Го Пу 270
 Гор 17, 36, 39, 42-44, 48-50, 53, 59-
 60, 62, 70-72, 74, 76-77, 84,164
 Гоу-ман 251,258,272
 Грозный, Б. 142
 Гуань-ди 280, 282
 Гуань-инь 278-279, 281-282, 299
 Гуань Юй 280. *См. также* Гуань-
 ди
 Гудеа 88
 Гула 117
 Гуле 151
 Гун-гун 256, 271
 Гунь 251,261-263
 Гупранзах 155
 Гурурисэллэнг 351, 353
 Гютербок, Г.Г. 144, 148, 157, 159

Д.

Давид 167, 169,170 Дакша
 (Владыка созданий, сын
 Брахмы) 15, 218, 229, 232
 Дакша (божество, персонификация
 ловкости) 206
 Дамаский 127, 165
 Дамгальнуна 89
 Даниил 162, 167, 171
 Дану 218 Дао Ньонг
 328 Дарий I 180, 183
 Дварадаси 335
 Девкалион 19, 171
 Девора 169
 Деметра 17-18, 29, 72, 83
 Демофонт 72
 Джаганнатха 230
 Джамаспа 182 Джата
 350-352

Дзимму 304,319-321,323.
 Дзимму-тэнно 302, 318
 Дзингу 322-323
 Дидона 166
 Диодор Сицилийский 73, 83
 Диоскуры 208
 Дити 218
 Ди-хуан 300
 Ди-цзюнь 264, 266-267
 Доу-шэнь 282
 Друг 192,194, 197
 Друдж 192. *См. также* Друг
 Думузи 16-18,90,94,96,98,100,102-
 104, 106. *См. также* Таммуз
 Дун-ван-гун 274-275 Дун-
 цзюнь 265 Дуниаи 347
 Дурга 227, 236. *См. также* Дэви
 Дхарма 228-229 Дхатар 205, 210
 Дьяконов, И.М. 24, 26,112,126,135
 Дьяус 204-205, 207, 229 Дэви 227,
 234, 236-237 Дянь-му 281

Е

Езра 167, 170

Ё

Ёмна 299
 Ёно-ран 295

Ж

Жу-шоу 273
 Жэнь 256 Жэнь-
 хуан 300

З

За Зэн 329
 Заллегарра 128
 Заратуштра 10, 180-182, 184, 186,
 188-190, 192-194, 198-199
 За Тхоа 328 Захария 167

Заячье божество земли Инаба 315
Зевс 23,26,53,146,157,159,207-208,
271
Зиусудра 109, 118, 123, 171 Змей-
Дракон 11,16-18,41,53,57,62-
63,146-148,152, 209, 215,225, 244,
251, 255, 268-269, 294-296, 298,
313-314, 317, 328, 342
Зрван 189, 193 Зяунг 326

И

И 15-16, 253, 266-267, 270
Иаван 172
Иаков 169, 171-172
Иафет 171-172
Ибби-Суэн 110
Игиги 116-117, 131
Идзанаги 58, 254, 306-310, 314
Идзанами 306-310, 312
Иезекииль 167
Иеремиа 167
Иеффай 169
Изимуд 104, 107
Измаил 172
Израиль 172
И Инь 250
Иисус (сын Сирахов) 167
Иисус Навин 167, 169
Иисус Христос 170
Ил 162. *См. также* Илу
Ила 229
Иллуюнка 146
Илу 161-164, 171.
Илум 162. *См. также* Илу
Имдугуд 91
Инанна 16-17, 89, 94, 98, 100-104,
106-108,111
Инара 17, 146-148, 153
Индра 146, 179-180, 204-205, 207-
209,211,213-216,218,220,222,224,
228, 230, 276, 286,332, 341
Индрани 209
Ин-лун 252, 262

Ио 14, 26
Иов 167, 173
Иоиль 167
Иона 167
Иосиф 177
Иосия 170
Иофан, Н.А. 314
Ипсуракий 165
Ирен 283
Ирсирры 158
Исав 171-172
Исайя 167
Исида 9,17,38-42, 54-55, 57, 63, 65,
69-74, 78, 83-86 Истустая 144
Итангейя Сангасои 336 Иуда
Маккавей 170 Ишкур 96, 116
Иштар 17, 86, 98,100, 116-117, 119-
121,124,137-138,155-156,158,163.
См. также Астарта
Ишум 130-134

И

Йамму 161,163-164
Йарих 161-162
Йево 163, 171
Йима 19,182, 184,189,197-198, 204,
219
Йимак 219

К

Ка 46-47, 51
Кабтилани-Мардук 134
Каваками-такэру 322
Каин 171
Кала 205, 210
Калатурру 101-102
Кали 236, 239. *См. также* Дэви
Калидаса 224
Калкин 230
Кама 205, 210, 236
Камак нара 295
Ками-мусуби 306

Камрушепа 144, 151-152
Канченджунга 342
Кап 334
Карна 230
Карттикея 236, 241
Каумари 234
Кауравы 230
Кашьяпа 218, 228-229
Квангэтхо-ван 283
Квансеым 299
Ке 334
Кейпер, Ф.Б.Я. 215-216
Келей 72
Кешши 155
Кен Хвон 284, 292-294
Ки 56, 94,173,176
Киджа 287-288
Ким Альджи 291-292
Ким Бусик 283
Ким Куй 329
Ким Суро 290-292
Кингу 125-126
Кишар 124
Колпия 165
Конфуций 247,281
Коылла 290
Крамер, С. 87
Крату 218
Кришна 15, 230-232
Крон 157, 159
Ксеркс 182-183, 187, 189
Куа-фу 253
Кубера 222-224,229
Кудара Каннон 306
Кулулу 128
Кумара 234, 236
Кумарби 156-159
Кунье 293-294
Куой 327
Кур 94
Кургарру 102
Куси Инада-химэ 313-314
Кхангхкак 332
Кхуанкхау 334

Кхун Болом 335
Кхунтхивкхам 330
Кымва 288, 292
Кэйко 321

Л

Лаббу 129
Лай 342
Лак 328, 330
Лак Лаунг Куан 326-328
Лактанций 80
Лакшмана 229
Лакшми 223, 231-233, 327
Ламга 128
Лангилунг 342
Лао-цзы 247, 276, 281
Латану 146, 162
Латарак 102
Латуре Дана 352
Лахаму 124
Лахар 96
Лахму 124
Левиафан 57, 162
Леви-Брюль, Л. 23
ЛеЛои 330,340
Ле Тхань Тонг 326
Ли 264
Лидум ан Магидет 355
Ли Жун 260
Лилит 114
Линген Соб 344
Линлаун 332
Ли Те-гуай 276
Литлонг 332
Ли Тхай То 326
Ли Шаоцзюнь 276
Ловаланга 352
Лонг 342
Лосев, А.Ф. 29-30,33
Ло-шэнь 269
Лугальбанда 21, 110-112
Лугальзагесси ПО
Луконин, В.Г. 184
Лумимуут 354

Лунгкиджингба 342
Лэй-гун 268, 272, 281
Лю Бэй 279-280, 300
Люд Дун-бинь 276
Люхва 292

М

Маат 38, 51
Маго хальми 295
Ма-гу. *См.* Маго хальми
Майтрейя 298-299
Маккавеи 167
Малахия 167
Мама сонним 298
Мами 89, 128
Манаса 236
Мангалабулан 351-352
Мани 184
Манои 336
Ману 218-219, 229-230, 238
Манью 205
Мардук 116-117, 123-127, 129, 131-132, 134, 146, 163, 173, 176
Маричи 218, 228 Мариямма 236
Мартйа 196, 198
Мартйанаг 196, 198 Марту 90, 94, 109 Маруты 205, 208-209
Матье, Э.М. 64 Мауи 338
Мафдет 59 Махагири 343
Махадэви 236. *См. также* Дэви
Махатала 350 Махешвара 341
Махешвари 234, 236. *См. также* Дэви
Мелькарт 32, 164, 166, 175
Менака 224 Меретсегер 41
Мерикара 43
Мескингашер 111
Месхенет 54

Мехен 63
Мех-и Гах 196
Микерин 78
Мильк. *См.* Мильком
Мильком 161
Милэ 299. *См. также* Мирык
Минос 172
Мироку 308
Мирык 298-299
Митра 179, 184, 189, 200, 204-206, 208
Михей 167
Мичху 292
Мнение 39
Модур 283
Моисей 15, 167-170, 172, 174
Мойры 146
Монту 41
Мот 165
Мох 165
Му-гун 275. *См. также* Дун-ван-гун
Мула Джади 351-352
Мулуа Сатене 348
Мумму 124 Мут 38
Муту 16, 146, 163
Мутум 344 Мяо-шань 278

Н

Набу 117, 125
Навуходоносор 170
Нага Падоха 352
Нагасунэбико 321
Намму 97
Намтар 130
Намы 335
Найди 225, 227
Наина 89, 94-95, 98-101, 104, 116
Нанше 96
Нарам-Суэн НО, 154
Нараяна 231
Нармер 41

Насатъи 208, 218. *См. также* Аш-вины Наум 167 Нгаук
Хоанг 325 Ндаре 352 Иду 339
Не Нгам 335 Неemia 167, 170
Нейт 55, 57, 68, 173
Нергал 114, 117, 119, 130
Несер 58 Нети 91, 101
Нефертари 84 Нефертум 38
Неферхотеп 76
Нефтида 41-42, 54, 63, 65, 70, 73-74
Нехебт 38 Нидаба 111 Никитина, В.Б. 185
Нингаль-Папригаль 92
Нингирсу 89, 93-94 Нингишзида 92
Ниниги 304, 306, 317-318
Нинкаси 92
Нинлиль 94, 98-100, 104
Нинмах 89, 92, 94, 97-98, 106, 127
Нинсун 112
Нинту 89, 94-95, 127
Нинурта 89, 93-94, 105-106, 129
Нинхурсаг 89, 94, 104, 106, 127
Ниншубур 101, 107
Ниррити 205, 222
Нита Элаке 346
Ной 109, 123, 171, 173-174
Нонгтхау 340 Нореай 342
Норман Браун, У. 201
Нумушда 109
Нун 39, 56, 58, 65-66
Нунбаршегуну 99
Нуску 99
Нут 28, 35, 37, 39, 42, 54-56, 60, 65-67, 70, 78
Нфанва 344

Нюй-ва 244-245, 251, 255-258, 260-261, 326

О

Одиссей 30
О-Куни-Нуси 306, 314-317
Онг Тао 327-328
О-но Ясумаро 302-303, 320
Онтонг 351
Оно Геба Снулат 348
Опо Лахатала. *См.* Опо Геба Снулат
Ормузд 10, 189, 195-200. *См. также* Ахура-Мазда
Орфей 18
Осирис 9, 16-17, 19, 36, 41-42, 48-54, 57, 59, 63, 65, 69-86, 70, 152
Осия 167

П

Пак Хёкоссе 292
Пали (Ньяро) 351
Пандавы 230
Пане на Болон 352. *См. также* Ндаре Пань-гу 58, 245, 254-255, 257, 276, 300, 309, 312, 326
Пань-ху 255
Паосангейя Сангасои 336
Папая 144
Парашурама 230
Парвати 236. *См. также* Дэви Парджанья 204-205
Пари-конджу 298
Парки 146
Паупау Нанчаунг 343
Перес 351
Перкунас 208
Персефона 17-18, 29
Перун 208
Пёльсуни 294
Пирра 19
Писоап 287
Питон 146

Пишаиша 156
 Плутарх 35, 70, 73, 79-80
 Понмакьи 345
 ПоТхен 331,334-335
 Праджапати 205,211,214,217-218,
 221,228
 Прана 210
 Притхиви 205, 207, 229, 233
 Прометей 15 Просо
 (государь) 251 Протогон 165
 Птах 38, 42, 59, 68-69,173
 Пуи 335
 Пу Лансенг 332, 334, 338
 Пуластья 218, 229 Пулаха 218
 Пурпурная птица 250-251. *См.*
также Феникс
 Пуру 287
 Пуруравас 224, 229
 Пуруша 26,196, 207, 214
 Пурушаспа 186 Пушан
 204-205, 209 Пуылла 290
 Пхатувчунг 330 Пхогон
 289 Пху Нго 335 Пэн
 Цзянь 249

Р

Ра 18, 36-37, 40-44, 49-50, 52, 57-
 60, 62-67, 72-73, 83,164
 Рабие 347-348 Равана
 213, 224, 229-230 Ра-
 Горахти 43, 60 Раджи 351
 Радха 232
 Рама 213, 225, 229-230, 232
 Рамсес IV 63 Раху 223-224,
 342 Рашап 161 Рашна 200
 Реам Кер 342 Реджедет 54

Рем 172
 Рененутет 39,41,83
 Решеф. *См.* Рашап
 Рея 157
 Рин 46
 Рифтин, Б.Л. 255
 Робертсон-Смит, У. 30
 Ромул 172
 Рудра 205, 209, 211-212, 232. *См.*
также Шива
 Рудры 205, 229
 Рукмини 232
 Руфь 167

С

Саверигадинг 351
 Санитар 205, 208-209, 212
 Садвес 196
 Сакуя-химэ 317
 Самсон 169
 Самылла 288, 290, 292
 Сан-линь 256
 Санхонйатон 164-165
 Саошйанты 199-200
 Сарамма 216, 221
 Саранью 218
 Сарасвати 207, 223
 Саргон 115, 154
 Сарипада 351
 Сасаниды 184-185,188-189,193,198
 Сати 236. *См. также* Дэви
 Сатурн 166
 Себек 39, 55, 57, 59, 62
 Сео-нё 295
 Сет 16, 42-43, 50, 53, 57, 70-74, 77,
 164
 Сети I 63
 Сешат 38
 Си 265
 Сиал 351
 Сиббити 130-131, 134 Си-ван-
 му 267, 270, 274-276 Сидеак
 Паруджар 351-352 Сидури
 139

Си Кантхап 335
 Сикка Нёрай 318
 Сиксауп 344
 Силеве Нацарата 352
 Сим 171-172
 Син 116-117
 Сису 330
 Сита 213, 225, 229, 232
 Си-хэ 251,253,264-266
 Скамбха 210
 Сканд 236. *См. также* Карттикея,
 Кумара
 Со Крок 339
 СокТхархэ 288-289,291-292
 Соломон 167,169 Сома 179, 205-
 206, 208-209, 222,
 228-229. *См. также* Хаома
 Сонмундэ 295 Софония 167
 Сохмет 38-39, 42, 63-64
 Спитам 186 Спэнта Армайти
 193 Спэнта Манью 192
 Сраоша 200
 Субрахманья. *См.* Сканд 236
 Суй-жэнь 253, 269-270 Суйко 302
 Сукуна-бикона 316 Сумиёси 323
 Сумукан 92, 96,135 Сурабха 225
 Сурья 205, 208-209, 212, 222, 230,
 236
 Сусаноо 306, 309-317
 Сусэри-химэ 316 Сцилла
 57 Сыма Цянь 244, 287
 Сыма Чжэнь 244-245
 Сюань-минь 273 Сюй Фу
 270 Сюй Чжэн 254
 Сюй-юй 287. *См. также* Киджа
 Ся 261,263,267

Т

Та Педн 336
 Тай-бо 296
 Тайётомэ-химэ 319
 Тайфун 266
 Тай-хао 272
 Тайчжан 263
 Таками-мусуби 306
 Такшака 211
 Тальсуни 294
 Тамей Тингей 354
 Таммуз 16-17, 100, 121, 152. *См.*
также Думузи
 Тан 252, 284-286, 300
 Тангун 284-288, 291
 Тангун-Вангом 286
 Таонган 331,335
 Таосуонг 331, 335
 Тапас 205
 Тару 153
 Тасмису 157-158
 Тауэрт 57
 Тваштар 205, 208-209,212, 215-216,
 223
 Телепину 17, 149-154
 Тесей 172
 Тефнут 39, 42, 60, 64-67
 Тешуб 157-159
 Тиамат 124-126, 146, 163, 171, 173
 Тиннит 166
 Тифон 146, 159
 Тиштрия 196
 Тоара 354
 Тонмён 286, 288, 292-293
 Тонэри 303
 Топалланрове 353
 Топоров, В.Н. 216
 Тор 208
 Тосон 294
 Тот (египетский бог) 38-39, 50-52,
 54, 58, 64, 66, 71-72,74
 Тот (персонаж мыонгской мифоло-
 гии) 329
 Тратар 205. *См. также* Индра

Ту-ди 281
Туан Рума Ухира 352
Тувале 347-348 Тунг 329
Тур-и-Братарвахша 186
Тутанхамон 46 Тутхалия
IV 145 Тхагьямин 345
Тхатъ Сань 326 Тхен
Факхын 332, 335 Тхонг
335
Тхэн Чу Чей 325-326
Тхюй Тинь 327 Тэйлор,
Э. 20 Тэмпон Тэлон 351
Тэрнер, В. 18,21 Тюай
323 Тянь-хуан 300

У

У Бискуром 340
У Блей У Нонгбух Нонгтхау 340
У-ван 287 У-ди 275-276, 300
Укэмоти 312-313 Уллегарра 128
Улликумми 156-159 Улом 165 У
Лян 258
Ума 236, 341. *См. также Дэви*
Уннас 48 Унут 38
Упеллури 158-159
Упуат 76 Упулере
347
Упунуса 348
Ур-Намму 92 Ур-
Шанаби 91, 141 Уран
20, 55, 157 Урваши
224
Утнапишти 118, 123, 139-140, 171
Уто 38,41,71 Утту 92, 96
Уту 89,94,96,100,103-104, 109,111,
113, 116. *См. также Шамаш*

Уччайхшравас 223
Ушас 204-206,208-209,212

Ф

Фань Е 287 Феникс 59-60, 251
Фетида 72 Филон 164-165
Фирмик Маттерн 82 Фрашоштра
182 Фрейденберг, О.М. 30 Фу-си
244-245, 257-258, 260-261,
268-269, 271-273, 279, 300
Фу-фэй 269 Фугэн 313 Фэй-
лянь 268 Фэн-бо 252, 268,
271-272

Х

Хаддад 166 Хаинувеле 348 Хам
171 Хамдальпха 289 Хаммурапи
90, 115, 123 Ханнаханна 150-151,
153 Ханту 351 Хануман 225
Ханыним 296 Хань 243, 273-274,
287, 305 Хаома 179, 184, 186, 198-
199, 203-
204. *См. также Сомы Хапи*
39, 52 Харватат 193 Харибда
57 Харихара 341 Харон 91
Хасаммили 152 Хатхор
37,39,42,55,63-64,78
Хатшепсут 44 Хафторенг 196
Хаххима 151 Хванин 286
Хванун 286, 292 Хебат 158
Хедамму 155

Хекет 53
Хентиаменти 41
Хепри 59-60
Хико-хо-Ниниги О Микото 314,
317
Хираньякшипу 230 Хиэда-
но Арэ 302 Хлинеу 344
Хмоч Кенту 339 Хнум
39,43, 54, 59,68,173 Хогён
294 Хогон 291
Ходэри (Сияние Огня) 318-320
Хонсу 38
Хоори (Тень Огня) 318-320 Хоу-
ту 272 Хрипхкрауп 344 Ху Цзин-
дэ 281 Хуан-ди (Желтый
государь) 244,
252, 264, 269, 271-276, 279, 300
Хуань Линь 275 Хуасюй-ши 258
Хумбаба 113, 120, 136-138, 154
Хумут-Табал 91
Хунь-тунь 245, 253
Хупаси 17
Хупасия 146-147
Хусор 165
Хутаоса 186
Хуфу (Хеопс) 44, 54
Хшатра Вайрья 193
Хэ 265
Хэ-бо 269
Хэбуру 288
Хэмосу 288
Хэсуни 294

Ц

Цан-цзе 269 Цапарва 154 Цзао-
ван 281-282, 326 Цзинь-му 275. *См.*
также Си-ван-му Цзи-цзы 287. *См.*
также Киджа Цзян-тайгун 276
Цзян Юань 251

Ци 263 Цид 162 Цин-ду 268
Цинь Ши-хуан 270 Цинь Шу-
бао 281 Цукиёми 58, 254, 309-
310, 312 Цукки 152
Цюй Юань 247-248, 255, 257, 266,
273

Ч

Чакчегон 294, 297
Чангко 343
Чанди 236. *См. также Дэви*
Чан-си 266
Чанум 344
Чань-э 266-267
Чаун-гун 281
Чжан Го-лао 276
Чжан Тянь-ши 276
Чжан Фэй 300
Чжан-сянь 282
Чжоу 246,251,260,272,287
Чжоу-синь 287, 300
Чжу-жун 256, 271,273
Чжуан-сюй 256, 264, 268-269, 273
Чжугэ Лян 300, 338
Чжун-куй 276
Чжунли Цюань 276
Чи-ю 244, 252, 271
Чуан-му 281
Чумон 283, 286, 292-293
Чун 247, 264

Ш

Шабала 221
Шаи 39
Шакунтала 224
Шакьямуни 278, 299. *См. так»*
Будда
Шалимм 162 Шалимму 163
Шамаш 103,116-117, 129-130,13f
137, 139. *См. также Уту*
Шамхат 135

Шан-ди 261,264,272
 Шан-пянь 256
 Шао-хао 271,273
 Шара 102
 Шарума 145
 Шарур 105
 Шахару 163
 Шве Мьетна 344
 Шеша 227, 231
 Шива 205, 211, 222-223, 225-227,
 230-232, 234-236, 238, 341-342.
См. также Рудра Ши-ди 276.
См. также Индра Ширутру 344
 Шитала 236 Шон Тинь 327 Шоу-
 син 281,296 Шраддха 205
 Шри 231. *См. также* Лакшми Шу
 35, 37, 42,56, 60,62, 64-67, 345
 Шукалитудда 92, 107-108 Шукра
 229
 Шунь 244, 261, 268, 27.1, 287, 300
 Шу-Суэн 90 Шухай 263 Шьяма
 221 Шэнь-нун 244-245,251,269,273,
 279,
 300, 326
 Шэнь-ту 281

Э

Эбех 93, 105
 Эвридика 18
 Эйсор 342
 Эйя 116,121,124-125,128,130,158-
 159. *См. также* Энки Эл
 162, 171. *См. также* Илу
 Элам 172
 Элиш 162. *См. также* Илу
 Эллиль. *См.* Энлиль Элохим
 162, 171 Эмеш 95
 Эн-Менбарагеси 113
 Энбибулла 96

Энки 89, 92, 94-98, 101-102, 104-
 105, 107-109, 116, 158. *См. так-
 же* Эйя
 Энкиду 9, 89-90, 94, 112-114, 120,
 135-139, 141
 Энкимду 96, 100
 Энлиль 56, 88-89, 92, 94-99, 101,
 104-105, 109-110,113, 116, 123
 Энмеркар 92, 110-112
 Энтеп 95
 Эрешкигаль 16, 92, 94,101-103,114,
 116,119,130
 Эрра 130-134
 Эстан 153
 Эсфирь 167
 Этана 119, 122
 Эу Ко 328
 Эхнатон 35, 59

Ю

Юань Кэ 255, 260
 Юй 245, 247, 249-250, 261-263, 266-
 267,271,280,287,300,325
 Юй-ди 276,281,325 Юй-лэй
 281
 Юй-ши 252,268,271,273
 Юнона 166 Юпитер 208

Я

Яками 315
 Яма 197, 204, 218-222, 229, 299
 Ямато Ивэрэбико 320. *См. также*
 Дзимму
 Ямато-но Ороты 313 . Ямато-
 такэру 321-323 Ями 197,218-219
 Яншина, Э.М. 263 Янылла 290
 Янь-ди 244, 252, 273 Яо 244, 246,
 253, 261, 265-266, 268,
 271,286,300 Яо-ван 282
 Ярлхашампо 343 Яхве 53,
 160, 163, 166, 168-176

Указатель географических названий

А

Абзува (Абзу), г. 158
Абидос, г. 73, 76-77 Абу-
Салабих, пос. 88 Авадзи
307 Аварис, г. 53
Австралия 12, 30
Аджмер, г. 227 Азия
 Восточная 345
 Малая 8-9, 16, 142-143, 154
 Средняя 178-179, 188
 Юго-Восточная 7-8, 10, 13, 260,
 290, 292, 324-355
 Южная 343 Аккад 9, 12, 110,
115-141, 154-155,
173
Александрия, г. 84
Алор, о. 346
Америка 12, 30
 Северная 32 Амурру 118
Анатолия 142-143 Ангкор 342
Антиохия, г. 158 Аньхой,
провинция 260 Аранзах, р. 155.
См. также Тигр Аратта, г. 111-
112

Ассирия 115, 117, 127, 169
Асьют, г. 76 Атрибия, г.
73 Афганистан 178
Африка 12, 30, 32, 77
 Северная 166
Ашшур, г. 117, 127

Б

Бау, г. 89
Бад-тибиру, г. 102
Банджар Долок (Горный Город)
351
Бахрейн 95. См. также Дильмун
Бенбен, миф. холм 59 Берит, г.
163-164 Бехдет, г. 59 Библ, г. 72
Бирма 324, 332, 336, 338, 345
Богазкей, пос. 142-143, 154
Бохай (Восточное море) 270
Бруней 324, 345 Бусирис, г.
73, 76 Буто, г. 38, 72 Бучжоу,
гора 256

В

Вавилон, г. 90, 115-116, 123, 126-127,
131-133, 227

Вавилония 37, 115,169,171
Валиала, страна мертвых 351
Великая пустыня 265-266
Вольсон, г. 289
Вьетнам 324-327, 329-330, 332,334,
336, 338-340

Г

Ганга, р. 226, 236
Ганьюань 264 —
Гатумдуг, г. 89
Гелиополь, г. 36, 41-42, 58-59, 70
Гераклеополь, г. 53
Геракловы столбы. См. Гибралтар
Гибралтар 164
Гималаи, горы 219, 223, 225-227, 232
Годавари, р. 226
Гора Перьев 261-262
Греция 29,174
Гуйчжоу, провинция 246

Д

Дамаск, г. 166
Дахуан. См. Лун-гора
Даянь, гора 265
Дворечье 8-9, 18, 22, 58, 87, 90, 93,
109,115,118,123,134,142-143,154,
160, 168, 170-171, 173-174, 208
Дельта 70
Дельфы, г. 157
Дендера, г. 80
Дильмун 95, 104, 109, 171
Долина света 264-265
Долина тьмы 265

Е

Евфрат, р. 87, 96, 127-128, 178
Египет 8-9, 12,14, 16, 20, 22, 34-86,
116,168-169,173-175,249 Верхний
38, 44, 53-54, 76 Нижний 38, 41, 44,
53, 76, 79 Средний 54

Ё Ёгук,
царство 288, 289

Ёминокуни (Страна Мрака) 308

Ж

Жиюэшань, гора 266

З

Забуа, горы 111

И

Идзумо, провинция 303-306, 311-
317
Иераконполь, г. 38, 44 Иерихон, г.
161, 169 Иерусалим
(Йерушалаем), г. 162,
169-170
Израиль 168-169, 172 Израильско-
Иудейское царство 169 Инаба,
провинция 315 Индия
8,10,12,14,20,33,95,181,201-
242, 276,278,288,330,340-342,344
Индокитай, п-ов 324, 330, 339-340,
345 Индонезия 324,
345, 355
Восточная 345-348
Западная 350-353
Индостан, п-ов 205, 214
Инчжоу, гора 276 Иравади, р.
343 Иран 8,10,16,111,178-
200 Иригаль, подземный мир
91 Исин, г. 87,90 Исэ, г. 314
Италия 84
Иудейское царство 169-170
Иудея 170

К

Кёсан-Намдо, провинция 289
Кавати, местность 320
Кавери, р. 226
Кавказ 33, 142
Казаллу, г. 109
Кай, о. 346
Кайласа, гора 223, 226-227, 232

Калимантан, о. 348,350-351,354
Камбоджа 324,341
Канпхрапхук, гора 330
Карак 289-290
Карфаген, г. 166
Касивара, сел. 321
Касиус, гора 158
Касобвон, равнина 288
Кванджу, провинция 293
Кей, о. 320
Керим 289
Ки-галь, подземный мир 91. См.
также Кур Киев, г. 32 Киликия
143 Кинай, район 320 Кинополь, г.
81 Киото, г. 303 Китай 7-8, 10, 20,
33, 171, 243-282,
287, 290,300,305,325,330-331,338
Северный 257
Южный 255 Киш.г.
87,113,120,122 Кобе, г.
307
Когурё 283, 286, 293, 298, 323
Конён, оз. 288 Корея 283-300
Кришна, р. 226 Крыло-гора, миф.
гора 250 Кулаб, пригород Урука
111,113 Куливисна, г. 153
Куммии, г. 158 Куньлунь, гора 264,
267, 275 Кур, подземный мир 91,
105-106 Куш. См. Нубия Кымгван
289 Кымсон 291 Кюсю, о.
306,309,311,317,320

Л

Лагаш, г. 87-89,92, НО
Ланка, о. 213,224
Лаос 324, 331-332, 334-335,338,340
Ларсу, г. 87

Летополь, г. 73 Ло, р. 267,
269 Луангпрабанг, г. 334
Лун-гора, миф. гора 265
Лусон, о. 354-355

М

Маган. См. Сомали
Малайзия 324, 345
Малайский архипелаг 324, 345-346
Малакка, п-ов 338
Манаса, оз. 227
Мандара, гора 223
Медведь-гора 250
Междуречье 87
Меланезия 32
Мелухха 95. См. также Индия
Мемфис, г. 41,68,73
Меру, гора 226-227, 336
Месо-Америка 22
Месопотамия 87
Мидия 178, 182
Минданао, о. 354-355
Минсин. См. Даянь
Миньмыонг, гора 336
Митанни 207
Миядзаки, префектура 317
Молуккские о-ва 346
Мохенджо-Даро, пос. 204
Муркеле, о. 347
Мыонгай 331
Мыонгтхан, местность 332
Мыонгум 331

Н

Нактонган, р. 289
Нармада, р. 226 Недит
(Гехести), о. 70, 76
Нерик, г. 148 Неса, г. 143
Ниас, о. 354
Нил, р. 39, 43, 52-54, 56-57, 62-64,
67, 71-72, 74, 77-78, 80-81,83, 86
Нинаб, г. 109

Ниневия, г. 116-117
Ниппур, г. 87-89,95,98-99,101, ПО,
116,127
Ницир, гора 139
Новая Гвинея 346
Нубия 42,64.

О

О-я-сима, о-ва 307
Океания 12, 30
Омбос, г. 53 Омут
Перьев 262 Омхосу,
р. 293 Оногоро, о.
307 Орисса, г. 231
Осака, г. 303 Оха,
гора 347

П

Палау, о. 320
Палестина 8-10, 160, 167-168, 170
Пантар, о. 346
Персия 37, 182
Поупа, гора 343
Пуё 286-288, 292-293
Восточное 288
Северное 288 Пукквиджи, гора
289, 291 Пушкара, оз. 227
Пхённасан, гора 294 Пхеньян, г.
288 Пэктусан, гора 295 Пэкче 283,
293, 298, 323 Пэнлай, гора и о. 171,
270, 276

Р

Рим, г. 32 Римская
империя 84

С

Саис, г. 55,57,68,79
Сарасвати, р. 206, 226
Сахара 77 Серам, о.
345-346

Сидон (Цидон), г. 162
Силла 283,288,291-295,297-298,322
Синай, гора 175
Сингапур 324,345
Сиппар, г. 87, 132
Сирия 8-10,72,142-143,154,160,164,
166
Сиро-Финикия 154, 166
Солорский архипелаг 345 Сомали
95 Сомеру, гора 336
Средиземноморье 14, 163, 166, 171
Стикс, миф. р. 91 Страна Мрака
308, 310, 316 Страна Света 309,
316 Субарту 118 Суго, местность
314 Сулавеси, о-ва 348, 351, 354
Суматра 348, 351 Сычуань,
провинция 258, 260, 279 Сяншань,
гора 278 Сяншуй, р. 269

Тагауна 343
Тагэрак 290
Таиланд 324,340
Тайшань, г. 268,279
Тайюань, г. 287
Тамилнад 236
Танвиен,гора 327
Танимбар, о. 346
Тартар 159
Такхай, р. 330
Тибет 345
Тигр, р. 87,96,105-106,127-128,155,
178
Тимор 346
Восточный 324, 345
Тир, г. 164 Тханни 292
Тхохамсан, г. 289 Тхэбон
293 Тхэбэксан, гора 286,
291

У

Угарит 160, 163, 165 Умму.г.
87,102,110 Ур, г. 87,89-90, 92,
95,101, 110,112,
116,119 Урук, г. 87,89,102,106-
107,110-114,
127,132,135-137,140-141,154

Ф

Фанчжан, гора 276 Фара, пос. 88-
89, 112 Фивы, г. 32,41,46,81,84
Филиппины, о-ва 324, 345, 354-355
Филы, о. 82
Финикия 8, 16, 18,69,160,164
Флорес, о. 345, 354 Фригия
16, 69 Фудзи, г. 302
Фэнсянь, уезд в провинции Сычу-
ань 279

Х

Халласан, г. 290, 295
Ханаан 168-169, 172, 174
Ханой, г. 326 Хараппа
205 Харима, провинция
304 Хаттия 142
Хаттуса(Хаттусас), г. 142 Хацци,
гора 158. *См. также* Касиус
Хеммис, местность 70 Хидзэн,
провинция 304 Хималая
(Гималаи), гора 219 Химука,
провинция 306, 317 Хитати,
провинция 304 Хонсю, о. 320, 322
Хуанхэ, р. 255, 257, 260, 269
Хуашань, г. 281 Хурсаг, гора 106
Хэ-бэй, провинция 257 Хэсуй.
См. Даянь

Ц

Цапану, гора 163 Цейлон, о. 224.
См. также Ланка

Целебес, о. 320
Церу, подземный мир 91
Цзи, местность 257, 287. *См. также*
Хэ-бэй, Шаньси
Цзичжоу, долина 252
Цзынсу, провинция 258
Цзяо 265 Цукуба, г. 302
Цукуси 309

Ч

Чаоян. *См.* Лун-гора
Чеджудо, о. 290, 295 Чжэцзян,
провинция и р. 260 Чосон
284-288 Чу 265

Ш

Шаньдун, п-ов и провинция 257-
258, 269,287
Шаньси, провинция 257 Шумер
7,12, 21, 87-116,141, 171 Шуруппак
г. 87-88, 109

Э

Эдем, миф. страна 171, 278 Эден,
подземный мир 91 Эдфу, г. 59. *См.*
также Бехдет Элам 118, 172
Элевсин, г. 72 Элефантина, о. 54
Эреду, г. 87,89,95,101,106-108,121
Эрцету, подземный мир 91

Ю

Юго-Западные о-ва 346-347

Я

Ямато, область 302-303, 305, 313^
314, 317, 323
Ямуна (Джамна), р. 226
Янсан, гора 289 Яньцзы,гора
265 Япония 8, 10, 22, 283, 301-
323

Библиография

ТИПОЛОГИЯ МИФОВ. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

- Ахундов М. Д. Концепция пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. — М., 1982.
 Голан А. Миф и символ. — М., 1994.
 Дониини А. Люди, идолы и боги. — М., 1966.
 Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. — М., 1990.
 Евсюков В.В. Мифы о мироздании. — М., 1986.
 Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. — М., 1964.
 Космические легенды Востока. — М., 1996.
 Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М., 1994.
 Леви-Строс К. Структурная антропология. — М., 1983.
 Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. — М., 1991.
 Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. — М., 1963.
 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. — М., 1976.
 Мифологии древнего мира. — М., 1977.
 Мифология и литературы Востока. — М., 1995.
 Мифы древнего мира. — СПб., 1995.
 Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1-2. — М., 1991-1992.
 Мифы о вселенной. — Новосибирск, 1988.
 Религии древнего Востока. — М., 1995.
 Токарев С.А. Религии в истории народов мира. — М., 1986.
 Токарев С.А. Ранние формы религии. — М., 1990.
 Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. — М., 1959.
 Тэрнер В. Символ и ритуал. — М., 1983.
 Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. — М., 1998.
 Фрэзер Дж. Золотая ветвь. — М., 1984.
 Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. — Л., 1971.

ДРЕВНИЙ ЕГИПЕТ

- Сказки древнего Египта. — М., 1998.
 Коростовцев М.А. Повесть о Петеисе III. — М., 1978.
 Лившиц И.Г. Сказки и повести древнего Египта. — Л., 1979.
 Липинская Я., Марциняк М. Мифология древнего Египта. — М., 1983.
 Рак И.В. Легенды и мифы древнего Египта. — СПб., 1998.
 Антес Р. Мифология древнего Египта // Мифологии древнего мира. — М., 1977.
 История древнего Востока. Ч. 2. — М., 1988.
 Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. — М., 1976.
 Матье Э.М. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. — М., 1996.
 Редер Д.Г. Мифологическое мышление и зачатки научного мировоззрения в древнем Египте // Культура древнего Египта. — М., 1976.
 Рубинштейн Р.И. Мифология древнего Египта // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. — М., 1991.
 Фрэзер Дж. Золотая ветвь. — М., 1984.

ДРЕВНЕЕ ДВУРЕЧЬЕ

- Литература Древнего Востока. — М., 1972.
 Литература Шумера и Вавилонии // Поэзия и проза Древнего Востока. — М., 1973, 1980. — (Библиотека всемирной литературы).
 От начала начал. Антология шумерской поэзии. — СПб., 1997.
 Хрестоматия по истории Древнего Востока. — М., 1963.
 Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»). — М.-Л., 1961.
 Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. — М., 1981.
 Афанасьева В.К. Гильгамеш и Энкиду. — М., 1979.
 Афанасьева В.К. Шумеро-аккадская мифология//Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. — М., 1992.
 Белицкий М. Забытый мир шумеров. — М., 1980.
 История древнего Востока. Ч. 1. — М., 1983.
 Кленгель-Брандт Э. Путешествие в древний Вавилон. — М., 1979.
 Крамер С. История начинается в Шумере. — М., 1965.
 Крамер С. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира. — М., 1977.
 Матвеев К.П., Сазонов А.А. Земля древнего Двуречья. — М., 1986.
 Оппенгейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. — М., 1980.
 Редер Д.Г. Мифы и легенды древнего Двуречья. — М., 1965.

ДРЕВНЯЯ МАЛАЯ АЗИЯ

- Луна, упавшая с неба. — М., 1977.
 Хеттская литература//Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. — (Библиотека всемирной литературы).

- Хрестоматия по истории Древнего Востока. — М., 1963.
 Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. — М., 1982.
 Вильхельм Г. Древний народ хурриты. — М., 1992.
 Герни О.Р. Хетты. — М., 1987.
 Гютербок Г.Г. Хеттская мифология // Мифологии древнего мира. — М., 1977.
 Довгяло Г.И. Становление идеологии раннеклассового общества (на материале хеттских клинописных текстов). — Минск, 1980.
 Иванов В.В. Хеттская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. — М., 1992.
 Хачикян М.Л. Хурритская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. — М., 1992.

СИРИЯ. ФИНИКИЯ. ПАЛЕСТИНА

- Библия.
 Санхунйатон. Финикийская мифология. — СПб., 1999.
 Амусин А.Д. Происхождение Библии. — М., 1964.
 Беленький М.С. О филологии и философии Библии. — М., 1977.
 Гече Г. Библейские истории. — М., 1990.
 Гордон С. Ханаанейская мифология // Мифологии древнего мира. — М., 1977.
 Кондратов А. Великий потоп. Мифы и реальность. — Л., 1962.
 Ранович А.Б. Очерк истории древнееврейской религии. — М., 1937.
 Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. — М., 1989.
 Шифман И.Ш. Западноеврейская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. — М., 1991.
 Шифман И.Ш. Культура древнего Угарита. — М., 1987.

ИРАН

- Авеста. — М., 1993.
 Авеста в русских переводах (1861-1996). — СПб., 1998.
 Зороастрийские тексты. — М., 1997.
 Литература Древнего Востока. — М., 1971.
 Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. — М., 1956.
 Брагинский И.С. Из истории персидской и таджикской литературы. — М., 1972.
 Брагинский И.С. Иранская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. — М., 1991.
 Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. — М., 1980.
 Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифологии древнего мира. — М., 1977.
 Зороастрийская мифология. — М., 1998.
 Мурадов О. Древние образы мифологии таджиков долины Зеравшана. — Душанбе, 1976.
 Фрай Р. Наследие Ирана. — М., 1972.

ИНДИЯ

- Махабхарата, или сказание о великой битве потомков Бхараты. — М., 1963.
 Нарайян Р.К. Боги, демоны и другие. — М., 1975.
 Рамаяна. — М., 1963.
 Ригведа. Мандалы I-VIII. — М., 1989, 1995.
 Три великих сказания древней Индии. — М., 1978.
 Эрман В.Г., Темкин Э.Н. Мифы древней Индии. — М., 1975.
 Боги, брахманы, люди. — М., 1969.
 Бэшем А. Чудо, которым была Индия. — М., 1977.
 Избранные труды русских индологов-филологов. — М., 1962.
 Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. — М., 1980.
 Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. — М., 1975.
 Норман Браун У. Индийская мифология // Мифологии древнего мира. — М., 1977.
 Топоров В.Н. Ведийская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. — М., 1991.
 Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. — М., 1980.
 Эрман В.Г. Индуистская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. — М., 1991.

КИТАЙ

- Волшебная флейта: сказки и легенды народов Китая. — Новосибирск, 1989.
 Древнее зеркало. Китайские мифы и сказки. — М., 1993.
 Каталог гор и морей (Шань хай цзин). — М., 1977.
 Пу Сунлин. Монахи-волшебники. Рассказы о людях необычайных. — М., 1988.
 Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзин). Т. 1. — М., 1972.
 Хрестоматия до древней и средневековой китайской литературы. — Владивосток, 1980.
 Цюй Юань. Стихи. — М., 1956.
 Боддэ Д. Мифы древнего Китая // Мифологии древнего мира. — М., 1977.
 Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. — М., 1970.
 Дьяконова Е.М. Мифология в японской и китайской литературе. Современные исследования. — М., 1984.
 Кравцова М.Е. Поэзия древнего Китая. — СПб., 1994.
 Лисевич И.С. Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах // Теоретические проблемы восточной литературы. — М., 1969.
 Литература Древнего Востока. — М., 1971.
 Лукьянов А.А. Истоки Дао. Древнекитайский миф. — М., 1992.
 Мифология и верования народов древнего Китая. — М., 1973.
 Рифтин Б.Л. От мифа к роману. — М., 1979.
 Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. — М., 1991.

Юань Кэ. Мифы древнего Китая. — М., 1987. Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии, — М., 1984.

КОРЕЯ

Ким Бусик. Самгук Саги. — М., 1959.
Корейские легенды и предания из средневековых книг. — М., 1980.
Корейские народные сказки. — М., 1983.
Бичурин И.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1-3. — М.-Л., 1950-1953.
Джарылгасинова Р.Ш. Корейские мифы о культурных героях// Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. — М., 1970.
Джарылгасинова Р.Ш. Древние когурёсцы. — М., 1972.
Елисеев Д.Д. Новелла корейского средневековья. — М., 1977.
Ионова Ю.В. К вопросу о культе медведя, пещер и гор у корейцев// Страны и народы Востока. Вып. 6. — М., 1968.
Ионова Ю.В. Религиозные воззрения корейцев // Культура народов зарубежной Азии и Океании. — Л., 1969.
Ионова Ю.В. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев//Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. — М., 1970.
Концевич Л.Р. Корейская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. - М., 1991.
Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. — М., 1961.
Никитина М.И., Троцевич А.Ф. Очерки истории корейской литературы до XIV в. - М., 1969.
Пак М.Н. Описание корейских племен в начале новой эры (по «Саньго чжи»)/Проблемы востоковедения. — 1961. — № 1.
Троцевич А.Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. — СПб., 1996.

ЯПОНИЯ

Десять вечеров: Японские народные сказки. — М., 1991.
Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн) // Памятники письменности Востока (XXVIII). - М., 1969.
Идзумо-фудоки//Памятники письменности Востока (XIII). — М., 1966.
Кодзики. Записи о деяниях древности. Т. 1-2. — СПб., 1994.
Кэнко-хоси. Записи от скуки (Цурэдзурэгуса)/Памятники письменности Востока (XXIX). - М., 1970.
Манъёсю (Собрание мириад листьев). Т. 1-3. — М., 1971.
Нихон Сёки: Анналы Японии. Т. 1-2. — СПб., 1997.
Поле заколдованных хризантем: японские народные сказки. — М., 1994.
Арутюнов С.А., Джарылгасинова Р.Ш. Япония: народ и культура. М., 1991.

Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. — М., 1968.
Горегляд В.Н. Японская литература VIII-XVI веков. — СПб., 1997.
Дейл-Сондерс Э. Японская мифология // Мифологии древнего мира. - М., 1977.
Дьяконова Е.М. Мифология в японской и китайской литературе. Современные исследования. — М., 1984.
Иофан Н.А. Культура древней Японии. — М., 1974.
Конрад Н.И. Очерки японской литературы. — М., 1973.
Конрад Н.И. Японская литература. — М., 1974.
Конрад Н.И. Канун. Японское древнее общество//Очерк истории культуры средневековой Японии VII-XVI вв. — М., 1980.
Мацокин Н.П. 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.
Пинус Е.М. Древние мифы японского народа // Китай. Япония. История и филология. К 70-летию академика Н.И. Конрада. — М., 1961.
Пинус Е.М. Японская мифология//Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. -М., 1992.
Редько-Добровольская Т.И. Япония: боги и герои. — М., 1995.
Светлов Г.Е. Путь богов. - М., 1985.
Светлов Г.Е. Колыбель японской цивилизации. — М., 1994.
Симонова-Гудзенко Е.К. Опыт реконструкции древнейших слоев японского мифа на основе сопоставления «Нихон Сёки» и «Кодзики»// Вопросы истории литератур Востока. Фольклор — классика — современность. — М., 1979.

ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ

Индонезийские сказки и легенды. — М., 1970.
Остров красавицы Си Мелю. Мифы, легенды и сказки острова Исмамур. — М., 1964.
Пропавшая палица. Легенды и сказки Камбоджи. — М., 1972.
Сказание о санг Боме. — М., 1973.
Сказки и мифы народов Филиппин. — М., 1975.
Сказки Индии и Бирмы. — Ставрополь, 1990.
Сказки народов Вьетнама. — М., 1970.
Сказки острова Бали. — М., 1983.
Бартон Р.Ф. Использование мифов как магии у горных племен Филиппин // Советская этнография. — 1935. — № 3.
Народы Юго-Восточной Азии. — М., 1966.
Никулин Н.И. Вьет-мыонгская мифология//Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. - М., 1991.
Ревуненкова Е.В. Магические жезлы батаков Суматры//Культура народов зарубежной Азии. — М., 1973.
Ревуненкова Е.В. Корабль мертвых у батаков Суматры//Культура народов Австралии и Океании. — Л., 1974.

Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. — М., 1978.

Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. — М., 1976.

Чеснов Я. В. Мон-кхмерская мифология//Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. — М., 1992.

Чеснов Я. В. Тайская мифология// Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. — М., 1992.

Чеснов Я. В. Тибето-бирманская мифология//Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. - М., 1992.

Членов М. А. Мифология народов Малайского архипелага//Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. — М., 1992.