

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

УДК 930.2:003.072

ОСОБЕННОСТИ ПАНТЕОНА В ТРАДИЦИОННЫХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ

С. В. Рязанова

Анализируются священные тексты традиционных мифологических систем Древней Индии, Междуречья, Китая, Западной Европы, и выдвигается тезис о том, что все мифологические сюжеты имеют единое основание. Его содержание можно охарактеризовать как «состояние первичной неразделенности». Доказывается, что отношение единства типично для любой мифологической системы.

Ключевые слова: мифологические системы, сакральные тексты и персонажи, архетипы.

К.-Г. Юнг, предложивший свою теорию архетипов для анализа мифологических систем, указывал, что основанием для многообразия последних является формальная природа архетипа, его сущностная пустота. По нашему мнению, это свидетельствует о сущностной поливекторности в отношении генезиса мифологических образов и сюжетов. Рассмотрение любого из предложенных швейцарским психологом архетипов показывает, что тот обладает потенциалом для выстраивания на его основе цепочки взаимосвязанных образов, отличающихся друг от друга одним или несколькими свойствами, но сохраняющих смысловое ядро. Речь идет об открытости архетипической формы для наполнения под воздействием внешних факторов разного рода.

Анализ мифологических систем показывает, что изначально единый архетипический образ развертывается – или допускает развертывание – в неисчислимом многообразии плоскостей, в зависимости от мифологической ситуации, в которой архетип проявляет себя. Пример такого раскладывания, имеющего циклический характер, хотя и приводимый не в контексте рассматриваемой нами темы, дает А. Косарев в своей монографии «Философия мифа» [Косарев, 2000, с. 49]. Отметим, что критерии отбора предложенных А. Косаревым образов являются нестрогими, что разрушает выстроенную им цепочку образов. Тем не менее внимания заслуживает сама попытка выведения множества образов из единого архетипического основания, хоть и выбранного вне совокупности, предложенной Юнгом. Множественность характеристик, которыми в границах мифа наделяется образ или действие, наглядно иллюстрирует многоаспектность проявления архетипа, который может развертываться полностью или частично не только в божественных, но и человеческих, демургических или трикстерных образах.

Исходя из многообразия развертывания архетипов от единого основания к множеству образов, представляется возможным все мифологические сюжеты объединить в группы и свести к ограниченному числу образцов. На наш взгляд, можно выделить единое основание, определяющее параметры архетипов и закономерности, согласно которым архетипическая система может быть надстроена частными образами. Все они символизируют состояние первичной неразделенности, которое было нарушено в результате какого-либо действия, и результат этого процесса становится причиной отсутствия гармонии в существовании мира и человека.

Анализ иногда внешне автономных сюжетов позволяет говорить о том, что идее единства, явно или скрыто, подчинены многие из них. Начнем с того, что, по замечанию Юнга, смерть и воспроизводство, плодородие, продолжение рода во многих традиционных культурах отождествляются. Так, жители Индонезии полагают, что до грехопадения люди не умирали и не могли вступить в брак. Возможно, такого рода представления являются сравнительно поздними и стали результатом наложения принесенных миссионерами христианских догматов на мифосознание местных жителей. Однако схожий сюжет зафиксирован и в Книге Бытия. Согласно иудейской традиции, содержащей значительный мифологический компонент, познание добра и зла привело к различению полов, изгнанию из рая и смертности людей. Другими словами, начало различения в когнитивной

сфере, попытка оценивания как выделения из окружающего мира становится причиной нарушения изначального, идеального порядка.

Существует и обратная связь сюжетных линий, когда именно смерть становится началом для нового рождения или существования новой вещи. В славянских сказках, основанных на мифологических сюжетах, убитый или умерший возлюбленный прорастает в виде цветка, колоса или дерева. Такого рода фабула широко используется и в древнегреческой мифологии, и в мифах североамериканских индейцев. Символический аспект именно смерти как возможности спасения души и возрождения использовался основателями Элевсинских мистерий и более поздних действий той же направленности в эпоху римского владычества. Популярной для мифологического текста является также тема жертвоприношения как толчка для продолжения существования других персонажей или отправной точки для зарождения новой жизни.

Библейский текст очень четко формулирует положение о том, что само представление о наличии жизни и смерти, о принципах оценки окружающего мира, о должном и сущем для любого существа – это тоже состояние различия, изначально находящееся в сфере божественного, а не человеческого ведения. Согласно мифологической традиции человек должен воспринимать себя как существо, не выделенное из окружающего мира, который точно так же подчиняется принципу единства. Из единого начала происходит развертывание космогонических процессов, единым принципам подчиняются законы космического устройства. Следовательно, космическому порядку в наибольшей мере соответствует состояние онтологического недеяния, нерасчлененности, а любое онтологически значимое действие (даже такое позитивное, как возникновение Космоса, упорядоченного пространства) приводит к расщепленному бытию. В когнитивном аспекте образцом для человека становится состояние незнания как открытости сакральному началу без собственных волевых интенций в познании.

Для мифологической традиции при возникновении профанного, тварного мира Единое переносится в трансцендентальную сферу. Примером может служить укорененная в мифе концепция Платона о том, что удаленные от мира людей идеи в своем бытии едины, а вещи, с которыми имеют дело живые существа, множественны. В таком разделении возникает противопоставление двух миров – сакрального и профанного, которое будет дальше развито в границах религиозных систем. Из факта разделенности, раскола мира и возникает проблема странствия души как возврата к исходному состоянию. Внутри самой мифологической системы, между тем, существуют механизмы, позволяющие в определенных временных и пространственных отрезках осуществлять возвращение к изначальному идеальному состоянию.

Это исходное состояние нерасчлененности в космическом континууме должно смыкаться с хтоническим началом как в большей мере близком к хаотическому состоянию, неупорядоченным, не приведенным к совокупности частей. В этом смысле смерть как уход в Землю, исчезновение самостоятельного существования, как отделенного от окружающего мира, символизирует такой возврат. Однако первоначальный АРХЕ-образец в профанном существовании утрачивается безвозвратно, и возврат к нему никогда не окончателен, всегда рассматривается как временное состояние. Это означает новое рождение и возникновение понятий сансары и реинкарнации. Сюжеты, посвященные утраченному единству, фиксируются в мифах о поруганных девственницах, обретающих ужасную природу, о богочеловеках и божественных пророках, рожденных от девственницы, о величии и силе младенцев, еще не отделяющих себя от мира. В младенце – на уровне Божественного Зародыша – воплощается весь мир в потенциале. Бог-младенец становится основой нового этапа космогонии – нового периода разделения существующего мира. Так, в мифе фиксируется парадоксальное существование человека – он стремится вернуться к единому и не может это осуществить раз и навсегда, поскольку существование – это разделение, а столь притягательное единство оборачивается утратой индивидуального существования и соприкосновением с Хаосом.

Таким же состоянием целостности является и девственница как состояние ненарушенности, когда мужского начала, как противоположного, не существует. Прообразом этого состояния являются Богини – Великие Матери, которые для творения мира не нуждаются в мужском начале и обладают абсолютным приоритетом первичности. Поэтому свадьба как фиксация факта двойственности для мифологического сознания катастрофична: два человека представляют два начала в семье, предельную разделенность. Недаром свадьбы сопровождалась плачем, сходным с похоронным. Невеста символически умирает в доме родителей, чтобы возродиться в новой семье. Рождающийся

в семье ребенок предстает как временное восстановление единства, выход из состояния разделенности. Недаром именно богиня-девственница правит подземным миром: Кора-Персефона, Хозяйка Медной Горы. Этот образ является выражением первичной неразделенности, одновременно указывая на состояние ее утраты и обретение только в смерти.

Процесс возвращения к идеальному порядку как воплощению единства традиционные общества пытаются актуализировать в ритуалах, связанных с представлением о мифологическом времени. Идея деградации мира и социума также напрямую связана с представлениями об отходе от первоначальной унифицированности Космоса во всех отношениях.

Отношение единства должно, как и другие отношения внутри мифологической системы, основываться на первообразце. В какой-то мере можно говорить о том, что такой паттерн был найден самим Юнгом и определен как архетип Самости. Не останавливаясь на специфике названия этого архетипа, отметим, что он представляется нам не стоящим в ряду других первоначальных образцов, а вмещающим в себя остальные формы. Другими словами, мы берем на себя смелость утверждать, что в изначальности существует только один архетип, отражающий единство, которое могло быть или было нарушено, а остальные образы являются его первичными и вторичными развертками, хотя и сохраняющими основные феноменологические характеристики базового образа.

Именно единством архетипов и объясняется, по нашему мнению, специфический характер мифологической картины мира, основные параметры мифологического мировоззрения, сохраняющиеся в нем вне зависимости от исторического контекста. Сюда можно отнести структуру и систему взаимосвязей внутри пантеона, этическую амбивалентность сакрального начала, представления о подобии макрокосма и микрокосма и организмический характер мироздания, а также большинство характеристик пространственно-временного континуума.

Если говорить о пантеоне, то его наиболее важными характеристиками, основанными на принципе единства и сохраняемыми при межпоколенной трансляции, становятся целостность системы, ее внутренняя обращенность и одновременно принципиальная дополняемость любыми персонажами, в зависимости от культурной ситуации, в которой разворачивается архетип. Наиболее ярко единство сакральных персонажей проявляется в структуре их иерархии. В любой мифологической системе присутствует центральное звено, своеобразный центр системы координат, который определяет все связи и баланс отношений между божествами разных уровней. Им является верховный бог пантеона, совмещающий функции демиурга и космократа. Традиционные мифологии, как правило, содержат этот образ, смысловые корреляции которого подтверждают абсолютную значимость персонажа.

Тексты священных книг архаических систем дают наглядное представление образа божества, которое одновременно является и основой мироздания, и выражением космического первопринципа. Большинство сакральных текстов уделяют значительное внимание главе пантеона. Тексты священных книг показывают, что частные божества имеют строго определенные характеристики и место в мироздании, в основании совпадая с центральной фигурой пантеона. Поэтому характеристика мифологии как политеистической системы является условной и ограниченной в использовании в качестве инструментария для описания традиционных систем верований.

В «Ригведе» функциями такого рода наделяется Варуна:

В бездонном (пространстве) царь Варуна с чистой силой действия

Держит прямо вершину дерева.

(Ветви) направлены вниз. Их основание – наверху.

Да укоренятся в нас лучи (I, 24, 7).

Стоит обратить внимание на значимый образ Мирового Древа, как структуры, скрепляющей Космос, которая своей связью с верховным божеством подчеркивает исконность последнего. Можно сказать, что бог встроен в космический континуум, в котором космогония совпадает с теогонией, а демиург имманентен материальному миру. Об этом же свидетельствует и тот факт, что Варуну называют Асурой. Данный термин подчеркивает не негативный аспект божества, поскольку мы не находим в мифе этических характеристик, а его изначальную, во многом хтоническую природу, возможность овладения не только пространством, но и временем: «О власть имеющий Асура – провидец...» (I, 24, 14). Поскольку хтонический персонаж ближе по природе к единой основе мира, наличие его во главе божественной иерархии усиливает унификацию пантеона. Хтоничность бога усиливается и его связью с водной стихией:

Варуна, чей завет крепок,
расположился в водах
Для безраздельной власти, (он) очень умный.
Оттуда все сокрытое
Наблюдает внимательный,
Сотворенное и что будет сотворено (I, 25, 10–11).

Остальные сакральные фигуры слиты в единую «Нераздельность». Все возникает из Адити и закрепляется в Варуне. Единая основа, нашедшая позже выражение во всех философских системах Южной Азии, оформляется уже на уровне архаической мифологии. Гимн Ригведы (I, 46), относящийся к одной из самых ранних частей сакрального текста, напрямую утверждает: «Что есть одно, вдохновенные называют многими способами». Выбор разных персонажей как воплощения единства, на наш взгляд, является не результатом сращивания племенных пантеонов, а выражением принципиальной непротиворечивости всех образов богов, их взаимодополняемости и наличия ракурса рассеянной перспективы при характеристике пантеона.

Наряду с идеальными образами, существуют и материальные объекты, отражающие единую природу сакрального начала. Для ведической мифологии земным проявлением единства пантеона является жертвенный огонь:

Митрой становится Агни, когда зажжен,
Митрой – (когда) хотар, Варуной – (когда) Джатаведас,
Митрой – (когда) бодрый адхварью, домашний (бог),
Митрой – в связи с реками и горами (III, 5, 4);
Ты, о Агни, – Варуна, когда рождаешься,
Ты становишься Митрой, когда зажжен.
В тебе, о сын силы, – все боги.
Ты – Индра для почитающего (тебя) смертного.

.....
Ты бываешь Арьяманом, когда (связан) с девицами.

.....
Маруты украшаются для твоего блеска,
О Рудра, когда (наступает) твое милое яркое рождение.
Когда запечатлен высший след Вишну,
Им ты хранишь тайное имя коров (V, 3, 1–3).

Представления о единстве мироздания не являются спецификой исключительно ранних этапов становления индийской системы верований. Процесс абстрагирования понятий внутри мифологического мировоззрения не меняет основной принцип описания Космоса. Этот акцент встречается в самой поздней мандале «Ригведы»:

Единый совет, собрание единое,
Единая мысль, решение совместное у них.
Единый совет я советую вам,
Единым возлиянием жертвую вам.
Единым (да будет) ваш замысел,
Едиными – ваши сердца!
Единой да будет ваша мысль,
Чтоб было у вас доброе согласие (X, 191, 3).

Идея единства пантеона находит свое дальнейшее развертывание в ходе формирования индуизма. Промежуточным звеном в процессе его становления стала фигура Нараяны. Его культ как могучего и мрачного автохтонного божества был распространен уже в эпоху вед [Герасимов, 1975, с. 130–133]. С ним связывалась некая пятиночная жертва, во время которой он вбирает в себя весь мир, становясь его прибежищем и обретая качества вездесущности. В «Маханараяна-упанишаде» Нараяна отождествляется с Праджапати и восхваляется как высший бог:

VI. 235. (Хвала) тысячеголовому богу, всевидящему, всеблагому,
236. Всеобщему богу Нараяне, негибнущему, высшему уделу...
241. Нараяна – высший свет, Атман, Нараяна – высший!
242. Нараяна – высшая сущность Брахмана, Нараяна – высший!

244. (Он) поистине – все, что видно и слышно в мире.

245. Проникнув во все, что внутри и снаружи, Нараяна пребывает (во всем) [Упанишады, 1967, с. 210].

В отличие от Брахмана, идеального и описываемого апофатически, Нараяна представляет собой чувственно постигаемое и близкое божественное начало, имеющее положительные характеристики. Вновь хочется обратить внимание на тот факт, что принцип единства связывается с хтоническим персонажем.

Важнейшей вехой на пути развития образа Нараяны стало его отождествление с Вишну. В упанишадах процесс универсализации Бога, персонификация единого принципа в устройстве мирового порядка прослеживается достаточно отчетливо.

Ты – Брахман, и ты поистине – Вишну, ты – Рудра, ты – Праджапати,

Ты – Агни, Варуна, Ваю, ты – Индра, ты – луна,

Ты – пища, ты – Яма, ты – земля, ты – все, ты также – негибнущий [Там же, с. 14].

Встречаются и другие варианты рассмотрения божества как вбирающего в себя все элементы мироздания: «Ибо, поистине, этот Атман – владыка, благодетель, существующий, Рудра, Праджапати, всеобщий творец, Хираньягарбха, истина, жизнь, «гусь», правитель, неуничтожимый, Вишну, Нараяна, луч, Савитар, творец, вседержитель, всеобщий царь, Индра, луна» [Там же, с. 145]. Постепенно список богов, соединяемых с идеей высшего духовного начала, сокращается и приближается к концепции тримурти. Наличие трех высших божеств, сведенных воедино, одновременно фиксирует и множественность ракурсов восприятия в мифе, и их единую основу.

Египетская мифология также предлагает вариант рассмотрения пантеона через призму единственного образа. Стоит обратить внимание на тот факт, что речь не идет о реформе Эхнатона, проводимой волевым порядком. Известны тексты, которые позволяют говорить о том, что вся множественность богов сводилась к единому сакральному принципу: «Все боги – числом три: Амон, Ра и Птах, и у них нет второго. Только он: Амон, Ра (и Птах), вместе три» [Франкфорт и др., 2001, с. 86].

Сохранившиеся тексты позволяют говорить об отсутствии четких границ и между персонажами кельтского пантеона, о существовании их как различных ипостасей священного начала. Так, песня друида сыновей Миля гласит: «Я – ветер, веющий над морем. Я океанская волна. Я – рокот волн. Я – семь дружин бойцов. Я – молодой орел, сидящий на скале. Я – первый солнца луч. Я – яростный кабан. Я – дикий вепрь. Я – самая прекрасная из трав. Я – молодой лосось в ручье. Я – озеро на солнечной равнине. Я – искушенный мастер всех искусств. Я – грозный воин, всех сражающий мечем. Я властен облик свой менять как боги ... Кто, как не я, сумеет отыскать для вас источник воды хрустальной? Кто, как не я, расскажет вам о возрасте луны? Кто, как не я, окликнет рыбу из морских глубин? Кто, как не я, приманит ее к берегу? Кто властен менять свой облик, как я, поднявшись на вершину гор?» [Кельтская..., 2002, с. 125].

Другой бард описывает сходную картину: «Я принимал различный облик, пока не отыскал пригодный для меня. Я был клинком тяжелого меча. Я был и капелькой дождя, летящей в воздухе. Я был сияющей звездой. Я словом был, немолчаливым в книге. Я был раскрытой старинной книгой. Я был звенящим светом фонаря, и это длилось год, и целые полгода. Я был мостом, перелезевшим через три стремнины трех соседних рек. Я странствовал по небу в облике орла. Я был мечем в руке бойца. Я был звенящею струною арфы. Я действием волшебных чар был превращен в морскую пену, и это продолжалось целый год. Поистине, на свете не осталось ничего, чем бы я не был» [Там же]. Все это позволяет не только выделить детерминанты кельтской культуры, но и говорить о наличии в ней, как и в других мифологических системах, идеи единства и целостности Космоса.

Примечательно, что сходный принцип целостности реализуется и в китайской мифологии. Древние тексты провозглашают эфемерность и онтологическую незначительность множественности:

От пяти цветов у людей слепнут глаза.

От пяти звуков у людей глухнут уши.

От пяти ароматов люди не чувствуют вкуса (Дао Дэ цзин, 12).

Она (множественность) – вторична, может выступать только как следствие истинной перво-причины: «Когда Цельный Ствол разрубят, появляются предметы» (Дао Дэ цзин, 28).

Традиции мировосприятия Междуречья в трактовке Единого перекликаются с древнекитайскими. У обитателей древней Месопотамии бог Энлиль считался определяющим все базовые отношения в существующем Космосе.

Энлиль, чьи повеления достигают самых
Отдаленных пределов, чье слово свято,
Повелитель, чьи решения нерушимы,
Чьи предназначения вечны.
Тот, кто взором охватывает все земли,
Тот, чей свет проникает в сердца всех земель,
Энлиль, вольно восседающий на белом помосте,
На высоком помосте,
Совершенствующий законы власти, господства и царства,
Тот, перед кем склоняются в страхе все боги земли,
Перед кем ничтожны боги небес...

.....
Без Энлиля, «Великой Горы»,
Не было бы возведено ни одного города,
Не было бы заложено ни одного селения,
Не было бы построено ни одного хлева,
Не было бы устроено ни одного загона,
Не возвысился бы ни один царь,
Не родился бы ни один верховный жрец;
Ни один жрец «мах» и ни одна верховная жрица
Не были бы избраны гаданием по внутренностям овцы.
У работников не было бы ни смотрителя, ни надсмотрщика...
Реки в паводок не разливались бы,
Рыбы морские не метали бы икру в зарослях тростника,
Птицы небесные не вили бы гнезд на земных просторах,
В небе летучие облака не отдавали бы свою влагу... [Белицкий, 2000, с. 220–221].

Хотя текст не включает в себя сдваивание имен богов, никак не упоминает о возможности их отождествления с главой пантеона, тем не менее в нем имеют место прямые указания на факт всеприсутствия главного божества и его исключительного положения по отношению к Космосу.

Те же закономерности встречаются в сравнительно поздних текстах, принадлежащих мифологии Эллады, в которой в наиболее распространенном варианте центральной фигурой является Зевс. Он выступает как первопринцип мироздания, проявлениями которого становятся остальные сакральные персонажи.

Арат. Небесные явления (1–18)
С Зевса начнем. Никогда мы, как люди, его не оставим
Неизреченным. Ведь Зевсом полны все улицы наши,
Площади все у людей. Им полно также и море
И все гавани. В Зевсе нуждаемся все мы повсюду.
Мы ведь и рода его есть. А он человекам вещатель.
Правое в знаках дает и народы к деянию будит.
Память о жизни дает. Говорит о земле наилучшей
Для быков и мотыг. Говорит о правильных сроках
И растенья рыхлить, и всякое семечко сеять.
Сам ведь на небе он нам укрепил надлежащие знаки,
Распределивши созвездья. А также умыслил он на год
Звезды, которые бы наилучшие предвозвещали
Для людей времена, чтобы все без вреда возрастало.
Вот почему славословят его и первым, и крайним [Лосев, 1996, с. 113–114].

А. Ф. Лосев отмечает, что в Зевсе заключено все мироздание, и сам Космос выступает как его тело. Зевс – мировой ум, совокупность всех идей, всех форм, всего смысла, который есть в мире [Там же, с. 811–815]. Это центральный принцип мироустройства, космократ и демиург одновре-

менно. Он вместил в себя все предыдущие ступени космогонии – всепорождающую мощь Урана и целостность Кроноса. Этой же характеристикой всеохватности и всеприсутствия можно объяснить и его многочисленные браки с богинями и земными женщинами: в Космосе все сферы существования должны быть обязательно связаны с этой фигурой.

Иногда сходными характеристиками наделяется и Аполлон, которого называют Гелиосом, Хтонием, Мантисом:

Ибо ты все надзираешь: эфир беспредельного неба,
 Многообразный удел земли, там долу лежащей,
 И через темную ночь в тишине звездоокого мрака
 Корни подземные зришь и пределы всего мироздания
 Держишь. Заботит тебя и начало вещей, и конец их.
 Цвет ты всему; согласишь ты все многозвучной кифарой
 В мире, пока до предела последней струны ты восходишь,
 Или, напротив, до нижней струны, или ладом дорийским
 Все примиряешь; племен поколенья при жизни ты делишь.
 Ты сочетаешь всемирно согласие и судьбы людские;
 В равной мере срок ты даешь для зимы и для лета;
 Холод по нижней струне, а жару по последней настроив,
 Цвет многолюбной весны ты равняешь дорийскому ладу,
 Имя за это тебе даровали смертные, Паном,
 Богом двурогим, назвав и владыкой свирельного ветра,
 Ибо ты держишь прообраз всего мироздания печатей [Там же, с. 400].

Появление второго персонажа, на наш взгляд, не противоречит представлениям о наличии в совокупности богов единого основания и является дополнительным свидетельством неразделимости элементов пантеона в традиционных мифологических системах, их принципиальной непротивопоставленности. Дополнением космической картины в качестве особой ипостаси в греческом варианте становится Дионис как выражение имплицитно сохраненного в мире хтонического начала. Можно сказать, что хтонический аспект единства выражен именно в этом персонаже.

Германская мифология также воспроизводит архетипические паттерны. Óдину, как центральной фигуре пантеона, старшая и младшая Эдды присваивают множество имен и обликов.

Вот лик свой явил я
 чадам божьим,
 да явится помочь победных,
 дабы все асы
 вместе воссели
 на скамьи Эгира
 в застолье Эгира!

Даятель Побед,
 Широкопольй, Смутьян,
 Всебог и Навь-бог,
 Всадник и Тяж-бог, –
 вовек не ходил я
 среди человек,
 своих не меняя имен.

Я – Грим-личина
 и Ганглери-странник,
 Вождь – мне имя,
 тож Шлемоносец,
 Друг и Сутуга,
 Третей и Захват,
 Высокий и Слепо-Хель,

Ныне у Гейдреда
 Я – Гримнир-личина;
 Я же у Эсмунда был
 Мерин, впрягшийся
 В сани, Кормлец;
 Я на тинге – Цветущий,
 Я же в битве – Губитель;
 Ярый, Равный,
 Вышний, Брадатый,
 Посох и Щит для богов.

Истый, Изменный,
 Истогадатель,
 Радость Рати и Рознь,
 тож Одноглазый,
 тож Огнеглазый,
 Зльдень и разный,
 Личина и Лик,
 Морок и Блазнь,
 Секиробородый,

Звал меня Секкмимир
 Узд и Обузд,
 я же ста-йотуна перехитрил
 и победил я
 один на один
 славного Мидвиднир-сына
 («Речи Гримнира») [Языческие..., 2005].

После пребывания в подвешенном состоянии на Иггдрасиле без еды и питья Óдин, по преданию, получил оккультное видение, дар поэзии и руны – символ мудрости, что позволяет считать его знания о мире полными. Óдин может принимать разные обличья и отсылать от себя свой дух в образе животного. Он вертится над умершими и получает тайное знание. Считалось, что Óдин обладает также головой великана Мимира, который славился своими тайными познаниями. Поэтому он считается богом поэтов, мудрецов, воинов и прорицателей. Все говорит о его всеохватной, всепроникающей природе.

Представление о вездесущей и исчерпывающей природе верховного бога характерно и для племен Вьетнама. Эда подагали, что главное божество Аэдие одновременно является и структурирующим началом Космоса. Его голова представляет собой небесный свод, нахмуренных лоб порождает облака, дыхание – воздух, а глаза выполняют функции дневного и небесного светил. Руки Аэдие, как столпы, поддерживают небо [Никулин, 1991, с. 49]. Кеты называли небо «Есевой кожей» [Иванов, Топоров, 1962, с. 37]. У айнов все божества, кроме высшего, называются Яйлы Камуй («дальние и ближние божества») [Симонова-Гудзенко, 1991, с. 53], что подчеркивает их производность от центральной фигуры.

Связи между элементами пантеона и их иерархия выявляются при анализе закономерностей перечисления богов в летописных списках древних славян. Обнаруживается связь Перуна с Велесом, Стрибога с Дажьдбогом и Сварогом, периферийное внешне место Симаргла и Мокоши. О единой природе и сущности славянских божеств писали еще средневековые авторы. В труде Проккопия Кесарийского «Война с готами» указано: «Они [анты и славяны] считают, что только один бог, творец молний, является владыкой над всеми и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды» [Кесарийский, 1950, с. 297]. Исследователи (М. Вей) иногда утверждают, что большинство центральных божеств не являются персонифицированными образами, а представляют собой эпитеты, определяющие ту или иную сторону верховного божества: Сварог – «небесный», Святовит – «священный свет», Род – «рождающий», Стрибог – «отец-бог» [Рыбаков, 1988, с. 249]. Все это позволяет говорить о наличии стержневой фигуры пантеона и выразителя принципа космического устройства, оставив в стороне дискуссию о том, какой именно персонаж в разные этапы эволюции славянской мифологии мог быть выражением этого и считаться вершиной сакральной иерархии.

Представленные тексты, относимые к культурам, в значительной мере отстоящим друг от друга во времени и пространстве, содержат отчетливые черты сходства, что позволяет говорить о наличии единой основы в описании пантеона, связанной с центральным архетипом коллективного бессознательного. Благодаря единству как базовому принципу в характеристике сакральных персонажей центральное божество необходимо совмещает в себе функции демиурга и космократа, сам своим присутствием в мироздании оформляя пространственно-временной континуум.

Таким образом, очевидным представляется своеобразный «монотеизм» традиционных систем верований, в отличие от религиозной формы допускающий развертывание и персонификацию в пространственно-временном континууме различных аспектов центрального образа и формирующий тем самым внешне политеистический пантеон. В дальнейшем, при условии естественного, без насильственных привнесений, развития мифологической системы, происходит дальнейшая унификация пантеона – как правило, в границах более или менее удачных религиозных реформ (Эхнатона, Моисея, Заратуштры, Мухаммада).

О специфическом проявлении единства сакральных персонажей свидетельствуют и функции членов пантеона, на первый взгляд не подчиняющиеся логическому обоснованию и элементарной схематизации. Совпадение функций, наличие двух и более божеств, связанных с одним феноменом, внешне запутанные родственные связи становятся результатом рассмотрения пантеона как совокупности дискретных образов.

Ярким примером можно считать греческую мифологию, в границах которой невозможно провести четкую грань между персонажами. Все они, как правило, многофункциональны и этически амбивалентны. А. Ф. Лосев резонно замечает, что еще в классическую эпоху эллины одновременно почитали Зевса Олимпийского и Зевса Подземного, Посейдона как «земледержца» и «землетрясателя» и, вместе с тем, как морского бога, Деметру как жительницу Олимпа и одновременно организатора человеческого земледелия, и приводит высказывание Ватиканских мифографов: «По сочинению Порфирия, называвшего Аполлона Солнцем, известно, что могущество Аполлона трой-

ное, а именно, что один и тот же бог является Солнцем у высших богов, Либером (Вакхом), Отцом на земле и Аполлоном – у подземных... Потому-то Аполлон и получает свое наименование от (слова) *apollyein* (по-гречески – губить). На этом основании также и Гомер называет его виновником как чумы, так и здоровья» [Лосев, 1996, с. 344].

Разноипостасность персонажей сочетается с совпадением функций отдельных божеств (например Деметры и Персефоны), с выделением лишь определенных аспектов функции. Примечательно, что одним именем назывались сами божества и обращенные к ним гимны. Лосев отмечает, что и сама иерархия пантеона, отраженная в «Теогонии» Гесиода, не всегда представлялась таковой. В некоторых областях Эллады Зевс, например, так и остался местным мелким божеством или даже просто демоном, ситуативно реализуясь только в одной из ипостасей. Это не отменяет утверждений об образе Зевса как центральном, показывая лишь то, что значимость функций того или иного персонажа была тесно связана с конкретной исторической обстановкой. Кроме того, система верований древних греков содержала в принципе неисчислимое количество сакральных персонажей, отражавших все аспекты общественной и частной жизни.

Эй, Разбивака, Трескун, Горшколом, Сыроглинник коварный,

Эй, Нетушим, что искусству сему столько бед уж наделал!

Бей и жаровню, и дом, вверх дном опрокидывай печку,

Все разноси, гончары же пусть криком избу оглашают.

(Из сохранившейся гончарной молитвы) [Зелинский, 1993, с. 32].

Сходные черты дробления сакральных образов по функциям встречаются и в римских жреческих книгах «Индигитаменты», где перечисляются божества посева, произрастания семян, цветения, созревания, жатвы колосьев, бракосочетания, зачатия, развития зародыша, рождения ребенка, его первого крика, выхода на прогулку, возвращения домой и т. д. [Штаерман, 1991, с. 380]. Очевидно, что имена богов при этом образовывались от отдельных актов, имеющих место в космозировавшем пространстве. Вдобавок для древних божеств была характерна неопределенность пола: исследователи отмечают наличие у каждого персонажа мужской и женской ипостасей, что предполагало формулу обращения «Бог ты или богиня» [Там же]. Каждая женщина имела свою собственную Юнону и Венеру, что, опять-таки, позволяет говорить о божествах не как о локализованных персонажах, а скорее как о принципах отношения к окружающему миру. Формула обращения к божеству применялась следующая: «или каким иным именем ты желаешь называться» [Там же], также выступая индикатором отсутствия четких границ между членами пантеона.

Индийская мифология предлагает свой вариант развертывания единого исходного паттерна в рамках пантеона, вводя идею аватаров. По нашему мнению, аватар как фигура, связанная с божеством, принципиально не отличается от родственных персонажей пантеона, которых мы наблюдаем в других мифологиях, поскольку выступает как способ проявления божества в определенной ситуации или ракурсе.

Важной особенностью большинства персонажей пантеона, также связанной с реализуемым на архетипическом уровне принципом единства, является наличие хтонических черт, выражающее постоянное движение к первоначалу. Мы предлагаем рассматривать хтонические элементы не в качестве индикаторов приниженного положения того или иного сакрального персонажа в божественной иерархии, а как проявление всеобщей связи всех божеств с изначальной основой. Это не отменяет хтонизма в образе как указывающего на древность мифологической фигуры. Персонажи такого рода встречаются достаточно часто практически во всех мифологиях.

Хотя Тиамат и Апсу в вавилонской мифологии не входят в пантеон, но являются неотъемлемой частью Космоса, как до битвы с богами, так и после поражения. Изначально они выступают как незыблемое основание изначального мироустройства: «... снова мир воцарится... будем спать в покое» [Франкфорт и др., 2001, с. 223], а впоследствии – как материал для дальнейшего конструирования мира.

В Китае таковым является образ Нюй-ва. Иероглиф «нюй» традиционно переводится как «женщина». Иероглиф «ва» частично утратил свой первоначальный смысл и в позднечжоускую эпоху истолковывался как обозначение некоего пресмыкающегося, либо членистоногого, либо панцирного существа. Оба иероглифа свидетельствуют о древности персонажа и его хтонической природе [Кравцова, 1999, с. 158]. Хтоническое в этом случае имеет два компонента: женское начало как неоформленное и пресмыкающееся как существо, близкое к земле. В подтверждение этого

предположения в письменной традиции Нюй-ва наделяется полузооморфной-полуантропоморфной внешностью – существо с человеческой головой и змеиным туловищем – и выполняет множество разнообразных функций. Наиболее архаическим является, возможно, образ Ди-ку (Цзюня, «Предок»). Его пиктограмма возводится к изображению существа с обезьяньим туловищем и птичьей головой, увенчанной рогами.

В греческих мифах это прежде всего слой персонажей, у которых хтоническое в их сути является определяющим. Чаще всего это женские божества – сестры Горгоны, Сфинкс, Ехидна, Химера, Лернейская гидра. В данных образах маргинальность как некосмичность внешних характеристик особенно указывает на нечеловечность образа, если трактовать человека как индивида, обособленное от мира существо. Хтонические аспекты можно наблюдать и у тех членов пантеона, которые связаны с космическим пространством. Чаще всего это отражается в их неантропоморфности либо наличии соответствующих атрибутов. Зевс превращался в разных животных, в том числе в змею, в браке с многочисленными партнершами. Афина имела одной из своих ипостасей змею (представление о чем сохранилось и в поздних орфических гимнах) [Лосев, 1996, с. 51], что отразилось в содержании на афинском Акрополе священных змей. То же самое имело место и в эфирском оракуле Аполлона. О нем писали: «Никакой Аполлон не является истиннее того, которого лакедемоняне соорудили с четырьмя руками и четырьмя ушами, поскольку он явился таковым для тех, кто сражался при Амиклах...». У Ватиканских мифографов (III 6, 34, p. 195, 41–46) встречается следующее утверждение: «Ибо как мы сказали, функции богов: одни небесные, другие – земные и третьи – смешанные. Отсюда получается, что те, кто умоляет Аполлона о предотвращении, простигаются по земле. Он, как мы сказали, является подземным богом, почему ему и посвящаются “сакральные места”». Превращался в змея и пользовался змеями для целительства и сын Аполлона Асклепий. Артемида и Афродита через образ кипариса как дерева траура связывались с погребальным культом. Деметра часто почиталась как Сноп (Иуло). Павсаний упоминает источник, купание в котором возвращало девственность Гере [Там же, с. 62, 75, 324, 344], что можно трактовать как обретение изначальной целостности через погружение в хтоническую стихию. В ситуации поединка Зевса с Тифоном – также порождением Геи – во избежание очень вероятной катастрофы все боги превращаются в разных животных. Солон называет Землю «высшим из олимпийских божеств» [Гуцин и др., 2005, с. 125].

Ряд мифологий вообще не содержит образов полностью антропоморфных богов, либо их антропоморфизм ситуативен, легко дополняем терратоморфными элементами. Именно в таком варианте стали известны исследователям боги Египта, Южной Азии и обеих Америк. В качестве наиболее вероятного объяснения причин такого изображения божеств нам представляется фиксирование дистанции между сакральным и профанным, божественным и человеческим.

В ряде случаев хтоническое присутствует в сакральных образах в виде телесных дефектов – отсутствия конечностей, органов чувств и т. п. При этом дефект может быть нежелательным следствием событийного ряда, приводящим к понижению статуса персонажа (именно так описывается потеря руки Нуаду), либо изначально присущей характеристикой (циклопы, одноногие и одноглазые фоморы, Лихо одноглазое и др.).

Мифологические системы дают нам примеры и «функциональной хтонизации» божества, под которой мы понимаем сюжеты, связанные с перемещением «уранического», небесного персонажа в подземный мир. Наглядным примером может служить богиня Инанна, претендующая на управление подземным миром и потерпевшая фиаско в реализации своих намерений. В мифах австралийских племен аранда и лоритя уставшие герои тоже уходят в подземный мир (в нору, пещеру) и превращаются в элементы ландшафта [Мелетинский, 1991, с. 29]. Этот пример наиболее наглядно иллюстрирует актуальную для мифа идею возвращения как восстановления единства.

Этическая амбивалентность в оценке поведения божеств архаических мифологий, по нашему мнению, также является следствием понимания Космоса как единого в своих основаниях и полностью детерминированного. Понятия хорошего и плохого не используются для описания окружающего мира, поскольку основанием для их определения становится человеческое восприятие. Любой персонаж – член пантеона – понимается как необходимое звено существующего мира, причем эта необходимость, согласно мифу, определена на уровне сверхъестественного установления, а не человеческого волеизъявления.

В контексте такого подхода становится понятным, почему в мифологии Эллады демонизм не

имеет негативных коннотаций и трактуется как безымянная, безлика, внезапно действующая сила, о которой человек не имеет никакого представления, которую нельзя назвать по имени и с которой нельзя вступить ни в какое общение, видимо потому, что она дистанцирована от человеческого мира и не оформлена. Г. Узенер для характеристики такого сакрального начала использует выражение «бог данного мгновения». Интересно, что, по Гомеру, демон почти не отличается от обычного бога. В «Илиаде» (I, 222) упоминается, что «Афина возвращается к Зевсу и другим демонам». В таких же терминах описываются и действия Афродиты. В архаических текстах встречается выражение: «Наше потомство воздвигни теперь ты, о демон славнейший» [Лосев, 1996, с. 68]. Поскольку наряду с этим упоминаются и демоны, приносящие несчастья, то они также амбивалентны. Сравнительно поздно появляются демоны отдельных вещей либо событий, обладающие разной по степени силой воздействия. У Еврипида смерть жены Геракла называется «теперешний демон» [Там же, с. 70]. Орест упоминается как наделенный судьбой и «наличным демоном» [Там же]. Пиндар пишет о «демоне рождения» и «борьбе в человеке доброго и злого демонов». У Софокла «одним и тем же людям соприсутствует всегда не один и тот же демон» [Там же, с. 71]. Именно к группе таких демонов можно отнести известного «демона Сократа». Это существо, находящееся внутри человека и во многом определяющее его действия и отношение к миру. Платон как раз упоминает о демоне «каждого человека, который достался ему в жизни». О подобном демоне гораздо позже писал в своих трудах Марк Аврелий [Аврелий, 1994].

В других мифологических системах, например в шумеро-аккадской, встречаются демонические силы, способные причинить вред человеку (Удуг-Утукку), но и в этом случае их негативная оценка в большей мере связана с нежелательными последствиями для человека, чем неприемлемостью для Космоса в целом. Масаи считали, что главный бог Нгаи одновременно выступает в доброй ипостаси (Энгаи-Нарок) и злой (Энгаи-Наньоке), причем в ряде вариантов количество ипостасей увеличивается до четырех [Котляр, 1991, с. 205].

С идеей единства напрямую связано и понимание мироздания как целостного организма, устроенного на основе принципа подобия. Последний может выражаться в разного рода связях и закономерностях. Для пространства образцом, выражающим реализацию этого принципа, является божественный проект. Он обязателен для воспроизведения, поэтому чаще всего человеческое поселение или храм в архаических культурах ориентированы на воспроизведение космогонии. Согласно шумерской традиции после сотворения человека один из богов основал пять городов. Он построил их «на голом месте, дал им имена и определил как культовые центры» [Элиаде, 2002, с. 61]. Затем боги передали прямо правителям план городов и святилищ. Модели города и храма являются священными, поскольку имеют свой небесный источник и образец. Считалось, что архетипы вавилонских городов были заданы в созвездиях. Эта идея была распространена на всем Ближнем Востоке и в некоторых странах на Западе. Так, существует версия, что Этрурия представляла собой модель Небесного мира и была организована по принципу двенадцатиградья [Наговицын, 2000, с. 56]. Образец признавался незыблемым как для всего государства, так и для отдельных построек: в Вавилоне при разрушении старых святилищ новые возводились с таким расчетом, чтобы фундамент предыдущей постройки оказывался в границах нового здания. Повторение небесного образца уже в границах религиозной традиции нашло свое выражение в образе «горного Иерусалима» как прообраза земного города.

Трактовка мироздания как организма опосредована и идеей единого порождающего начала, воплощенного во всех порожденных им сущностях:

Адити – небо, Адити – воздушное пространство,

Адити – мать, она – отец, она – сын.

Все-Боги – Адити, Адити – пять родов (людей),

Адити – то, что рождено, Адити – то, что должно родиться (Ригведа, I, 89, 10).

Единство как основа идеального существования, по замыслу автора гимна, должно быть перенесено и на человеческое сообщество. В «Тайттирия – самхите» особое внимание уделяется установлению соотношений между органами тела и определенными богами, между богами и числом слогов в сакральной речи, между частями года и слогами, между кирпичами первого круга в жертвенном костре и сторонами света, временами года и стихотворными размерами [Елизаренкова, 1999, с. 462]. Этим еще раз подчеркивается всеобщая подчиненность единому принципу устройства Космоса. Эта тенденция для индийской культуры не только сохраняется, но и дополнительно раз-

рабатывается уже в границах брахманизма.

Центральной фигурой здесь становится Праджapati – «Властелин созданий», который творит Брахмана – таинственную силу, управляющую Космосом. Сохраняется ведическое представление о неуничтожимости Брахмана, он трактуется как основа, первоначало любого существования. Брахман становится Абсолютной Реальностью (пратиштха), к которой сводится сущность и смысл существования мира. Ту же природу имеет и образ Первочеловека (Пань-Гу, Пуруша), на основе которого разворачиваются космогонические процессы. Показательно, что само имя Пань-Гу переводится как «Свернувшаяся в кольцо древность» [Кравцова, 1999, с. 154], также указывая на связь с первоосновой и единый источник происхождения.

Человек понимается как включенный в космический организм, подчиняющийся всеобщей сущностной унификации. Это иллюстрируется уже на уровне космогонических текстов, в рамках которых антропогенез трактуется как случайное (слезы бога, насекомые-паразиты на теле первочеловека) или рядовое событие, имевшее место наряду с другими актами творения. Австралийские аборигены были уверены, что творение человека происходит именно как процесс отделения, отрезания от исходной основы [Мелетинский, 1991, с. 29].

Благодаря такому статусу человек постоянно должен демонстрировать наличие связи между собой и Космосом, что реализуется на уровне ритуальной практики. Ритуал задает и обратный вектор по отношению к мирозданию, так как направлен на его поддержание и укрепление. Последнее может достигаться за счет молитвы, жертвоприношения или иерогамии. Ритуальная практика основной задачей делает повторение исходного акта творения и обеспечение дальнейшего существования Космоса.

Основным смыслом ритуала становится обретение целостности и сохранение ее после смерти [Элиаде, 2002, с. 213]. Так, архетипический образ нарушенной в ходе космогонии целостности преодолевается не только в процессе восстановления деградирующего в ходе времени Космоса, но и через личностное надстраивание. В брахманизме такого рода ментальная деятельность и космогонические процессы понимаются как эквивалентные, усиливая акцент на единой природе всего существующего в мире. Этот принцип единства был использован во всех йогических учениях. В этом плане символично отождествление с Брахманом как первоначалом и брахмана-жреца: «Рождение Брахмана – бесконечное воплощение дхармы» (Законы Ману I, 98).

Представление о тесной связи человека и Космоса в полной мере касается и античных мифологических систем, в которых, по сравнению с восточными верованиями, более отчетливо и в другом ключе разработана идея человека. Несмотря на то что «антропоморфность» греческой и римской мифологий возматурала в ходе их развития, сохранялась идея зависимости людей от механизмов, управляющих мирозданием. Считалось, что первые люди вышли из лона Геи и расплодились. Существовали варианты происхождения некоторых племен от насекомых и деревьев. Поколение людей после потопа было создано Девкалионом и Пиррой из камней, т. е., опять-таки, имело хтоническую природу, связь с единой Мировой основой. Представление о взаимосвязи человека и Космоса сохраняется и в процессе демифологизации античной философии. Так, Платон писал: «... в беременности и рождении не земля подражает женщине, а женщина – земле». Схожее положение встречается у Эпихарма: «Я – труп. Труп есть навоз, навоз же есть земля. Если же земля есть бог, то я не труп, но бог» [Лосев, 1996, с. 75].

Таким образом, миф предстает целостной системой, сложившейся и функционирующей на основе архетипического принципа единства, задающего основные параметры данной мировоззренческой формы. Определенная этим принципом, целостность формирует тотальную природу мифа и его внутреннюю непротиворечивость. Подчиненные такой логике, субъекты мифологического описания создают собственное пространство с вневременными характеристиками, которые устойчиво воспроизводятся на протяжении всего исторического процесса. В условиях применения мировосприятия к социальным объектам формируются «дочерние», «социальные» варианты исходного образца, в значительной мере воспроизводящие его базовые характеристики, но наделенные и элементами собственной специфики.

Библиографический список

- Аврелий Марк* Наедине с собой. Размышления / пер. С. Роговина. Магнитогорск, 1994.
Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. М., 2000.

- Герасимов А. В.* Идеологические системы древней Индии // Культура древней Индии. М., 1975.
- Гущин В. Р., Колобов А. В., Михалева А.В., Рязанова С. В.* Традиционное политическое сознание: эволюция мифологем. Екатеринбург, 2005.
- Елизаренкова Т. Я.* «Ригведа» – великое начало / вступ. ст., пер. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999. Т. 1.
- Зелинский Ф.* Древнегреческая религия. Киев, 1993.
- Иванов В. В., Топоров В. Н.* Кетская модель мира // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М., 1962.
- Кельтская мифология. Энциклопедия. М., 2002.
- Кесарийский Прокопий* Война с готами. Постройки. М., 1950. Гл. 14, 250.
- Косарев А.* Философия мифа. М., 2000.
- Котляр Е. С.* Нгаи // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 2.
- Кравцова М.* История культуры Китая. СПб., 1999.
- Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии // *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996.
- Мелетинский Е. М.* Австралийская мифология // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1.
- Наговицын А.* Мифология и религия этрусков. М., 2000.
- Никулин Н. И.* Аедие // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1988.
- Симонова-Гудзенко Е. К.* Мифология айнов // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1.
- Упанишады / пер. с санскр.; предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001.
- Штаерман Е. М.* Римская мифология // Мифы народов мира. Т. 2.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей. М., 2002. Т. 1.
- Языческие божества Западной Европы / сост. К. Королев. М., 2005 [электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/183403/read> (проверено 26.04.2010).

Дата поступления рукописи в редакцию: 30.10.2010