

Михаил Евзлин

Космогония и ритуал



От автора

Книга писалась в Италии, где автор живет и работает. Это объясняет тот „странный“ факт, что научная литература цитируется главным образом в итальянских переводах.

В поисках материалов мне оказали большую помощь сотрудники библиотеки Университета Тренто, которых благодарю от всей души.

Приношу глубокую благодарность Н. А. Михайлову, первому читателю и редактору этой книги, оказавшему

неоценимую помощь в ее подготовке к печати.

Тренто, сентябрь 1993

Несколько слов о книге к будущему ее читателю

Каждая книга говорит сама за себя, и каждая попытка посредничества между нею (соответственно – ее автором) и читателем всегда может быть заподозрена в некоей сомнительности, если не нескромности, со стороны посредника. В этом смысле все книги, как и все попытки посредничества, имеют между собой нечто общее. Было бы странным предположение, что и все читатели, к которым обращены книги и разные опыты посредничества, не имеют своей „общей“ части. Эта общая часть, конечно, существует, и она начинается с общей исходной ситуации – необходимости вхождения в книгу, адаптация к ней, своевременного и верного определения, о чем она, в каком масштабе разворачивается это „что-то“ книги и ограничивается ли она только этим „что-то“ или оно лишь некая промежуточная инстанция, отсылающая к тому, что лежит дальше и глубже. На каждом из этих шагов адаптации читатель может сделать ошибку, и поэтому у „первочитателя“, имевшего возможность познакомиться с книгой еще в рукописи и, следовательно, облеченного как доверием автора, так и ответственностью „первосуждения“ о книге перед будущим читателем, наконец, лично прошедшего через стадию вхождения в книгу и, значит, имевшего свой собственный опыт вживания в нее, со своими открытиями и радостями, сложностями, ошибками и, вероятно, заблуждениями, часть которых он успел осознать, есть особый долг перед читателем, почти долг вежливости и предупредительности – по мере сил помочь ему хотя бы на первых его шагах необходимым (так сказать, „начерно“) указанием, почти – „прямо и вторая дверь налево“ или, напротив, с „черного хода“ и лишь потом „по главному

коридору“.

Книга, лежащая теперь перед читателем и, конечно, „говорящая сама за себя“, возможно, нуждается в бережном посредничестве и по некоторым дополнительным основаниям. Два из них могут считаться главными. Первое из них связано с самим понятием медиации-посредничества, о котором много и верно говорится в книге, в частности, о его функциях и его преимуществах. В самом деле, пространство „посредничества“ – первое из тех, где возникает план диалога между автором и его читателем: „посредник“ как бы предстательствует за автора, держит его сторону и – с известными ограничениями – отстаивает его позицию, говорит „его голосом“; но как „первочитатель“ он представляет и интересы читателя, который может не всё понимать в намерениях автора и не со всем соглашаться с ним: голос „посредника“ – отчасти и голос читателя, и тем самым создается ситуация внутреннего, т. е. особенно остро-напряженного диалога двух сторон, где и общее и разное – в некоей глубинной перспективе – равно важны, поскольку они участвуют в сотворчестве целого. Второе из главных оснований „посредничества“ в том, что читатель книги в известной степени потенциален – он будущий не только потому, что книга еще не прочитана, но и потому что его в полной степени вообще нет: книга только должна его вызвать к жизни и хотя бы предварительно сформировать из многих и разных читателей, которым может быть интересна лишь какая-то одна из ее частей. Печально, если у книги будут слишком разные читатели, как бы заблудившиеся в безграничной метельной степи и разъединенные между собой настолько, что даже не прибегают к ауканью. Если случится так, то книга не выполнит своего главного назначения или, точнее, читатель пройдет мимо главного. У книги должен быть единый читатель, сознающий, что в конечном счете едина сама книга, что она – об одном, несмотря на все разнообразие ее содержания и видимую независимость

рассматриваемых в ней частных тем.

В самом деле, в книге шесть разных разделов, организующих десяток статей на весьма разные и вполне „частные“ темы (лишь две статьи с самого начала, со своего заглавия, объявляют об общетеоретической установке), и каждый читатель, интересующийся „своим“ и „частным“, найдет в книге пищу для размышления и свой хлеб насущный, но тот же читатель легко может и пропустить то, что объединяет все это разное и частное, и не выйти к тому общему цельно-единому глубинному слою, из которого объясняется всё разное и частное. Функция посредничества, между прочим, и состоит в том, чтобы привлечь внимание к наличию в книге этого объединяющего все ее части общего глубинного слоя, предоставив читателю самому определять его объем, глубину и плотность. Такое привлечение внимания тем более важно для читателя, что самому автору книги, открывающему для себя это главное и им ведомому и вширь и вглубь, часто не хватает лишнего темпа для разъяснения во всех деталях особенностей связи между разными „частностями“ и единым общим: он смотрит далеко вперед и то, что он встречает на своем эмпирическом пути, успевает нередко лишь обозначить и при этом не во всей мыслимой полноте, но преимущественно под углом зрения искомого главного.

Между прочим, и само название книги *Космогония и ритуал*, вероятно, нуждается в некотором разъяснении по двум причинам, — имея в виду то сложное соотношение, которое существует между этим названием и тем, что оно объемлет, во первых и, во-вторых, ту далеко неочевидную для многих, но по сути дела бесспорную связь, которая объединяет два этих явления — к о с м о г о н и ю (или лучше — представление о ней) и р и т у а л. Если обратиться к соотношению, названному первым, и взглянуть на оглавление книги, то окажется, что „космогония“ и „ритуал“ выступают в названиях разных разделов лишь по разу, тогда как „мифология“ и „миф“ присутствуют в названиях всех без

исключения разделов, отсутствуя, однако, в заглавии целого — книги. Значит ли это, что „мифология“ должна была бы войти в обозначение темы книги и, следовательно, в ее заглавие или, по меньшей мере, что „мифология“ выступает в этом случае как некое более фундаментальное понятие, нежели ритуал или космогония? Конечно, и „мифология“ могла бы быть введена в заглавие книги, но такое введение было бы не более чем экстенсивное расширение темы или даже в некотором роде скрытая тавтология. Дело в том, что понятие „космогония“ и „ритуал“ сами по себе так или иначе отсылают к „мифологии“: первое — непосредственно, второе — более опосредствованно, более сложно, но и зато — в своей основе — более глубоко и нераздельно. При всей двусмысленности слова „мифология“, равно относимого и к совокупности мифов (их корпусу), и к науке, изучающей мифы (поэтому, может быть, уместнее было бы в первом случае говорить о сфере „мифопоэтического“, что сняло бы всякую двусмысленность; другой сходный пример — слово „история“, тоже существенное в связи с темой этой книги и обозначающее как науку, изучающую некий объект, так и сам ее объект), это слово — „мифология“ — предполагает стоящую за ним некую эмпирию (тексты или тексты о текстах, где первые суть мифы, а вторые — тексты о них), то, что разумеется, несет в себе, правда, чаще всего в скрытом виде, „последние“, т. е. наиболее глубокие смыслы, но обычно о всей их глубине и не подозревает, т. е. не в состоянии у-смотреть или под-смотреть, увидеть их как бы снизу (подозревать = видеть x низ), потому что даже частичное и ущербное „нижнее“ зрение предполагает некую степень освещенности рассматриваемого и определенную степень восприятия его в свете (или светом) зрения и, значит, сознания, т. е. выведение зримого на уровень, где уже в игру вступает рефлексия, хотя и эти „неподозреваемые“ смыслы объекта (или, точнее, целой все более и более углубляющейся объектной перспективы) не остаются для человека беспоследственными: нечто существенное, этим смыслом

соответствующее, как бы откликается навстречу им в бессознательном человека, и он начинает испытывать некие темные предчувствия, томления, волнения, тревогу, которые в определенных обстоятельствах могут прорваться сквозь барьер-преграду, что отделяет бессознательное от среды сознания.

Но предлежащая нам книга – не о промежуточных, а по идее – о „последних“ смыслах: во всяком случае такова интенциональная установка автора, и читатель должен не только помнить об этих разрывах и зияниях, но и научиться осваивать это „пустое“ пространство в той мере, в какой связь между „низкой“ и лежащей на поверхности эмпирией и „высокими“ и глубокими „последними“ смыслами оказывается не только восстанавливаемой, но и переживаемой в индивидуальном опыте. Что же касается именно „мифологии“, то она не настолько способна к авторефлексивным движениям, чтобы найти в самой себе эти „последние“ смыслы: самое большее, что она может сделать, это – открыть содержащиеся в ней возможности и помочь кому-то иному и на иной почве, нежели „мифологическая“ (хотя тесно с нею связанная), совершить прорыв на ту глубину, где, собственно, уже не приходится выбирать, а просто берется только что рожденный и открытый единственный последний смысл, в единственности и последности которого у субъекта этого прорыва нет никаких сомнений.

Этот „кто-то“, кому дано открыть-родить такой смысл, т. е. вывести его на свет Божий и, пытаясь поставить его перед собою как предмет, объект, вдруг понять, что он нераздельно слит с субъектом его восприятия, – и есть с о з н а н и е или, вернее (если говорить о „сильной“ позиции), с о з н а ю щ и й или, еще точнее, с е б я с а м о г о сознающий (и только на этом уровне способный сознавать и объективность *иного*, растворенную в субъективности акта самосознания), т. е. субъект сознания, направленного не на многое и разное, но на одно и единое.

Для носителя такого „абсолютного“ сознания „мифология“ не более чем его оперативный простор или та „порода“, в недрах которой лежит „последний“ смысл, заваленный мощным, кажущимся бесконечным слоем первых, вторых, десятых, ... предпоследних смыслов. Но даже и в этом „неконечном“ смысле „мифологией“ не исчерпывается „поле“ сознания: сознанию соприсутствует некая внутренняя и еще более плотно укрытая сфера, о которой в особых условиях можно судить по тем знакам, в которые сознание переводит неясные предчувствия этой „глубины“. Речь идет о бессознательном, а следовательно, и об отношении сознания и бессознательного. Сама эта ось „сознательное“ – „бессознательное“ сразу же раскрывает читателю книги то пространство, в котором „работает“ автор и исходя из которого должна оцениваться книга. Оно непосредственно отсылает читателя к юнгианской конструкции архетипического, и этот контекст постоянно следует иметь в виду при чтении книги.

То обстоятельство, что в центре оказывается архетип, понимаемый как такая „форма без содержания“, которая открывает возможности определенного ее заполнения и определенного типа восприятия, объясняет, почему именно космогония и ритуал оказываются ключевыми понятиями этой книги и почему именно через них и „мифо-поэтическое“ начинает вести свою наиболее „сильную“ игру. Уже не раз говорилось, что особая роль космогонии определяется тем, что она выступает как архетип всякого творения, как наиболее естественная и наиболее общая схема творения вообще, как модель любого человеческого действия и механизм порождения всего, что есть в мире, всех его содержаний – как объективных, так и субъективных (сознание). Для архаического сознания мир как он есть – всегда результат возникновения и творения, всегда продукт космогонического процесса, и потому связь между процессом и его результатом, между „космогоническим“ и „актуальным“ не только жива, но и отчетливо сознаваема. В этом контексте космогония не только и даже не столько то, что б ы л о,

сколько то, что есть (русское *быть* подошло бы в данном случае еще больше, поскольку оно – о том бытии-пребывании, которое имплицитно идею возрастания, некоей ко благу направленной процессуальности), и это есть выступает как непреходящая, внутренне напряженная, угрожаемая и угрожающая актуальность. Это „есть“, несмотря на успехи „космостроительства“, еще не изжило полностью исконных хаотических начал (более того, на каждом шагу вперед „хаотическое“ принимает новый облик и таит в себе новые угрозы), и поэтому актуальность, каждый момент ее и в каждом месте (*hic et nunc*), оказывается незащищенной – и реально и потенциально, поскольку сохраняющаяся неопределенность в следующем цикле может определиться как новая угроза, новый вид опасности, не предусмотренный заранее. Архаическое коллективное сознание, для которого мир не запрограммирован полностью, а космогонический процесс, этот мир выстраивающий, не автоматизирован, не могло не обратиться к тому, что наступит после „есть“, т. е. к „будет“. Именно в этой точке и в таких обстоятельствах оно выстраивает некую телеологическую доминанту, выдвигает идею направления движения, его цели. Как только цель обозначена и осознана как нечто общее, „сверх-эмпирическое“ и в определенном плане самодовлеющее, оформляются функции как основной оперативный элемент бытия в мире и поддержания самого мира в некоем состоянии, оцениваемом, по меньшей мере, как удовлетворительное. Функции образуют новый узел связи между прошлым и настоящим, и они же завязывают будущий узел, долженствующий правильно соединить настоящее с будущим. „Начало“, возникновение, происхождение (с двумя идеями – „из“, откуда, и „вперед-сквозь“, куда) ставит вопрос о функциях, как бы предполагая уже их общую идею, и выдвигает задачу выработки структур, через которые функции могут реализовать себя. Дальнейшее развитие космогонического процесса, становление стоит не только в материальном заполнении мира, его вещественном

оплотнении, но и в формировании функциональной структуры, специализации функций, постановке акцента на их операционном аспекте, выработке некоей общей концепции функциональной „онтологии“, предполагающей учет всех опасностей, грозящих миру, всех средств по предотвращению этих угроз и умение соотносить одни с другими.

Создание-становление структуры, безусловно, положительный процесс, приводящий к мощному прорыву из хаотического в еще только приблизительно угадываемый мир организации. Структура оказывается действенной преградой, защищающей „человека сознающего“ как от угроз еще не изжитого хаотического, так и от затопления сознания архетипическими формами. В этом смысле речь должна идти не просто о плотине на пути энтропических процессов, но и самом эк-тропическом процессе, который, однако, может развиваться лишь до известных пределов. За этими пределами, структура, через которую до того возрастала и совершенствовалась эктропическая тенденция, утрачивает свою гибкость и способность к динамическим реализациям, снашивается, истощается энергетически, пока не перестает работать („функционировать“) вообще. Форма, доведенная до предела, до последней „чистоты“ и совершенства, приводит практически к тому же результату, что и полное отсутствие формы, бес-форменность, свойственная Хаосу. В этом последнем случае мир как бы захлестнут возможностями, но отсутствие формы-структуры не позволяет реализовать бесконечный энергетический запас. В первом случае гипертрофия формы приводит к столь жесткой системе, что малейшая неожиданность может оказаться для системы катастрофической и взорвать мир: никаких свободных валентностей, никаких неиспользованных резервов уже нет, и открывается лишь один путь – вниз, погружение в Хаос, где „жесткая“ связанность перенапряженной структуры растворяется в хаотическом, давая начало дурной „мягкой“ связанности, из которой, однако, в акте творения возможен

новый прорыв – вверх, в сферу „космологического“.

Эта ситуация объясняет обоюдоострый характер формы, структуры, организации, сознания, ratio. Избрав их себе в поводыри, полагаясь на них и следуя им, человек должен контролировать их и не доверяться им до конца, не полагаться на них всегда и во всем, потому что через них в конечном счете контролируется и сам мир, в котором человек живет, конкретнее же – космогонический процесс, развертывающий мир и развертывающийся в нем. Сотрудничество „нижнего“ хаотического и „верхнего“ космического в ходе творения предполагает ситуацию, в которой человек периодически должен нисходить во ад хаотического, обращаться к аморфному, деструктурированному, неорганизованному, к бессознательному, к intuitio. Значение Юнга как критика рационального сознания как раз и состояло прежде всего в том, что он понял тайный нерв всей этой ситуации и эксплицитно описал и ее самое и средства преодоления ее, „большую“ стратегию человеческого существования в мире, позволяющую человеку найти выход из драмы рационального сознания.

Говоря в общем, „ситуация“ требует от человека готовности к ней и умение контролировать ее. Для этого он должен прежде всего уметь ориентироваться в ней – определять, в какой точке космогонического процесса он находится, – помнить о неопределенностях его и опасностях, связанных с непредсказуемостью, наконец, уметь контролировать и регулировать этот процесс. На этом пути человек неизбежно встречается с „а р х е т и п и ч е с к и м“ и с р и т у а л о м, двумя важнейшими явлениями, глубинно связанными друг с другом и слишком долгое время игнорируемыми или – в лучшем случае – явно недооцениваемыми „позитивной“ наукой.

„Человек сознающий“ реализует свое отношение к „архетипическому“ в двух планах (по крайней мере, здесь важны лишь они): во-п е р в ы х, с помощью архетипов он

вполне „бессознательно“ регулирует свое сознание, охраняя его от возможных нарушений его и восполняя его в случаях острого дефицита, практически в наиболее экстремальных условиях, когда необходимо быстро найти выход из ситуации (в одном случае речь идет о вытеснении „опасных“ психических восприятий и комплексов из сознания в сферу бессознательного архетипического, в другом – об обратном движении, приводящем к всплыванию архетипов, к усвоению сознанием архетипического и своеобразной „разгрузке“ неразрешимых парадоксов сознания); во-вторых, благодаря обращению к архетипам человек решает те ситуации, которые он не может не решить, если надеется на сохранение своей целостности и спасение от опасностей (Юнг писал о том, что „в жизни столько архетипов, сколько типических ситуаций“, и, если это действительно так, то это соответствие исключает предположение об игре случая; автор этой книги по этому поводу высказывает справедливые сомнения, замечая при этом, что „типические ситуации“ в таком случае оказываются „архетипическими“, а эти последние – идеальными формами типических ситуаций, и что уравнение „типической ситуации“ с „ситуациями“ природной жизни совершенно опустошило бы понятие „архетипа“; возможно примирение двух позиций могло бы быть достигнуто, если не настаивать на „идеальности“ форм в одном случае и на слишком большой конкретности „жизненных ситуаций“ в другом).

Роль ритуала в этом контексте многообразна, но здесь нужно подчеркнуть три положения: в отличие от мифа, ориентирующегося на дискретное, которое само по себе проще втягивается в „умственную игру“ сознания, ритуал „работает“ с непрерывным как неким результатом растворения материального и вещно-объектного в стихийном и „энергетическом“; «ритуал не повторяет природу, а *моделирует* ее, являясь своего рода *оперативной моделью*, через которую мир контролируется и управляется» (М. Евзлин); наконец, «Представление о ритуале как о

„первой“ реализации „архетипической схемы“ позволяет определить „типическую ситуацию“ как *ритуальную*. „Ритуальная ситуация“ может внешне совпадать с „естественной“. В качестве „совпадения“ она представляется *постороннему* современному наблюдателю. Непосредственному своему участнику, в силу своей *правильности*, она представлялась, надо полагать, как „нарушение“, „вторжение“ *иного* [...] Итак, „типическая ситуация“ как архетипическая есть ситуация *ритуальная*. И запечатлевается она „в нашей психической конституции“ как „форма“ не потому, что схематизирует „опыт“, но потому, что с самого начала есть схема, на основании которой моделируется „ситуация“» (М. Евзлин).

Актуализируя архетип-программу, ритуал и сам архетипичен и во многом подобен архетипическому. Освобождая людей от смятения, подавленности, ужаса, возникающих в момент острейших кризисов, не поддающихся рациональному разрешению, смягчая ситуацию, ритуал позволяет вернуться к своим первоисточкам, погрузиться в свою „первобесконечность“, в собственную глубину и, сократясь в самом себе (как делает Бог в космогонической концепции Рабби Ицхака Ашкенази Лурии, ср. понятие *zimzum*, букв. – 'сокращение'), освободить пространство для творчества. И когда творческие силы развязаны, ритуал начинает характеризоваться положительно-конструктивной деятельностью. Именно в ритуале создаются предпосылки к выходу творчества в новые широкие пространства особой интенсивности. Прежде всего речь идет об эпохальном прорыве в сферу знакового, совершенного в ритуале, и в выборе, сделанном между природой и культурой. «„Знаковость“ в своей наиболее элементарной форме может быть определена как *нарушение естественного (привычного) порядка вещей*. [...] природа *сама по себе* есть нечто *безразличное*. Ритуал нарушает это первоначальное безразличие, становясь семантической „точкой“, которая, генерируя из себя новые значения,

наполняет бытие смыслом. С того момента, как человек начал совершать ритуал, моделируя „естественные явления“, он перестал быть „естественным“ существом, потерял свою „невинность“, начал свое существование в историческом „инобытии“». В конечном счете именно ритуалу суждено было стать почвой, на которой зародились и/или совершались по преимуществу такие процессы, как онтологизация, персонализация, субъективизация, семиотизация, символизация, историзация. Можно предполагать и особую роль ритуала в процессе вербализации, в создании предпосылок к нему, особенно если понимать миф как вербализованный ритуал: слово как новое содержание, новый смысл, как психея родилось в ритуале как некая новая довлеющая самой себе сущность, но ритуал, обращаясь к слову, не связал себя с ним в достаточно жесткой степени, оставив для себя свободу уходить в бессловесное, аморфное, глубинно-тайное, где возможна встреча с бессознательным и архетипическим. Остается добавить, согласившись с автором книги и одновременно напомнив о совершенном в ритуале выборе между природой и культурой, что «присутствие знака в сознании и есть *сознание* » или, выходя из ситуации „логического“ порочного круга, присутствие-наличие знака уже и есть знак сознания, оповещение о нем, иным образом не реализуемое в период его возникновения и становления. Прорыв в знаковое пространство предполагает движение от природы к культуре, от „естественного“ к „искусственному“, но ведь и «сознание, по сути дела, означает искусственный разрыв в безразлично-правильной циркуляции природы», имевший и многие другие следствия, в том числе и вхождение человека в пространство греха, до того ему незнакомое. Схему возникновения сознания автор вкратце резюмирует следующим образом: «Первознак (ритуал), природный объект и архетип вступают во взаимодействие. Излучения, которые начинают эманировать ритуальный знак и природный объект, собираются в архетипической „точке“, эманлирующей, в свою очередь, новую реальность (или

точку) – *сознание* . Сознание, таким образом, можно рассматривать как синтез тройной эманации, активизирующей, когда все три точки вступают во взаимодействие. Сами по себе точки статичны и по отдельности активизироваться не могут. Они динамизируются (вступают во взаимодействие) в результате некоего „совпадения“».

Всё, что сказано до сих пор, имеет своей целью обозначить тот общий контекст, в котором получает свою внутреннюю мотивировку тема этой книги и круг идей, „разыгрываемых“ этой темой. Нет необходимости предвосхищать ни то, как эти идеи разворачиваются, ни многочисленные очень проницательные суждения о деталях, часто увиденных по-новому и в новых связях, ни конкретные анализы литературных текстов, мифов, космогонических схем, сновидений. Важнее, видимо, привлечь внимание читателя (разумеется, кратко или лишь в самом общем виде) к некоторым общим особенностям творческой индивидуальности автора, получившим свое отражение в книге, которые могут быть упущены за многими часто неожиданными, но всегда интересными конкретными анализами, составляющими, так сказать, плоть книги, ее материальное тело. Сделать это тем более необходимо, что некоторым читателям книги кое-что в ней может показаться странным и/или не доказанным „надежными“ аргументами, „фактами“, что ни один из базисных для автора текстов – будь то *Пиковая дама* или *Ундина* , миф о Телепинусе или миф об Идзанаки и Идзанами – не проанализирован с достаточной полнотой и последовательностью: одно берется и просматривается до последней глубины, другое упоминается в общем и вскользь, третье вообще игнорируется. Всё это так, но прежде чем судить (и тем более осуждать) автора, читателю нужно увидеть всю перспективу, уяснить главный замысел книги и понять, что есть что в ней и что же все-таки является подлинным объектом этого исследования, основным его героем. И поставив перед собой

эти вопросы, не трудно уже на первых же шагах снять многие подозрения и освободиться от многих заблуждений. Да, конечно, ни *Пиковая дама*, ни хеттский миф о Телепинусе, ни что-нибудь другое из этого ряда не являются конечной целью исследовательских устремлений. Более того, сами по себе они вообще не являются целью, но путь к цели в избранном автором варианте лежит чрез эти тексты, хотя нет сомнений в том, что к той же цели можно было бы идти и некоторыми другими путями, исходя из иных текстов. Возможно, плодотворным было бы указание, какие тексты открыли бы перед автором более прямой и/или более эффектный путь. Впрочем, и здесь можно было бы поддержать авторский выбор: прямой путь далеко не всегда самый поучительный, нередко он почти тривиален, и, значит, прирост информации в заключительной стадии по сравнению с начальной невелик или даже вообще минимален. Учитывая же дидактические и эвристические устремления автора, можно одобрить выбор именно тех исходных текстов, изнутри которых не видно ни той цели, которую восстанавливает автор, ни путей к ней. Поэтому, когда автор открывает эту скрытую цель и подтверждает верность этого открытия указанием путей, к ней ведущих, результат оказывается и оригинальным, и поучительным, и доказательным. Но все эти характеристики достигнутого результата вовсе не обязательно обретают максимальное свое значение в рамках литературоведческого или мифологического подходов (хотя чаще всего они вполне относятся и к этим подходам, поневоле открывающим для себя „скрытую“ часть содержания исследуемых текстов). Важно в этом случае другое: результаты исследования богаты „содержательно“, т. е. открывают такие новые смыслы, которые не могли быть предвидены заранее и которые сами по себе и составляют главное основание доказательности. Попытка решить „вечный“ вопрос, вкладывал ли сам автор в свой текст тот новооткрытый смысл, который обнаружил исследователь, отдает всё еще не изжитым натурализмом, в

основе которого недооценка смысла как самодовлеющего целого и непонимание специфики текста, постоянно смешиваемого с авторской рукописью: рожденный своим автором, текст возвращается своим читателем при каждом новом прочтении, и, чтобы это возвращение происходило, необходимо лишь два условия – великий текст и конгениальный ему в своем восприятии читатель. Стоит повторить – главное достижение автора этой книги не в сфере „литературоведческого“ и „мифологического“, но в той области, которая отвечает на вопрос об отношении человека к миру, о поведении его в мире, стратегии этого поведения, взятых не по всему срезу, но прежде всего в нижних, наиболее глубоких его частях, где особенно мощно заявляет о себе бессознательное, „ночное“, темный корень души, нередко спорящий и противоречащий „дневному“ сознанию, которое часто знать не знает о своем „иносознательном“ двойнике, а если и знает, то отвергает его за полную, с его сознания, точки зрения, несостоятельность. Эта ситуация вплотную приближает к вопросу о том, что О есть сущее и что О – его изнанка, с одной стороны, и к проблеме самоидентификации человека. Здесь уместно напомнить слова Леви-Стросса о том, чем отличается ритуал от мифа, «решительно поворачивающегося спиной к непрерывности», и в чем назначение ритуала: «... ритуал исходит из обратного. Начавшись с дискретных единиц, которые волей-неволей были включены в него в результате предварительного познания действительности, он стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась. В этом его сила и его слабость. Это объясняет также, почему в ритуале всегда есть какая-то отчаянно высокая струна. Но отсюда же – в отместку – и функция магии [...], игра, усложненная в своем иррационализме – в противоположность мифологической мысли [...] В противовес отсталому натурализму ритуал не являемся

стихийной реакцией на сущее: наоборот, он – выворотка этого сущего, и состояние тревоги, например, которые его порождают или которые он порождает, не отражают прямого отношения человека к миру. Скорее наоборот: это задняя мысль, рожденная страхом, что человек, начав с концептуального, схематического видения мира как непосредственной данности бессознательного, не сможет нащупать пути к прошедшему жизненному опыту». Оценивая книгу М. Евзлина, следует помнить об этом контексте и судить о достигнутых результатах, учитывая и этот контекст.

Главное достоинство этой книги, конечно, не в ее „юнгианстве“ (ему автор отдает щедрую дань, но нисколько не рабствует ему), но в том, что в ней более или менее отчетливо угадываются очертания общей целостной концепции, можно добавить особо, что автор сумел обозначить эту концепцию с помощью десятка тематически разнородных этюдов. Добросовестность требует сказать, что общая концепция автора книги восстанавливается, разумеется, не сплошно, но прерывно, фрагментарно, хотя, к чести автора, он нигде не уклоняется от своего решения (или своего выбора) именно в ключевых точках своей теоретической конструкции, позволяя себе элидировать промежуточные второстепенные звенья (к тому же, относительно легко восстанавливаемые). Собственно, именно эта общая концепция и объединяет разнородный материал, анализируемый в книге, в целое. Предлагаемый читателю труд – первая книга М. Евзлина, и не приходится сомневаться, что в дальнейшем концепция будет и углубляться, и расширяться, и заполняться новым материалом и, значит, уточняться и конкретизироваться. Но читателю следует присмотреться и к первому варианту концепции и оценить, как вырос он – незаметно и почти произвольно – из анализа конкретных текстов, которые под избранным здесь углом зрения практически ранее не рассматривались. Читателю будет не трудно уловить главные узлы концепции,

потому что они не раз с несколько различных позиций освещаются в разных частях книги, каждая из которых в данном случае играет роль особого зеркала. Такое положение дел дает повод к заключению об органическом сочетании в книге высокой теории и пристального интереса к эмпирии или – в терминах авторских качеств – дара синтетической интеграции и дара проницательного анализа и связанной с этим особой „инвентивности“ без впадения в грех „чистого“ софистицирования. Конечно, кое в чем можно усомниться, кое-что найти интересным и перспективным, но недостаточно обоснованным или не вполне доказательным, наконец, кое-что даже отвергнуть или, точнее, кое с чем не согласиться. Но когда речь идет о главном, автор, как правило, и точен, и в высокой степени трезв, и не стремится к „легким“ триумфам: границу между возможным и невозможным он проводит обычно точно. Более того, автор осознает, что наиболее существенное в его концепции, с чем связаны наиболее глубокие идеи, не что иное как „метафизические предположения“: «Нет нужды доказывать самоочевидную истину, – пишет он, – что любая интерпретация ритуала и мифа может быть только *метафизической* реконструкцией». Эта „самоочевидная истина“, к сожалению, далека от очевидности для очень многих исследователей, а в отдельных случаях даже Юнг игнорирует „метафизичность“ ряда своих конструкций и описывающих их языковых формул.

В разных местах книги читатель найдет для себя много оригинальных и глубоких соображений, иногда как бы разбрасываемых походя и не доведенных до наиболее корректной и „сильной“ формы, и, надо надеяться, он не пройдет мимо них. Помимо того, что выше – и тоже походя – было уже отмечено, стоит назвать и еще кое-что из этой богатой россыпи – о связи эсхатологии с неопределенностью; о стихийности как неустойчивости формы и связи стихийности с совершенством; о совершенстве-красоте и их безличности, с одной стороны, и о „безобразии“

индивидуации и индивидуализации, „первознака“, с другой (соответственно о связи совершенства с неустойчивостью и „безобразия“ с устойчивостью); о душе и стихии, о неизбежности страданий при обретении души, о душе как точке, стягивающей стихию и заставляющей ее страдать, о переживании стихией души как инородного тела; о личности, осознающей себя через боль, источник которой – душа, и о любви, познаваемой через боль; о возможности наделения стихии душой только через ритуал; об одушевлении, субъективизировании стихии, получении ею формы, но и о переживании стихией формы как насилия; о подсматривании (мифологический мотив) как невольном заглядывании сознания в бессознательное; о связи генезиса, процесса становления и функций; об онтологичности (по преимуществу) архетипических мотивов наряду с их психологичностью (вторично); о драматизме ряда космогоний, определяемом непредусматриваемостью; об энергетичности ритуала и структуры и антиэнергетичности „чистой“ формы и „чистого“ бесформия; о структурировании как процессе энергоистощения; о вытеснении антиструктурного содержания из структуры сознания в бессознательное; о возможности самопорождения и самовыхода из Хаоса как результате возникновения напряжения в его недрах; о запрете на неритуальные контакты с энергохаосом; о космогонии и ритуале как процессах семантизации или генерирования знаковости; о том, что знак не обозначает что-то, но генерирует значения; о возникновении значения как противопоставления; о преимущественной важности самой значимости, а не ее конкретного значения; о „неестественности“ как субстрате знака (ср. о „неестественности“ ритуальной реальности, проявляющейся, в частности, в ее геометризме); о знаковых системах как моментах перевода объективного в субъективное, как процессе онтологизации; о внесении знаком различия в безразличное, структурного принципа в хаотическую бесструктурность; о внесении знака как первом

акте сознания и, более того, неопределенности и свободы, заданных самой „программой“ сознания; о знаке как возможности значения и символе как значении, реализованном в качестве фундаментальной структуры; о мире как единой циркуляционно-„перерабатывающей“ системе; о мифологическом значении матери как начале, сопротивляющемся нарушению первоначального единства (как опора, держащая оборону по кругу, мать соотносима с матерью-матицей), и о Матери-Смерти, противящейся разделению-творению; об отсутствии мотивированности у фатальности; о сознании как фиксированной точке, делающей мир онтологическим; о программе и Программисте («Но если не необходимость создает „программу“, тогда что является ее *prima causa*? Из кибернетики мы знаем, что программу пишет программист. Отчего бы и в отношении „программы-архетипа“ не предположить, как гипотезу, разумеется, некоего Программиста. Такая гипотеза представляется наиболее логичной»); об истории Спасения как новой *знаковой системе*, преобразующей старую (явление Св. Грааля в мир как нового знака, нового энергетического принципа, творящего новую историю – в связи с книгой Ф. Дзамбона); о раскрытии истории как раскрытии тайны, знакового процесса, творящего новую реальность: слово как знак генерирует ее (Бог как архетип писца, Грааль – Книги и далее: копье – пера, кровь – чернил) и т. п. Книга завершается словами, имеющими особое значение в идейной конструкции автора – «Бог открывает человеку „секреты“ грамматики, но „текст“, согласно ее правилам, составляет человек, и каким будет его окончательная „редакция“ остается „тайной“»).

В каждом творении отражается творец, хотя степень „отраженности“ (и, значит, подобия) отражаемого и отраженного в разных случаях совершенно различна. Читатель, вероятно, заметит, что между автором и его книгой намечается какая-то особая, интимная, личная связь. Этот элемент „*л и ч н о г о*“ в данном случае очень важен, и он в

этом случае двусоставен: врожденное „личное“ – это та душевная отзывчивость-медиумичность и та интуитивная проницательность автора, которые не были заглушены впечатлениями внешней и достаточно сложной жизни; благоприобретенное „личное“ – это тот жизненный опыт, который в некоей отмеченной своей точке помог встретиться автору с тем, что ввело его в ту реальность, которую здесь, в этой книге, он описывает как дважды свидетель. Сам автор сознает роль этого второго „личного“: «Динамика ритуала описывается здесь на основании личного участия в службах во время моего пребывания в бенедиктинских монастырях *Santi Pietro e Andrea* (Novalesa), *S. Giorgio* (Venezia), *S. Silvestro Abate* (Fabriano). Без этого *личного опыта* невозможно не только понимание, но и самое восприятие ритуала как *реальности*. Вначале ритуал никак не вовлекает в себя. Вовлечение „естественного существа“ в ритуальную реальность осуществляется через многократное и регулярное в нем участие. То, что вначале казалось бессмысленным, в какой-то момент создает внутреннее напряжение и ощущение *значимости*, которое здесь равнозначно переживанию *реальности*. ».

Книга Михаила Евзлина перед читателем, и она – раскрыта: и теперь уже только от читателя зависит, чтобы чтение ее стало подлинно смыслостроительным.

В. Н. Топоров

*Памяти моего отца
Самуила Менделеевича Евзлина*

I.

1. Мифологическая структура преступления и безумия в повести А. С. Пушкина *Пиковая дама* ¹

¹ Впервые статья была опубликована в: „Славяноведение“, 2, 1993, сс. 67–80.

Всякий историко-филологический комментарий повести Пушкина соотносился бы исключительно с верхним слоем текста, нисколько не касаясь её структуры (мифологической во всех отношениях) и глубинных архетипических мотивов. Разумеется социально исторический уровень не должен совершенно исключаться из рассмотрения, поскольку является „материей“ рассказа. В обществе, где распространена карточная игра (вообще азартные игры и сходные типы непроизводительной деятельности), возникает иллюзорное убеждение, что не вещи творят деньги, а наоборот. Оно не опасно, пока не становится общераспространенным убеждением о „чистом богатстве“, т. е. не произведенном, а полученном через игру, обман или „философский камень“. С того момента, когда даже честный и бережливый немец Германн увлекается игрой, т. е. поддается иллюзии „чистого богатства“, с социологической точки зрения, возможно говорить о „разложении общества“, о превращении его в паразитическое. И тем не менее, остается невыясненным самое существенное: возможность возникновения иллюзии, что золото имеет силу превращать *ничто* в *нечто*.

а) Условия

Повесть начинается сценой карточной игры. За ужином герой повести, Германн, слышит историю о графине ², которая, после большого проигрыша, отыгрывается, благодаря тайне трех карт, открытой ей графом Сен-Жерменом.

² Многозначительно, что слышит он историю после того, как „шампанское *явилось*“ (здесь и далее курсив наш – М.Е.), разговор *оживился*, и все приняли в нем участие“. Вместо нейтрального и более уместного в описание ужина „принесли“ употребляется „явилось“, словно идет речь о *явлении* Духа. Шампанское, благодаря этому глаголу, приобретает черты Сомы, которая есть одновременно священный напиток и божество, дающее бессмертие и связывающее небо с землей, т. е. открывающее иные миры.

О графе рассказывается, что «он выдавал себя за вечного жиды, за изобретателя жизненного эликсира и философского камня»³.

К нему обращается графиня, поскольку о нем было известно, что он «мог располагать большими деньгами». Следует обратить внимание, что говорится не „располагал“, но «мог располагать большими деньгами». Являясь обладателем философского камня (сделаем допущение, что он им в действительности обладал), который в состоянии обращать в золото любой металл, Сен-Жермен соответственно располагает неограниченной *возможностью* иметь любое количество золота.

На просьбу графини он отвечает: «[...] Есть другое средство: вы можете отыграться». И затем открывает ей тайну трех выигранных карт, которые позволяют ей «отыграться совершенно»: «Тут он открыл ей *тайну* (курсив наш. – М.Е.), за которую всякий из нас дорого бы дал...». Фраза не заканчивается, вернее, заканчивается многозначительным многоточием. При рассмотрении текста как знаковой системы, это многоточие заставляет думать о некоем „красноречивом умолчании“, которое, в духе современной Пушкину романтической литературы, вероятно подразумевает „условия“ раскрытия *тайны*. В романтической литературе – это „договор с дьяволом“. Достаточно вспомнить самые знаменитые примеры: *Мельмот-скиталец*, *Фауст*. В первом случае достигается бессмертие, которое оказывается проклятием Вечного Жиды; во втором – земная полнота жизни, которая также оказывается ложной: слепой Фауст проваливается в чёрную могильную яму (символ вечного мрака, дьявольской бездны) в тот момент, когда желает „остановить мгновенье“, т. е. закрепить земное строительство и тем самым навеки закрыть самую возможность иного измерения. Дьявол побеждает. Победа его, разумеется, не окончательная. Романтический

³ Здесь и далее *Пиковая дама* цит. по изд. А. С. Пушкин, *Полное собрание сочинений*, т. 8, М. 1948.

мотив „договора“ с дьяволом связан с христианскими представлениями о борьбе Бога и дьявола за душу человека. *Пиковая дама* имеет тему мифологическую, поэтому предположение, казалось бы, естественное в контексте романтической литературы, с которой ближайшим образом соотносится творчество Пушкина, что многоточие подразумевает „договор с дьяволом“ никак не подтверждается дальнейшим сюжетным развитием повести. Само соприкосновение с тайной ослепляет, вызывает необратимое искажение и отяжеление человеческой души. Поэтому мотив „договора“ применительно к мифологии тайны⁴ не имеет смысла.

То обстоятельство, что в дальнейшем графиня более не касается карт, несмотря на страсть к ним, должно указывать на то, что условия, поставленные Сен-Жерменом, состояли в том, что тайной можно воспользоваться только один раз и ни в коем случае не с целью обогащения, что графиня в точности исполняет: «Да, чорта с два! – отвечал Томский: – у ней было четверо сыновей, в том числе и мой отец: все четыре отчаянные игроки, и ни одному не открыла она своей тайны». Раскрыла она тайну только однажды молодому Чаплицкому: «Он был в отчаянии. Бабушка, которая всегда была строга к шалостям молодых людей, как-то сжалилась над Чаплицким. Она дала ему три карты, с тем, чтобы он поставил их одну за другою, и взяла с него честное слово впредь уже никогда не играть». Чаплицкий полностью отыгрывается, но жизнь свою тем не менее кончает в нищете. Естественным делается предположение, что он «умер в нищете», потому что не исполнил *условий*. Следует предположить, что и сама графиня не исполнила условий, раскрыв тайну *другому*, за что она расплачивается, умирая насильственной смертью (непреднамеренность со стороны Германа не имеет никакого

⁴ Для европейцев конца XVIII – начала XIX вв. мифологией *par excellence* была мифология древнегреческая. Поэтому было бы некорректным анализировать пушкинскую повесть, скажем, пользуясь данными японской или австралийской мифологий. Однако, поскольку речь идет об *архетипических* мотивах, полагаем, допустимо привлечение данных из других мифологий, если в них находится „ключ“ к исследуемому сюжету.

значения: «ты убийца старухи!») Само ее *соучастие* в тайне влечет необратимые процессы. Всячески подчеркивается безобразие графини, притом какое-то особенное, о чем непрямо свидетельствует следующее описание: «Германн был свидетелем *отвратительных* (здесь и далее курсив наш. – М.Е.) таинств ее туалета; наконец, графиня осталась в спальной кофте и ночном чепце: в этом наряде, более свойственном ее старости, она казалась менее *ужасна и безобразна* ». Заметим также ее определение как ужасной, относящееся не столько к физическому облику графини, сколько к безумию, которое является постоянным ее состоянием: «В мутных глазах ее изображалось совершенное отсутствие мысли». Орест ощущает безумие ⁵ как приближение ужаса; последнее, что чувствует Германн перед тем, как окончательно сойти с ума, – ужас. Ужас и безумие становятся неизбежным фатальным результатом для всех имеющих какое-то отношение к тайне.

Из сказанного следует, что речь может идти только о *формальных* условиях, которые не имеют отношения к раскрытию тайны (тайна раскрывается без условий), но, по всей видимости, только к *предохранению* от возможных губительных ее последствий.

В романтическом „договоре“ раскрывается содержание тайны: каждая из сторон имеет вполне определенную цель, оговариваются условия – земное изобилие и вечное проклятие. Вместо действительной тайны здесь скорее имеется *таинственность* , таинственный незнакомец, огненный взор, черный плащ, черный кот и т. п. Одним словом, условия совпадают с содержанием тайны и раскрывают её в достаточной мере, чтобы читатель чувствовал себя посвященным. В повести Пушкина тайна анализируется в своих последствиях и губительных влияниях, и таким образом как бы приоткрывается, но никогда не раскрывается полностью, потому что «три карты» – не сама

⁵ Эсхил. *Плакальщицы* , 1021-25.

тайна, но только первое и сразу же обжигающее *прикосновение* к ней.

б) Философский камень

«Изобретатель философского камня» Сен-Жермен является также обладателем тайны трех карт. Подобно философскому камню, который превращает обыкновенный металл в золото, они имеют силу обращать проигрыш в выигрыш. Таким образом, философский камень и три карты представляют собой как бы различные стороны единой тайны – тайны золота, которая, в свою очередь связана с тайной подземного мира⁶. Об Аиде говорится, что ему принадлежат все драгоценные металлы⁷. Доверяя графине тайну трех карт, Сен-Жермен посвящает ее в тайну подземного мира, к которому он сам причастен. Представляя себя как изобретателя жизненного эликсира (символ искусственного продолжения жизни с помощью магических средств), философского камня (символа земного всемогущества – золота) и как Вечного Жида (символ вечного проклятия и бесконечно длящегося призрачного существования), он раскрывает свою связанность с подземным миром смерти, т. е. в конечном счете тайна трех карт и запрещения пользоваться ими более одного раза оказывается тайной смерти, посвященной соучастницей которой становится графиня.

с) «Три злодейства»

⁶ M. Eliade. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980.

⁷ R. Graves. *The Greek Myths*, v. I. 31e, Penguin Books. Baltimore-Maryland 1961, p. 122. Аид именуется также Плутоном (*πλοῦτος* – богатство), он „владелец несметных человеческих душ и скрытых в земле сокровищ“ (А. А. Тахо-Годи, *Аид*, в *Мифы народов мира*, [далее – *МНМ*], т. 1, М. 1987, с. 51). Источник земного богатства находится в подземном мире и распоряжается им Аид – бог мертвых.

История, рассказанная внуком графини, Томским, производит сильное впечатление на Германна, хотя вначале он называет ее «сказкой».

Анекдот о трех картах сильно подействовал на его воображение, и целую ночь не выходил из его головы – что, если, думал он на другой день вечером, бродя по Петербургу: что, если старая графиня откроет мне свою тайну! [...].

[...] Удивительный анекдот снова представился его воображению. Он стал ходить около дома, думая об его хозяйке и о чудной ее способности. Поздно воротился он в смиренный свой уголок; долго не мог заснуть, и когда сон им овладел, ему пригрезились карты, зеленый стол, кипы ассигнаций и груды червонцев. Он ставил карту за картой, гнул углы решительно, выигрывал беспрестанно, и загребал к себе золото, и клал ассигнации в карман. Проснувшись уже поздно, он вздохнул о потере своего фантастического богатства, пошел опять бродить по городу, и опять очутился перед домом графини***. Неведомая сила, казалось, привлекала его к нему. Он остановился и стал смотреть на окна. В одном увидел он черноволосую головку, наклоненную, вероятно над книгой или над работой. Головка приподнялась. Германн увидел свежее личико и черные глаза. Эта минута решила его участь.

Почему именно «эта минута решила его участь»? Падение Германна в действительности совершается не в «эту минуту», но во сне, после чего он попадает во власть «неведомой силы». «Черноволосая головка» и «свежее личико» рождают в его уме только план проникновения в *тайну*. Первый сон Германна – предворение второго: в первом тайна является ему в своих земных плодах (золото и ассигнации – богатство), во втором раскрывается тайна трех карт, т. е. дается магическое средство, которое должно воплотить это первое его ночное видение. Подобно Пирифою, истолковавшему

ироничный оракул Зевса слишком серьезно⁸, Германн отправляется в подземное царство, имея перед собой цель, но не представляя себе, куда он отправляется и чем это ему грозит. Не просто за посягательство на супругу Аида, Персефону, но именно за безрассудное вторжение в запретный для смертных предел Пирифой должен терпеть вечные муки. Он преступил порог, после которого становится невозможным возвращение. В «эту минуту» Германн преступил порог. Дальнейшие события развиваются с фатальной (в мифологическом смысле этого слова) логикой. Германну в последний момент предоставляется возможность выбора (так же как и Пирифою, спросившему оракул, но истолковавшему его в соответствии со своими желаниями): «...справа находилась дверь, ведущая в кабинет; слева, другая в коридор. Германн ее отворил, увидел узкую витую лестницу, которая вела в комнату бедной воспитанницы... Но он воротился и вошел в темный кабинет». Германн вошел в ад.

После того, как Германн вышел от мертвой графини и пришел к ее воспитаннице, «Лизавета Ивановна взглянула на него, и слова Томского раздались в ее душе: *у этого человека по крайней мере три злодейства на душе!* ». Эти слова Томский произносит на балу, но несколько иначе: «Я думаю, что на его *совести* (курсив наш. – М.Е.) по крайней мере три злодейства». Здесь речь идет не о синонимах, а о совершенно разных понятиях, отмечающих трансформацию личности: «Он не чувствовал угрызения совести при мысли о мертвой старухе. Одно его ужасало: невозвратная потеря тайны, от которой ожидал обогащения». Поэтому «злодейства» лежат уже не на совести, которая делает возможными «угрызения», т. е. *возвращение*, но на *душе*, т. е. стали необратимым состоянием.

Лизавета Ивановна видит Германа – видит отмеченность его «тремя злодействами» (они точно соответствуют трем

⁸ R. Graves, *Cit.*, v. 1, 103e, p. 363.

картам, ради которых «злодейства» эти совершаются).

Первое злодейство. Может показаться странным, что настаивается на «трех злодействах», хотя, казалось, бы совершается только одно: Германн становится невольной причиной смерти графини. Однако настаивание на именно «трех злодействах» раскрывает мифологическую структуру преступления Германна, различая в нем три элемента, слитых в единое Преступление. Желая обогатиться он решается силой овладеть тайной, но поскольку тайна эта есть *тайна подземного мира*, т. е. запрещенная для смертных людей, следовательно покушение на нее есть «злодейство».

Второе злодейство. Войдя тайно в кабинет графини, Германн невольно становится «свидетелем отвратительных таинств ее туалета», т. е. подсматривает за раздевающейся графиней и видит то, что не должно никому видеть. Актеон видит купающуюся Артемиду, и за это погибает, растерзанный собственными собаками; Хам видит «наготу отца своего» Ноя, и за это проклиняется; Анхиз ужасается, когда узнает, что провел ночь с богиней. Желая обладать тайной трех карт, Германн становится свидетелем другой тайны, и притом «отвратительной»: обнажение как бы приоткрывает тайну, в которую Германн вовсе не желал проникать, но раскрытие этой нежелательной тайны является необходимым условием другой, т. е. в действительности эти две тайны едины — одна предполагает другую. Через посредничество графа Сен-Жермена графиня становится сопричастной подземному царству мертвых — она как бы «хтонизируется». Сама по себе старость есть состояние «хтоническое». Старость графини постоянно подчеркивается и описывается в своих наиболее очевидных и страшных проявлениях: «Графиня сидела вся желтая, шевеля отвислыми губами, качаясь направо и налево. В мутных глазах ее изображалось совершенное отсутствие мысли; смотря на нее, можно было бы подумать, что качание *страшной* (курсив наш. — М.Е.) старухи происходило не от ее воли, но по действию скрытого гальванизма». Кажется, не

старуха-графиня сидит в кресле, но сама спящая Эриния, оживающая только от запаха пролитой крови. Старость основная характеристика хтонических существ, зачастую как изначальное их состояние⁹. О графине предполагается, что она была молодой, но описание ее портрета в молодости нисколько в этом не убеждает: «На стене висели два портрета, писанные в Париже М^с Lebrun. Один из них изображал мужчину лет сорока, румяного и полного, в светлозеленом мундире и со звездой; другой – молодую красавицу с орлиным носом, с зачесанными висками и с розой в пудренных волосах». Это описание живо заставляет вспомнить салонную французскую живопись середины 18-го века: моложавых («лет сорока» – символ абсолютно среднего, безличного) вельмож, непременно со звездой, и дам с ярко раскрашенными щеками. Ничего более антиэротического, кажется, вообразить невозможно. В памяти остается только одна деталь портрета, не имеющая никакого отношения ни к молодости, ни к красоте, – орлиный нос. Черта многозначительная – словно не о придворной даме идет речь, а о кровожадном хищнике. А посему, желая проникнуть (*volente*) в тайну трех карт, он проникает (*nolente*) в тайну „хтонической“ природы графини, т. е. совершает второе «злодейство».

Третье злодейство. Оно, как и второе („подсматривание“), невольное. Вольное – только первое, влекущее фатально два других. И поэтому никакими иными, кроме как „невольными“ они быть не могут: «Неведомая сила (курсив наш. – М.Е.), казалось, привлекала его к нему», т. е. к дому графини, где совершаются два других „невольные“

⁹ Эринии, наиболее полно представляющие хтонических существ – вечные старухи. В славянской мифологии Баба-Яга – вечная старуха. Ее хтоническое происхождение и принадлежность миру мертвых более чем очевидны, см.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Баба-Яга*, в *МНМ*, т. 1, с. 149. Атрибут старости – свидетельство непреодоленного хтонического начала и хаотического безвременья, когда мир еще не определился в своих пространственно-временных параметрах. Возможность появления в наземном мире хтонических существ, вроде Эриний, свидетельствует также о неполной отделенности хаотического „безвременья“ от божественно структурированного космоса, испытывающего своего рода „напор“ глубинного „остаточного“ хаоса, сконцентрированного в Тартаре.

«злодейства». Но именно последнее «злодейство» заключает фатальный круг, делает *абсолютной* безвыходность и безвозвратность, которая символизируется безумием Германна. Безумным Германн становится в тот момент, когда входит в соприкосновение с тайной, подпадает под действие «неведомой силы». Но и сама «страшная старуха» безумна: «В мутных глазах ее изображалось *совершенное* (курсив наш – М.Е.) отсутствие мысли», т. е. одно только прикосновение к *тайне* делает человека безумным. Германн как бы заражается безумием графини: его окончательное безумие – выявление совершившегося в нем безумия, как имманентного возмездия тайны.

«– Вы чудовище! – сказала наконец Лизавета Ивановна. – Я не хотел ее смерти, – отвечал Германн: – пистолет мой не заряжен». И тем не менее Германн признается: «И кажется [...] я причиною ее смерти». И далее: «Не чувствуя раскаяния, он не мог однако совершенно заглушить голос совести, твердившей ему: ты убийца старухи!». Виновность Германна подтверждается также и призраком старой графини: «Прощаю тебе мою смерть».

Итак, следуя по пути тайны, Германн становится убийцей, но убийцей особого рода, в том самом смысле, в каком убийцей был Орест – матереубийцей. Орест вынужден совершить убийство матери, мстя за убитого отца, осознавая при этом совершенно ясно следствия и ожидающее его возмездие. Кровь матери вызывает к жизни страшных Эриний¹⁰. То, что Германн – матереубийца (был ли он в действительности сыном графини или нет – абсолютно irrelevantно: он становится ее сыном через *тайну* ; кроме того, следует отличать текст как знаковую систему, где каждое слово, оговорка, казалось бы совершенно незначительная, значима, от банального биологического уровня) косвенно подтверждается неожиданными и, казалось бы, никак не связанными с темой и тем не менее в высшей

¹⁰ G. Devereux. *Il sogno delle Erinni* . in: *Il sogno in Grecia* , Bari 1988, p. 43.

степени многозначительными словами «близкого родственника покойницы», который «шепнул на ухо стоящему подле него англичанину, что молодой офицер ее *побочный сын* (курсив наш. – М.Е.)». Собственно, эта ложь, выдуманная для того, чтобы оправдать падение Германа около гроба графини, кажется странной и неуместной, никак не оправданной внешней незначительностью случая: человек оступился и упал. Что может быть естественнее этого факта? И действительно, «этот эпизод» только на «несколько минут» «возмутил» «торжественность мрачного обряда».

Это „качество“ матереубийцы вполне довершает и объясняет безумие Германа. Сколь оправданным ни было убийство Орестом своей матери Клитемнестры, он должен (и он знает и принимает это) понести наказание – возмездие Эриний. Приближение возмездия он ощущает сразу: *Чем я кончу, сам не ведаю... / С ристалища метнулись кони разума / И понесли возницу... Мыслей бешенных / Не удержать мне... К сердцу подступил и песь / Заводит Ужас* ¹¹. Это тот самый Ужас, который почувствовал Германн, когда он «взошел на ступени катафалка и наклонился... В эту минуту показалось ему, что мертвая насмешливо взглянула на него, прищуривая одним глазом. Германн, поспешно подавшись назад, оступился, и навзничь грянулся об землю». Далее следуют слова о том, что «молодой офицер ее побочный сын», т. е. «в эту минуту» он разоблачает себя как матереубийцу¹².

В безумии Орест угадывает «свору мстящей матери» – Эриний. Само присутствие Эриний означает безумие: «С самого начала Эринии безумны; именно благодаря своему безумию они в состоянии сделать безумными своих жертв»¹³.

¹¹ Эсхил. *Плакальщицы*, 1021–1025, цит. в переводе Вяч. Иванова по: Эсхил. *Трагедии*, М. 1989.

¹² Мифологический мотив матереубийства, несомненно, определяет и структуру *Преступления и наказания* Достоевского.

¹³ G. Devereux. *Cit.*, p. 46.

Настаиваем: безумие Германна есть безумие фатально прогрессирующее, вызванное прикосновением к тайне, притом к тайне темной. Темнота – определяющее „качество“ тайны, т. е. тайна всегда есть тайна темноты. Тартар – определяется как мрачный (*ἡεροειδής*)¹⁴, т. е. как сфера *мрака*. Мрак скрывает чудовищ, из него они рождаются. Войдя в сферы мрака Германн также становится чудовищем: «Вы чудовище!», говорит ему Лизавета Иановна. Это – точное определение нового, „темного“ качества Германна – он стал сыном-порождением тьмы, графини. И это раскрывает *онтологическую* суть преступления – как того, что фатально ведет за черту мирового порядка, которая символизируется окружающей Тартар бронзовой стеной¹⁵. Эта стена охраняет олимпийский мир от разрушающего и отравляющего проникновения мрака, который не есть более потенция рождения, а место заключения разрушительных сил – ядовитых „отходов“ миротворения. Преступление вводит в непосредственное соприкосновение с этой мрачной „остаточной“ сферой, ненавистной даже богам¹⁶. Ненавистной также и по той причине, что в Тартаре как бы сокрыта тайна их хтонического происхождения.

Германн является матереубийцей и в том смысле, в каком им является Эдип¹⁷. Германн лихорадочно размышляет:

«Представиться ей, подбиться в ее милость, – пожалуй

¹⁴ Hes., *Theog.*, 119, 682.

¹⁵ Hes., *Theog.*, 726.

¹⁶ Hes., *Theog.*, 739–740.

¹⁷ Эринии, «охранительницы материнского права» (А. Ф. Лосев, *Эринии*, в *МНМ*, т. 2, сс. 666–667), «преследуют Ореста за убийство матери» (*Там же*), но они преследуют также невольного кровосмесителя Эдипа (еще раз подчеркиваем *nolente* или *volente* совершается преступление абсолютно irrelevantно в мифологической системе, поскольку преступление всегда „онтологично“, т. е. нарушает объективный порядок): *τω δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω | πολλά μάλ', ὅσσα τε μητρός Ερινύες ἐκτελέουσι*. *Πом., Od., XI 279–280* [Ему же боли оставила // великие, которые совершают материнские Эринии. – *Дословный перевод*]. Иокаста считает Эдипа своим убийцей, поэтому она созывает Эриний. Таким образом, инцест и матереубийство расцениваются как варианты одного и того же преступления и соответственно наказываются одинаково. Связь Эдипа с Эриниями, а также с первопреступлением Кроноса отмечается в С. Ginzburg. *Storia notturna*. Torino, 1989, p. 209.

сделаться ее *любовником* (курсив наш. – М.Е.), [...] а ей восемьдесят лет». Эти «восемьдесят лет» исключают всякий сексуально-эротический момент из разворачивающейся драмы. Инцест и матереубийство для мифологического сознания имеют одно и то же значение *абсолютного преступления*. К этому следует присоединить и „подсматривание“ («Германн был свидетелем отвратительных таинств ее туалета»), т. е. „подсматривание“, матереубийство и инцест, как вариант матереубийства, ставятся в один семантический ряд. Подсматривание, инцест и матереубийство означают прикосновение к темной тайне, невольное разоблачение (обнажение) смертной, „тартаровой“ глубины бытия. Иокаста, узнав, что она была женой собственного сына, кончает самоубийством. Эдип становится „невольной“ причиной смерти матери – матереубийцей. Это – архетипический смысл инцеста, как иной формы матереубийства, который не следует смешивать с поверхностно-психологическим.

d) Сон Германна

Три «злодейства» совершены. За ними следует возмездие. Инструментом возмездия становится *сон*. «Возвратясь домой, он бросился, не раздеваясь на кровать и крепко заснул. Он проснулся уже ночью, луна озаряла его комнату». К Германну является призрак графини. „Поэтическая“ деталь «луна озаряла его комнату» символизирует здесь ночное (призрачное) состояние мира.

Богиня Ночь порождает из самой себя Сон (*Υπνος*) и Сны (*Ονειροι*)¹⁸. «Традиция говорит о снах как о детях Ночи или Земли. И та и другая являются божествами, которые принадлежат к предкосмическим потенциям, которые, отменяя на время божественный порядок, устанавливают

¹⁸ Hes., *Theog.*, 212-213.

границы между тем, что имеет свое устойчивое местоположение в человеческом организованном мире, и тем, что еще остается причастным к амбивалентности первоначал. Сон имеет своей сферой действия пространство и время, еще до конца не определенные, где отсутствует божественный порядок»¹⁹.

Присутствие луны с ее неверным светом является предвестником должного явиться видения. Геката, богиня мрака, ночных видений и чародейства, является также и лунной богиней. Луна-Геката в этом своем аспекте символизирует мир ночных видений, обитающих у *пределов тумана и тленья* (Hom., *Od.*, XXIV, 14)²⁰. Именно туда, где обитают боги сна, ведет Гермес (Эрминий), *бог килленейский, мужей умерщвленных* (*Ibid.*, I); ср. далее:

Так, завизжав, полетели за Эрминием
тени; и вел их
Эрминий, в бедах покровитель, к
пределам тумана и тленья;
Мимо Левкада скалы и стремительных
вод океана,
Мимо ворот Гелиосовых, мимо пределов,
где боги
Сна обитают, провеяли тени на
Асфодилонский
Луг, где воздушными стаями души
усопших летают.

(*Ibid.*, 9-14)

Сны и тени умерших помещаются в той же самой

¹⁹ С. Brillante. *Metamorfosi di un'immagine: le statue animate e il sogno*, in: *Il sogno in Grecia*, cit., p. 24; о снах в древнегреческой литературе и мифологии см. также: E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*. Firenze 1959; A. H. M. Kessels, *Studies on the dream Greek literature*. Utrecht 1978; R. G. A. van Lieshoet, *Greeks on dreams*. Utrecht 1980.

²⁰ Здесь и далее *Одиссея* цит. в переводе В. А. Жуковского по: Гомер, *Одиссея*, М.-Л., 1935.

подземной сфере²¹: видения, тени умерших, чародейство, Эринии, богини мести, Геката, богиня видений и волшебства – все они обитают в царстве вечного мрака. Поэтому то, что призрак графини представляется как реальный, „объективный“, свидетельствует о том, что „сон“ Германна „конструируется“ по мифологическому образцу, непосредственным литературным источником которого могла быть *Одиссея* Гомера. Это „влияние“, разумеется, следует понимать архетипически²², а не как простое „заимствование“.

О гомеровских снах говорится: «Наиболее характерная форма – та, которая описывает сон как существо, обладающее личной автономией. Такой природой обладает большинство гомеровских снов, действие которых разворачивается в психике спящего, но при этом в реальном физическом пространстве: сон проникает в комнату, принимает человеческий образ, встает у изголовья заснувшего, передает ему свое сообщение»²³. Это сообщение может быть как правдивым, так и ложным.

– Странник, конечно, бывают и темные
сны, из которых
Смысла нельзя нам извлечь; и не всякой
сбывается сон наш.

²¹ Связь снов с подземным миром выявляется также в функциях Гермеса. Он – проводник душ в царство мертвых, но также вестник богов, сообщающий людям их волю во сне, который он наводит касаясь человека золотым жезлом. Ему Зевс приказывает убить Аргуса, которого он усыпляет игрой на свирели, а затем убивает, т. е. наводит на него *обманчивый сон*, являющийся средством возмездия и преддверием смерти. См., А. А. Тахо-Годи, *Гермес*, в: *Мифологический словарь* (далее – *МС*), М. 1990, сс. 150-151.

²² О мифологических мотивах у Пушкина говорилось достаточно. Первой попыткой обнаружить архетипическое содержание в творчестве Пушкина можно считать известную статью М. Гершензона *Мудрость Пушкина* (М. 1919). Разумеется, понятие „архетипа“ в ней не используется. Сознательное намерение автора – реконструировать некую архаическую, „докультурную“ мудрость-философию поэта. Сама по себе попытка найти вневременные и бессознательные источники поэтического творчества представляется в высшей степени ценной.

²³ G. Guidorizzi. *Sogno e funzioni culturali. Introduzione*, in: *Il sogno in Grecia*, cit., p. XIII. О снах у Гомера см. также, E. Lévy. *Le rêve homérique*, in: «Ktema», 7, Strasbourg 1982, pp. 23–41.

Создано двое ворот для вступления снам
бестелесным
В мир наш: одни роговые, другие из
кости слоновой;
Сны, проходящие к нам воротами из
кости слоновой,
Лживы, несбыточны, верить никто из
людей им не должен;
Те же, которые в мир роговыми воротами
входят,
Верны; сбываются все приносимые ими
виденья.

(Hom., *Od.*., XIX, 560–567)

Имея своей главной целью передачу сообщения (вне зависимости от того, ложное ли оно или нет), сон или ночное видение всегда являются „объективными“, представляют реальность, хотя и бестелесную, ночную, актуализируемую по чужой воле:

Сердцу его наконец показалась лучшею
дума:
Сон послать обманчивый мощному сыну
Атрея
Зевс призывает его...

(Hom., *Il.*., II, 5–7)²⁴

Рек он; и Сон отлетел, повелению Зевса
покорный.

(Hom., *Il.*., II, 16)

«Обманчивый» ²⁵ сон посылается Зевсом с целью

²⁴ *Илиада* — цит. в переводе Н. И. Гнедича по: Гомер, *Илиада*, М. 1986.

²⁵ О двойственном значении сна говорится в гимне 'Ονειρων (Inni orfici. *Ὀρφέος ὕμνοι* . LXXXVI. Roma 1986, p. 108): благочестивым людям боги раскрывают во сне будущее, безбожникам они

отомстить ахейцам за оскорбление, нанесенное Агамемноном Ахиллу. «Обманчивый» сон здесь – орудие возмездия.

„Сон“ Германа в точности следует этой мифологической структуре гомеровских сновидений:

1. Он „объективен“, поэтому Германн видит призрак графини не „во сне“, а „наяву“.

2. Это – «обманчивый» сон, так как он посылается как возмездие за «три злодеяния».

3. Именно „объективность“ сна убеждает спящего в его несомненной достоверности. В сне Агамемнона это убеждение достигается тем, что приносимое сообщение отвечает, во-первых, пожеланиям самого царя и, во-вторых, заканчивается словами о том, что боги достигли окончательного согласия, и угрозой на случай неисполнения повеления богов.

«Обманчивый» сон делится, таким образом, на две части: в первой сообщается нечто, во второй это сообщение наделяется видимостью достоверности с тем, чтобы окончательно убедить грезящего.

Первое, что говорит призрак графини, это: «Я пришла к тебе против своей воли», затем сообщает тайну трех карт. И, чтобы окончательно убедить Германа, ставит ему условия: не играть потом в карты и жениться на «воспитаннице Лизавете Ивановне». Здесь сон имеет тройное деление: вступление, сообщение, условия. Более логичным, если речь идет в самом деле об *условиях*, было бы сначала (после вступления) поставить условия и только потом, по принятии их, раскрыть тайну. Нарушение естественного логического порядка должно было бы внушить подозрение, что речь идет не об условиях, а о чем-то совсем другом. Далее, условие, которое ставит Германцу графиня («...чтобы ты в сутки более одной карты не ставил»), не совпадает с условием, которое она поставила Чаплицкому («...чтобы он поставил их одну за другою»). Сама она также играет тремя картами в один день и в одну игру. Завершение судьбы Германа разъясняет это

разделение игры на три дня: оно предстает как *намеренное* отступление от *главного* условия тайны трёх карт – *одной игры*, а здесь имеет место уже не одна игра, а *три*. Это новое „невольное“ нарушение, по внушению призрака графини, основного условия делает возмездие еще более неотвратимым.

Германн не обращает на это никакого внимания, а также на несоответствие условий, поставленных ему и Чаплицкому, и в третий день игры, который соответствует стоящему на третьем месте условию, вместо выигрышного туза вытягивает пиковую даму: «В *эту минуту* (курсив наш. – М.Е.) ему показалось, что пиковая дама прищурилась и усмехнулась. Необыкновенное сходство поразило его... – Старуха! – закричал он ужасе».

Возмездие свершилось: Германн сходит с ума. Яд тайны достиг его мозга и отравил его окончательно. Безумный человек – как тень. Безумие внушает такой же священный ужас, как и смерть²⁶. Безумие и смерть обитают в одном и том же „месте“, имеют единое происхождение. Тени мертвых безумны, поскольку *бессмысленны*; безумна Геката, охотящаяся среди могил и призраков преисподней, безумны Эринии, насылающие на своих жертв сначала безумие, а потом выпивающие их кровь, безумны титаны и чудовища, заключенные в Тартаре, а посему всякое соприкосновение с подземным царством имеет своим первейшим и страшным следствием Безумие²⁷, т.е. распад под действием хаотических сил структуры макро- и микрокосмоса.

В этом отношении повесть Пушкина является единственной в своем роде реконструкцией фатальной мифологической (архетипической) логики преступления и безумия. Безумие всегда является следствием преступления, поскольку *есть преступление* мирового порядка,

²⁶ См.: M. Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972.

²⁷ О безумии в древнегреческой мифологии см. J. Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*. Heidelberg 1970.

разрушение божественной структуры мироздания. Поэтому преступление и безумие онтологичны, ибо уводят в сферу, которая опасна даже для богов, а посему им ненавистна.

е) *Delirium. Психологический комментарий*

Эпиграфом к истории Германна можно было бы поставить слова К. Г. Юнга: «Кто беден, тот желает, и кто желает, навлекает на себя какую-нибудь фатальность»²⁸. Повесть Пушкина вполне может служить иллюстрацией основных положений аналитической психологии о конфликтной ситуации, вызываемой вторжением в сознание бессознательного архетипического содержания²⁹.

О Германне рассказывается:

Германн был сын обрусевшего немца, оставившего ему маленький капитал. Будучи твердо убежден в необходимости упрочить свою независимость, Германн не касался и процентов, жил одним жалованьем, не позволял себе ни малейшей прихоти. Впрочем, он был скрытен и честолюбив, и товарищи его редко имели случай посмеяться над его излишней бережливостью. Он имел сильные страсти и огненное воображение, но твердость спасла его от обыкновенных заблуждений молодости. Так, например, будучи в душе игрок, никогда не брал он карты в руки, ибо рассчитал, что его состояние не позволяло ему (как сказывал он) *жертвовать необходимым в надежде приобрести излишнее*, – а между тем, целые ночи просиживал за карточными столами, и следовал с лихорадочным трепетом за различными оборотами игры.

²⁸ C. G. Jung. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in: C. G. Jung, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Torino 1983, p. 14.

²⁹ Об архетипах у К. Г. Юнга и в современной науке см.: С. Аверинцев, *Архетипы*, в: *МНМ*, т. 1, сс. 110-111.

Это описание расчетливого и рационального немца позволяет предположить, что он был протестантом. Осторожность, закрытость „страстям молодости“, маниакальное желание обрести независимость, которая понимается как *обладание капиталом*, – точное описание душевного и умственного состояния человека эпохи Просвещения, начало которому было положено Реформацией.

И тем не менее за рационализированной поверхностью сознательного скрываются «сильные страсти и огненное воображение».

«В душе» Германн был «игрок», но «никогда не брал карты в руки». Делал он это из расчета, однако «целые ночи просиживал за карточными столами, и следовал с лихорадочным трепетом за различными оборотами игры». Отмечается также и другая его черта: «он был скрытен и честолобив». Скрывается эта „вторая натура“ игрока. Честолобие также связано с этим скрытым качеством Германна: он может удовлетворить его через игру, которую сам себе запретил. Игра для Германна является тем *запретным*, которое неодолимо и фатально влечет его к себе. И посему именно через игру вступает он против сознательной воли, но влекомый своей тайной натурой игрока, в контакт с миром бессознательного и архетипического, *невольно* в него заглядывает, погружается и никогда уже из него не выходит.

Пока Германн пребывает в сознании, начавший являться в его разгоряченном воображении архетипический мир он оценивает (или пытается оценивать) с точки зрения обыденного разума. По этому поводу (об отношении разума к бессознательному) Юнг, этот, быть может, самый замечательный современный критик рационального сознания, говорит: «В действительности, человек открыл только одно: над своими образами он еще совсем не размышлял. И когда он начинает над ними размышлять, он делает это с помощью того, что он называет „разумом“, который в действительности является ничем иным, как суммой предосторожностей и

близорукости»³⁰.

«Анекдот о трех картах сильно подействовал на его (Германна. – М.Е.) воображение». Возникает положение, когда: «Наши сознательные намерения ... встречают противодействие ... со стороны бессознательных вторжений, глубинные причины которых мы не можем понять»³¹. Собственно, „три карты“ явились своего рода архетипом, который, совершив „прорыв“ в сознание Германна, наполнил его своей темной стихийностью и в конце концов разрушил: «...активизируется архетип, соответствующий ситуации, вследствие чего начинают действовать взрывные и опасные силы, скрытые в архетипе, имеющие часто последствия, которые невозможно предусмотреть. Нет безумия, которым не может быть охвачена личность, находящаяся во власти архетипа»³².

Этот „прорыв“, разумеется, произошел не сразу; он подготавливался просиживанием «целыми ночами за карточными столами» и лихорадочным наблюдением «за различными оборотами игры». Сама по себе игра также является архетипом. По всей видимости, «следа с лихорадочным трепетом за различными оборотами игры»,

³⁰ C. G. Jung. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., p. 12.

³¹ C. G. Jung. *Aspetti psicologici dell'archetipo della madre*, in: C. G. Jung. *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., p. 103.

³² C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, cit., p. 48. Ср. наблюдения М. Гершензона в статье, посвященной Пиковой даме (*Мудрость Пушкина*, М. 1919). Главный недостаток этой статьи состоит в увлеченности автора психологическим толкованием повести, что ведет его не только к пренебрежению конкретными фактами текста, но и к фактическим ошибкам. Например, Гершензон говорит: «Она велит ему ставить те три карты одну за другою и после того уже никогда не играть: это те самые условия, которые она, по рассказу Томского, поставила Чаплицкому» (с. 101). У Пушкина по поводу Чаплицкого: «Она дала ему три карты, с тем, чтобы он поставил их одну за другою (курсив наш – М.Е.). О Германне «... но с тем, чтобы ты в сутки более одной карты не ставил (курсив наш – М.Е.). Как следствие невнимания к объективным фактам текста, извращается вся логика рассказа. Далее Гершензон говорит: «[...] подробное объективное описание графининой спальни [...] – серьезный художественный промах; всего, что здесь перечислено, Германин, конечно, не мог тогда видеть и сопоставлять в своем уме» (с. 112). В описании Пушкина нет ни одной лишней детали. Германин видит именно то, что он должен видеть, каждая подробность здесь определяется абсолютной логикой рассказа, а не сомнительной психологической „правдоподобностью“. Здесь вспоминается рассказ Юнга о случае из его практики: пациент видит у солнца фаллос. Как бы это ни было неправдоподобно, но он его видит.

Германн надеялся найти какой-то рациональный принцип, правило. Но вместо „принципа“, „правила“ он касается тайны „трех карт“, т. е. непосредственно соприкасается с иррациональными хаотическими силами, которые в азартной игре находят для себя выход. Возникает ситуация, по словам Юнга, «которая соответствует определенному архетипу, тогда архетип активизируется и образуется принудительность, которая подобно силе инстинкта, прокладывает себе дорогу вопреки разуму и воле или же является причиной конфликта, имеющего патологические размеры»³³.

Окончательное погружение Германна в бессознательное происходит во сне. «Ему пригрезились карты, зеленый стол, кипы ассигнаций и груды червонцев. Он ставил карту за картой, гнул углы решительно, выигрывал беспрестанно, и загребал к себе золото, и клал ассигнации в карман. Проснувшись уже поздно, он вздохнул о потере своего фантастического богатства...» После этого он весь оказывается во власти некоей *неведомой силы*. От всех рациональных установок в возбужденном мозгу Германна осталась одна, сделавшись маниакальной идеей обогащения любой ценой. Всё, что происходит с ним далее, – *delirium*. Последняя сцена, когда он «обдернулся» и вместо туза поставил пиковую даму, в точности соответствует сну: он теряет свое «фантастическое богатство». После этой потери, которая совершается в бреду³⁴, Германн сходит с ума.

О том, что описывается *delirium*, можно заключить из сцены явления мертвой графини. Она является ему не во сне, но как бы в действительности. Но если это не сон, то ничем иным, как *галлюцинацией*, это явление быть не может.

Идея «вынудить клад у очарованной фортуны» (курсив наш. – М.Е.) стала всепоглощающей в потухшем сознании Германна. Это патологическое состояние описывается

³³ C. G. Jung. *Il concetto d'inconscio collettivo*, cit., p. 49.

³⁴ Собственно, бред – это сон, поглотивший сознание. Во сне человек часто испытывает страх потеряться в своих снах и никогда из них больше уже не выйти.

Пушкиным с замечательной точностью: «Две *неподвижные* (курсив наш – М.Е.) идеи не могут вместе существовать в нравственной природе, так же, как два тела не могут в физическом мире занимать одно и то же место. Тройка, семерка, туз – скоро заслонили в воображении Германна образ мертвой старухи. Тройка, семерка, туз – не выходили из его головы и шевелились на его губах».

Архетип динамичен только в своих внешних воплощениях, но в самом себе он статичен, представляя собой чистую форму, модель или предрасположенность³⁵. Таким образом, неподвижной может быть только архетипическая идея, вытеснившая из сознания все прочие и заполнившая его собой. И поскольку идея-архетип приходит из мира бессознательного, заполняя собой сознание, разрушая его таким образом, она отделяет его от реальности. Вернее было бы сказать: в тот момент, когда перестает существовать сознание, перестает существовать реальность и наступает *delirium*. Поэтому всё, что происходит с Германном с того момента, когда он услышал «анекдот о трех картах» – не *реально*, а *сюрреально*. Здесь разыгрывают свою драму не люди, а *архетипы*. И сценой для нее являются не петербургские салоны, а разгоряченное воображение бедного инженера, возымевшего странную идею – «вынудить клад у очарованной фортуны», не веря ни в *фортуну*, ни тем более в *очарованность*, т. е. во всё то, что рациональным сознанием объявлено было „сказкой“ («Сказка! – заметил Германн», что было первой его реакцией на «анекдот о трех картах»).

Лучшим комментарием здесь были бы слова Юнга: «Патологический элемент содержится не в существовании представлений, а в диссоциации сознания, ставшего неспособным доминировать над бессознательным»³⁶.

И далее. «Anima доставляет нам мотивы, которые убеждают нас не бросаться в бессознательное, избегая

³⁵ C. G. Jung. *Aspetti psicologici dell'archetipo della madre*, cit., p. 81.

³⁶ C. G. Jung. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., p. 38.

таким образом разрушения наших моральных запретов и высвобождения сил, которые лучше не тревожить»³⁷. «И тем не менее, „наше сердце пылает“ и тайное беспокойство подтачивает корни нашего бытия»³⁸.

Драма Германна, сосредотачивая в себе фундаментальные мифологические мотивы, таким образом является также драмой рационального сознания, закрытого и потому незащищенного от темной своей глубины, выродившегося в «материалистическое доктринерство, которое представляет восстание хтонических сил»³⁹.

2. Рыцарь и душа. Тема души и стихии в повести Фридриха де ла Мотт Фуке *Ундина*

Ундина, центральный персонаж повести де ла Мотт Фуке, рассказывает рыцарю:

Знай же мой любимый, что стихии населены существами, по виду почти такими же, как вы [...] Все прекрасное, чем владел старый мир и чем новый недостоин насладиться, все это укрыли волны [...] Те, кто там обитает, прекрасны и пленительны, прекраснее, чем люди. [...] Мы были бы гораздо лучше вас, прочих людей, – ибо мы тоже зовем себя людьми, да ведь мы и в самом деле люди по облику и сложению, – но в одном мы хуже вас. Мы и подобные нам порождения других стихий бесследно рассыпаемся в прах духом и телом [...] у нас нет души, стихия движет нами [...] Однако все на свете стремится на более высокую ступень⁴⁰.

Это описание мира „стихий“ во многих отношениях совпадает с гесиодовским описанием „золотого века“ в

³⁷ Ibid., p. 26.

³⁸ Ibid., p. 22.

³⁹ C. G. Jung. *Aspetti psicologici dell'archetipo della madre*, cit., p. 106.

⁴⁰ Фридрих де ла Мотт Фуке. *Ундина*, М. 1990, сс. 46-47.

Трудах и днях :

Создали прежде всего поколение людей
золотое

Вечно живущие боги, владельцы жилищ
олимпийских.

Был еще Крон-повелитель в то время
владыкою неба.

Жили те люди, как боги, с спокойной и
ясной душою,

Горя не зная, не зная трудов. И печальная
старость

К ним приближаться не смела. Всегда
одинаково сильны

Были их руки и ноги. В пирах они жизнь
проводили,

А умирали, как будто объятые сном.
Недостаток

Был им ни в чем неизвестен. Большой
урожай и обильный

Сами давали собой хлебодарные земли.
Они же,

Сколько хотелось, трудились, спокойно
сбирая богатства, —

Стад обладатели многих, любезные
сердцу блаженных.

После того, как земля поколение это
покрыла⁴¹,

В благостных демонов все превратились
они наземельных

Волей великого Зевса: людей на земле
охраняют,

Зорко на правые наши дела и неправые
смотрят.

⁴¹ Буквально: «Затем же после этот род скрылся под землю» (*Αὐτάρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε*).

(Hes. *Op.* . 109–124)⁴²

После исчезновения золотого рода под землей, поочередно являются серебряный, бронзовый роды, племя героев и люди железного века, который признается наихудшим: *Если бы мог я не жить с поколением пятого века! / Раньше его умереть я хотел бы иль позже родиться* (174–175).

Интересно проследить то, как с лица земли исчезают человеческие роды.

Первый род „покрывает“ земля (121). Первые люди становятся демонами, т. е. „хтонизируются“, сливаются с первостихией, землей, от которой они родились⁴³.

Второй род также скрывается под землю (140).

Третий род скрывается в ужасном Аиде (153), т. е. также под землю.

Четвертый род, род героев помещается у границ земли (168): *Близ океанских пучин острова населяют блаженных* (171), т. е. на границе между верхним и нижним мирами. Гибель этого племени объясняется войнами и борьбой, которые они постоянно вели: *Грозная их погубила война и ужасная битва. / В Кадмовой области славной одни свою жизнь положили, / Из-за Эдиновых стад подвизаясь у Фив семивратных; / В Трое другие погибли, на черных судах переплывши / Ради прекрасноволосой Елены чрез бездны морские* (61-165).

Пятый род, род железного века, современный поэту, расценивается как наихудший. Этот род также будет уничтожен Зевсом (180). Его уничтожению будут предшествовать всяческие знамения, несчастья и общее моральное разложение: *К вечным богам вознесутся тогда, отлетевши от смертных, / Совесть и Стыд. Лишь одни*

⁴² Здесь и далее поэма Гесиода *Труды и дни* цит. в переводе В. В. Вересаева по: *О происхождении богов*, М. 1990.

⁴³ Ср.: ...людей земнородных (Hes., *Theog.*, 878).

жесточайшие, тяжкие беды / Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет (199–201).

Важно отметить следующее: о втором поколеньи говорится, что *было не схоже оно с золотым ни обличьем, ни мыслью* (129); о третьем – *ни в чем с поколеньем несхожее прежним* (144). Отличие второго рода от первого по внешнему виду указывает на неустойчивость человеческой формы, ее неопределенность и неукрепленность, следствием чего является исчезновение под землей.

О четвертом роде говорится, что он был *справедливее прежних и лучше* (158). Сравнительная степень указывает одновременно на различие и на *улучшение* и вносит некоторое „колебание“ в начальную линейность прогрессирующего ухудшения. Резкое ухудшение наступает с приходом пятого рода – „железных людей“.

Эсхатологические предсказания по поводу последнего рода конструируются по мифологическому принципу: если так было в прошлом, то значит так будет и в будущем. Сам факт, что четвертый род *справедливее и лучше* третьего и скрывается не в земле, а помещается у пределов земли, на островах Блаженных, свидетельствует о „нарушении“ мифологической „повторяемости“, о большей, по сравнению с предыдущими родами, „устойчивости“. Предшествующие роды в какой-то момент, в силу какого-то „естественного“ процесса как бы „втягиваются“ землей. Земля словно „забирает“ их обратно, „протестуя“ против *отделенного* их существования. В отношении героев этому „забиранию-втягиванию“ полагается предел.

То, что Совесть и Стыд оставляют землю и возвращаются на Олимп, в божественную сферу, может истолковываться как свидетельство прогрессирующего отдаления творца от своих творений, которое вначале проявляется как всеобщее „оскудение“: *Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды / Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет* (200–201). Это новое состояние, в силу своей *неопределенности*, дает место эсхатологическим

предсказаниям. Можно сказать, что эсхатология становится возможной, когда возникает *неопределенность*, т. е. когда „взрывается“ и более не функционирует привычная *схема-последовательность*.

Совершенство первых людей связано со *стихийностью*, что является причиной неустойчивости их формы. Поэтому они «бесследно рассыпаются в прах духом и телом» (у де ла Мотт Фуке), умирают *как будто объятые сном* (у Гесиода) без страданий и боли, что соответствует рассыпанию в прах, возвращению к первостихийности. В повести де ла Мотт Фуке это объясняется „отсутствием души“. Поэтому, при всем своем внешнем совершенстве, стихийные существа, не обладая „устойчивостью“ (душой)⁴⁴, стоят на значительно более низком уровне по сравнению с людьми, которые обладают этой устойчивостью, несмотря на то, что лишены некоторых их качеств (красота, отсутствие боли). Можно сказать, что „зло“, которое отягощает человеческое существование, является следствием рождения „души“ (личности). Совершенство, красота – безличны (классическое древнегреческое искусство – *совершенно*, но *безлично*). В некотором смысле, безобразие является первым признаком индивидуальности⁴⁵, т. е. постепенное обретение внутренней устойчивости совершается в результате некоей деформации. Стихия как бы „стягивается“, укрепляется в одной точке, которая получает название „души“. Но это „укрепление“ переживается как *насилие*⁴⁶. Обретение души

⁴⁴ Ср. у М. Элиаде: „Строение“ (дом, храм, техническое сооружение и т. д.), чтобы быть долговечным, должно быть одушевлено, т. е. получить жизнь и душу» (M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino 1967, p. 51). Наделение душой того или иного природного „объекта“ осуществляется посредством обрядов. Человек как природное существо есть „объект“ в ряду других объектов или „конфигураций стихий“. Поэтому обряды посвящения так же, как и обряды освящения того или иного строения, имеют своей целью создание души, с присутствием которой связывается прочность, долговечность, устойчивость.

⁴⁵ Ср. гомеровского Терсита – *мужа безобразнейшего* (II., II, 216). Благодаря своему „безобразию“, вечному недовольству и злословию он обладает большей степенью индивидуальности, чем все „богоподобные“ герои. По всей видимости, у Гомера сохраняется мифопоэтическое отношение к личности как к „безобразию“, „деформации“, как к чему-то „отрицательному“ и „противоестественному“.

⁴⁶ Ср. у Пушкина: *Кто меня враждебной властью / Из ничтожества воззвал, / Душу мне*

воспринимается как страдание: «[...] пожелал, чтобы его единственная дочь обрела душу даже если ей придется заплатить за это страданиями, какие терпят люди, наделенные душой»⁴⁷.

Повесть де ла Мотт Фуке разделяется на три части:

1) стихия без души (Ундина до венчания с рыцарем – прекрасная и капризная);

2) стихия обретающая душу (Ундина после венчания с рыцарем покорная и умиротворенная),

3) неизбежность страданий как следствие обретения души (отдаление рыцаря от Ундины, охлаждение к тому, что вначале вызывало восторг).

Стихия умиротворенная, „одушевленная“ вызывает разочарование, охлаждение, поскольку теряет свою первоначальную огненность, „капризность“.

Страдания Ундины, ее возвращение в подводный „нижний“ мир выявляют некие фундаментальные элементы психической структуры „душевного“ существа: оно укреплено в „душе“, которая есть своего рода „точка“, „стягивающая“ стихию и заставляющая ее страдать, поскольку представляет внутри нее *ограничение*. В то же время душа не освобождается от власти стихии, поэтому новое „душевное“ существо погружается в изначальную стихию (воду). Однако „точка-душа“ препятствует ему полностью слиться со стихией, из которой оно произошло как временное ее „оплотнение“. Душа переживается стихийным существом как некое „инородное тело“, заставляющее его страдать. Оно стремится освободиться от души-страдания. Смерть рыцаря – это восстание стихии против собственного Творца. Стихия мстит Творцу, поскольку Он есть главный виновник страдания. А посему освобождение от страдания может произойти только через освобождение от Творца, сотворившего душу и „связавшего“ ей стихию.

наполнил страстью, / Ум сомненьем взволновал?

⁴⁷ Фридрих де ла Мотт Фуке, *Цит.*, сс. 47-48.

Тема души и стихии определяет библейское сказание о сотворении человека: Бог творит человека из „праха“ (из „стихии“, от греч. *στοιχείον* – „элемент“, „начало“) и затем вдыхает в него жизнь (душу). Стихия *одушевляется*. И это становится началом мировой трагедии, которую можно представить как борьбу стихии с душой.

Освобождаясь от своего творца, душа перестает существовать, возвращается к своей первоначальной стихийности, превращается в „воду“, а творец становится „пленником“ стихии-воды. „Плен“ творца символизируется ручейком, обтекающим могилу рыцаря и „закрывающим“ ее в вечное объятие. «И еще много лет спустя окрестные жители показывали этот ручеек и уверяли, что это бедная, отвергнутая Ундина на свой лад обвивает любимого ласковыми руками»⁴⁸.

Личность осознает себя через боль, источником которой является душа. Но душа *сотворена*, „насилено“ внесена в стихию и „стянута“ ею, а потому первопричиной боли, страдания, „зла“ для стихии не может быть никто иной, как только создатель души. Парадокс боли – в том, что она также и любовь. Через боль познается любовь. Виновник боли становится предметом любви. Устанавливается равенство боли и любви. Освобождение от боли – освобождение от любви. Но освобождение от любви достигается через освобождение от творца. Поэтому любовь как высшее напряжение боли сотворенной души становится причиной смерти рыцаря.

Романтическая „идеология“ автора представлена словами Ундины: «все прекрасное, чем владел старый мир и чем новый недостоин насладиться, все это укрыли волны [...] Те, кто там обитает, прекрасны и пленительны, прекраснее, чем люди»⁴⁹.

⁴⁸ Там же, с. 102.

⁴⁹ Там же, с. 46. Ср. романтическую ностальгию по свободной стихии в стихотворении Пушкина *К морю* (1824).

Однако романтическая установка автора усложняется и в конце концов „разрушается“ архетипическим мотивом „души“ («но в одном мы хуже вас. Мы и подобные нам порождения других стихий бесследно рассыпаемся в прах духом и телом [...] у нас нет души, стихия движет нами [...] Однако все на свете стремится на более высокую ступень»⁵⁰), без которой невозможно истинное совершенство. Отсутствие ее определяет более низкое положение стихии (даже оформленной) по сравнению с „душевым“ существом – человеком.

Тема Бертальды – психологическая. Бертальда – конкретное психическое существо, а не абстрактный идеал. В силу естественного влечения к конкретному, к естественно-психическому рыцарь обращается к Бертальде как к противоположности „холодной“, „водяной“ Ундины, которая ощущает новообетенную душу как страдание. Появление души переживается как боль. Боль подавляет все другие „аспекты“. Трагедия Ундины – в том, что душа для нее – боль, страдание. Поэтому главное в ней – не любовь, а страдание, в котором она как бы застывает. Как для Андерсеновской русалочки каждый шаг – страдание, боль, так и для Ундины каждое движение души – боль. Это определяет трагедию творения, которое не в состоянии сублимировать боль, преодолеть ее. От того, сумеет ли творение преодолеть „травму“ рождения, зависит также и судьба творца, что еще более усугубляет всемирную трагедию, включая в нее все уровни бытия.

Приобретение души парализует стихийность Ундины. Рыцаря восхищает стихийность, но влечет его к живому психическому существу, объединяющему в себе стихийность (капризность, заносчивость Бертальды) и „душевность“ (покорность судьбе, любовь, преданность). Существо, преодолевшее травму отделения (отвержение Бертальды как приемными, так и настоящими родителями), принявшее

⁵⁰ Фридрих де ла Мотт Фуке, *Цит .*, с 47.

судьбу обыкновенного человеческого существа (дочь рыбака), и тем не менее сохранившее любовь к своему творцу (рыцарю), есть существо подлинно человеческое, принявшее во всех отношениях божественный дар души, сумевшее преобразовать этот драгоценный дар из холодной и блестящей драгоценности в живое „кровное“ содержание. Вода, в которую превращается Ундина, – символ неудачи творения, для которого душа осталась *пустым даром*, причиняющим только *боль*. Трагедия творца становится трагедией „дара“, который сотворенное существо не сумело преобразовать в живую человеческую душу. Творец умирает с Ундиной и оживает с Бертальдой. Но это уже остается за пределами повести – в той „неопределенной“ сфере, где происходит „борьба за человеческую душу“. Эсхатология здесь означала бы поражение Творца, а душа стала бы, действительно, „даром напрасным“.

APPENDIX

В повести Фридриха де ла Мотт Фуке можно выделить следующие архетипические мотивы:

1) *Наделение стихии душой*. Ундина сообщает рыцарю: «Но обрести душу мы, порожденные стихией, можем, только слившись в сокровенном таинстве любви с кем-либо из вашего племени»⁵¹. Это означает, что обретение души может произойти только *ритуально*. Через таинство-ритуал „стихийная“ Ундина становится „душевым“ существом, получает „доступ к духовности“, к священному, т. е. меняет свой „онтологический статус“⁵². Но это изменение,

⁵¹ Там же, с. 48.

⁵² О ритуальном изменении человеком своего „онтологического статуса“, означающего переход от „природного“ к „духовному“, от „профанного“ к „священному“ см.: M. Eliade. *Il sacro e il profano*, cit.: Idem, *La nascita mistica*. Brescia 1974; Idem, *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976.

наделение природного существа новой духовной структурой есть процесс в высшей степени драматический, поскольку не имеется *никакой* гарантии успешного его завершения. Обряды инициации имеют главной своей целью превращение природного, „стихийного“ существа в духовное. Само то, что они предполагают всяческие испытания, вплоть до физических пыток, свидетельствуют о том, что природное существо, чтобы принять в себя духовное начало, должно подвергнуться *ритуальному насилию*. Это означает, что душа в природном существе есть *нечто* привнесенное в него извне и не принадлежащее ему изначально. Другими словами, душа есть *инородное тело* в природном существе, от которого оно стремится освободиться. Поэтому становятся абсолютно необходимыми ритуальные посвящения, посредством которых душа каждый раз заново пересотворяется, „дается“ и „прикрепляется“ к существу, получающему после этого совершенного над ним ритуального насилия наименование человека.

2) *Мотив запрета*. Ундина приказывает закрыть камнем колодец, таким образом преграждая доступ стихии в „организованный“ мир, определяемый как *внутренний* в отличии от стихийного, который «способен отражать только внешнюю сторону мира», а «внутренняя же сущность остается ему неведомой»⁵³. Душа противопоставляется стихии как *внутреннее внешнему*, что указывает на функцию души как *центра мира*, делающего мир *укрепленным* в самом себе.

Мир стихийный, символизируемый водой, есть мир *нижний*, *запрещенный* для людей – существ, населяющих верхний организованный мир. Но поскольку основанием его является стихия, то сохраняется связь между „верхним“ и „нижним“. Эта связь символизируется в повести *колодцем*, который является «точкой соединения Земли с нижними

⁵³ Фридрих де ла Мотт Фуке, *Цит .*, с. 72.

областями»⁵⁴, преграждая „вход“ в водный Хаос, т. е. «неоформленную систему космической материи и одновременно мир Смерти»⁵⁵. В тот момент, когда камень не загораживает более *колодца-входа*, стихия получает свободный доступ в мир и поглощает рыцаря.

Архетипическая схема здесь следующая: стихия одушевляется, „субъективизируется“, получает форму. Но форма переживается стихией как „противоречие“, „насилие“, поэтому она сопротивляется форме, которая всегда есть ограничение, стремится возвратиться к первоначальному своему состоянию, восстает на своего Творца, охватывает его „водами смерти“. Камень, закрывающий *колодец-вход*, должен препятствовать этому обратному движению к неоформленному и хаотическому, „растворению“ Космоса в Хаосе. Хаос, из которого творится Космос, в тот момент, когда он противопоставляется мировому порядку, становится *бездной*, стремящейся „втянуть“ в себя все оформленное, поскольку является для него *иным*, „противоречием“, означает „разрыв уровней“, противопоставление верхнего нижнему. Вследствие этого „разрыва уровней“ возникает «различие в онтологической системе между этими двумя космическими уровнями. Возникает разрыв между уровнем *tehōm* 'а (др.-евр. „бездна“, здесь в значении „водного хаоса“. – М.Е.) и скалой Храма, которая закрывает „вход“, переход от потенциального к оформленному, от смерти к жизни»⁵⁶.

Рыцарь, соединяясь со стихией, наделяет ее душой, и это влечет для него роковые последствия, т. е. существует возможность не только обратного поглощения стихией всякой формы, но и самого ее создателя. Форма возникает через *разделение* стихии, но разделенная стихия становится

⁵⁴ М. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 40.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 41.

бездной , которая стремится все поглотить и заключить в вечной б е з в ы х о д н о с т и, избавившись таким образом навсегда от боли.

II.

3. Мифологические и космогонические источники мотива подсматривания в связи с мотивом запрета⁵⁷

а) *Мотив подсматривания с мифологической точки зрения.*

Мотив подсматривания, несомненно, является универсальным архетипическим мотивом. С точки зрения аналитической психологии его можно интерпретировать как невольное заглядывание сознания в бессознательное. Как известно, понятие *коллективного бессознательного* использовалось Юнгом для обозначения общей (безличной) основы, из которой „вырастает“ всякое индивидуальное сознание⁵⁸. В бессознательном Юнг различает два слоя, коллективный (общее, безличное, составленное из архетипов) и индивидуальный (составленный из комплексов, т. е. вытесненных из сознания содержаний, из сознательных превратившихся в бессознательные). В этом смысле индивидуальное бессознательное можно рассматривать как негативное сознание, которое в силу своей негативности не может быть основанием сознания. Основанием сознания, его „почвой“ поэтому может быть только *коллективное бессознательное* , которое есть универсальная

⁵⁷ Предварительные материалы к предлагаемой статье опубликованы в виде тезисов: М. Евзлин, *Запрет на подсматривание: мифологические и космогонические источники* , в: *Балканские чтения* – 2 , М. 1992, сс. 26-30.

⁵⁸ См.: C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, cit.

архетипическая структура, являющаяся «предварительным условием всякого отдельного случая»⁵⁹. Архетипы – это «формы, предрасположения, идеи в платоновском смысле этого слова, которые инстинктивно формируют и влияют на наши мысли, чувства, действия»⁶⁰. Являются ли они биологической данностью или имели *происхождение*, от решения этого вопроса Юнг устранился, поскольку он «касается метафизики»⁶¹. На это можно возразить: утверждение «структура есть то, что *всегда* (курсив наш. – М. Е.) присутствует»⁶² по существу является метафизическим, так как содержит в себе наречие „всегда“, которое бесконечно превышает эмпирическое время. Кроме того, не менее сомнительным с эмпирической точки зрения было бы заключение типа: это есть, следовательно, оно *всегда* было. С неменьшим основанием можно предположить: „есть, но не всегда было“. А если когда-то „не было“, то как „стало“?

Для архаического сознания мир в своей актуальной структуре появляется в результате космогонического процесса. Поскольку структура *возникла*, она содержит в себе элемент нестабильности (хаос, например), т. е. имеет тенденцию к распаду, и поэтому должна поддерживаться и каждый раз, когда это необходимо, возобновляться-пересотворяться⁶³. Это означает, что „чистых“ данностей не существует – существуют своего рода „отложения“ процессов. И поскольку процесс никогда не останавливается, невозможно говорить о чем-либо как о данности, как о том, что существовало и будет существовать

⁵⁹ C. G. Jung, *Aspetti psicologici dell'archetipo della madre*, cit., p. 100.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁶¹ *Ibid.*, p. 100.

⁶² *Ibid.*

⁶³ См.: М. Элиаде, *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano 1975.

всегда .

Чтобы понять структуру *функционально* , т. е. с точки зрения *целей* , необходимо раскрыть ее генезис, поскольку именно процесс становления, заданный неким *началом* , определяет структуру в основных ее элементах. Сказанное вполне относится к архетипической структуре *коллективного бессознательного* . Мотив подсматривания, как один из ключевых мотивов, и запрет на него в мифологиях позволяют сказать *нечто* как о самой структуре, так и о ее генезисе, т. е. о *началах* . Из этого следует, что архетипический мотив не может быть только *психологическим* . Прежде всего он есть *онтологический* . Психологическим он становится в результате „нарушения“ первоначального единства „бытия и сознания“.

Мотив подсматривания с психологической точки зрения, как говорилось выше, можно рассматривать как архетип отношения сознания со своей подсознательной основой. Само понятие „подсматривания“ указывает на то, что это отношение не есть непосредственное и открытое, но закрытое, а посему *недозволенное* . Причину неврозов (вообще „расстройств“) Юнг усматривает в активизации архетипов и неспособности сознания их интегрировать⁶⁴ . Спонтанное явление архетипов провоцирует «древний ужас», вызывает «фатальные следствия»⁶⁵.

Психология описывает явление этого «древнего ужаса» как „*неврозы*“, *безумие*. Установление причинно-следственной связи между архетипами и безумием, несомненно, одно из выдающихся современных открытий. Предположение о наличии архетипов как глубочайшего основания сознания и происходящих в нем процессов по существу является метафизическим. Поэтому дальнейшее исследование отношений архетипов и сознания может быть только *онтологическим* , основанным на данных мифологии.

⁶⁴ См.: C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo* , cit.

⁶⁵ C. G. Jung, *Gli arhetipi dell'inconscio collettivo* , cit., pp. 14, 16.

Не случайно, что сам Юнг пошел по этому пути.

Б) Мотив подсматривания в мифологии .

Космогонические источники мотива подсматривания и связанного с ним запрета наиболее явственно обнаруживается в японском мифе о Идзанаки и Идзанами⁶⁶ – первой пары богов, наделенных антропоморфностью и способностью рождать других богов⁶⁷. Бог огня Кагу-цу-ти, рождающийся последним, опаляет лоно Идзанами. Она умирает и удаляется в страну мертвых Ёми-но куни. Желая её вернуть, Идзанаки отправляется за ней в подземную страну. Отведав «яств, приготовленных на очаге преисподней»⁶⁸, она не может вернуться в „верхний мир“, и поэтому прежде должна «посоветоваться с богами» страны мёртвых. Идзанами отправляется к ним, запретив Идзанаки следовать за ней: «А ты тем временем не бросай на меня своих взоров»⁶⁹. Идзанаки нарушает запрет и отправляется разыскивать ее, входит в подземный дворец. «И тогда предстала перед взором бога Идзанаки такая картина – на теле его возлюбленной шипели-копошились гады ползучие»⁷⁰. Идзанами обращается в бегство, его преследуют, посланные разгневанной Идзанами, «ведьмы преисподней», «боги-громовержцы» и «неисчислимая рать преисподней», поскольку, как говорит Идзанами, «ты покрыл меня позором»⁷¹.

⁶⁶ См.: Кодзики, в: Дневная звезда. Восточный альманах. Выпуск второй, М. 1974, сс. 417-435.

⁶⁷ Е. М. Пинус. Идзанаки и Идзанами, в: МС, с.228.

⁶⁸ Кодзики, цит., с. 428.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же, с. 428. В японском оригинале – не «гады ползучие», а черви (сообщено исследователем древнеяпонской литературы В. Сиссаури).

⁷¹ Там же, с. 429.

Гнев богини вызван не столько тем, что Идзанаки проявил неповиновение, но прежде всего тем, что он стал свидетелем отвратительного зрелища ее *смертности*. Происходит невольное раскрытие тайной природы бога (богини). Удаление богини в подземную страну, равно как и самое существование этой страны, имеет своей целью сокрытие обнаружившегося в мире и в боге „зияния бездны“, тайной хтонической природы божества. Скрывается то, что *недозволенно*, что может представлять *опасность*, т. е. „сокрытие“ имеет своей целью *предохранение*. Поэтому в подземной стране не только *скрываются*, но также и *заключаются* элементы, не вошедшие в структуру бытия и разрушительные для нее.

Разрешение конфликта или, вернее, определение его последствий для структуры мироздания происходит около персикового дерева, произрастающего у выхода из подземной страны. После того, как Идзанаки срывает три персика и бросает их в своих преследователей, погоня прекращается. Затем, обращаясь к персику, он просит его: «О персик, отвращай в трудный час беду, как отвратил ты ее от меня, ото всех страждующих и мающихся праведников нашей страны Асихара-но-нака-цу-куни, Срединной земли тростниковой равнины, беззащитных, словно клонящиеся травы»⁷². Эта просьба Идзанаки, преследуемого подземными (не добрыми) богами, представляет его в качестве *добротого бога*, благодетеля-мироустроителя. В этом качестве он утверждается вполне именно после посещения подземной страны. Главной целью его прихода в Ёми-но куни было возратить в надземный мир свою сестру Идзанами, соучастницу миротворения (и в этом своем качестве также *доброе божество*), поскольку, как он говорит, «сотворение страны, что мы с тобой творили, не завершено»⁷³. Этим

⁷² Там же, с. 430.

⁷³ Там же, с. 428.

„мы“ подчеркивается *совместность* творения, необходимость *соучастия* в нем двух отдельных принципов – мужского и женского. Невозможность ее возвращения из страны Мрака и произносимая ей угроза умертвлять в день тысячу человек превращают ее в *злое божество*, враждебное жизни, в антиструктурный элемент.

Персиковое дерево можно рассматривать как вариант дерева добра и зла⁷⁴. Оно произрастает на грани двух миров, символизируя *центр мира*, в котором ведется «поединок с хаотическим началом»⁷⁵.

Невольное „подсматривание“ едва не оканчивается трагически не только для Идзанаки, но и для всего находящегося в процессе сотворения-формирования мира: Идзанаки отправляется за Идзанами в подземную страну в силу *космогонической необходимости* – потому что сотворение земли еще «не завершено»⁷⁶.

Около персикового дерева Идзанаки расторгает свой брак с Идзанами, т. е. происходит отделение подземного мира от надземного, хаотического от структурированного, бесформенного от оформленного, смерти от жизни. Тайная природа становится запретной, а следовательно, скрытой и

⁷⁴ Дерево добра и зла, подобно персиковому дереву символизирует разделение и отмечает границу. Древо познания произрастает в райском саду, являя как бы „печать“, наложенную на завершённое миротворение. Грехопадение, имевшее трагические следствия не только для человека, но и для всего бытия, снимает эту предохраняющую „печать“, в мир приходят „соблазны и бедствия“, в плане моральном, и неконтролируемое вторжение хаотической стихии, достигающее кульминации в мировом потоке, в плане онтологическом. В этом смысле древо познания добра и зла является некоей „хтонической“ точкой, следствием прикосновения к которой является «метаматериальная и метафизическая катастрофа, остатком которой был подлежащий упорядочению первозданный Хаос» (В. Н. Топоров, *О ритуале. Введение в проблематику*, в: *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*, М. 1988, с. 55). Таким образом. Хаос как „лоно“ всех вещей становится *остаточным* хаосом – ядовитым отходом миротворения. Защитой от этого „ядовитого“ хаоса становится система ритуальных запретов, нарушение которых карается мгновенно и беспощадно, ибо всякое нарушение *онтологично*, поскольку *разрушительно* для мироструктуры. В этом отношении, определение В. Н. Топоровым «первозданного Хаоса» как чего-то вторичного, „остаточного“ проясняет очень многое в последовательности-структуре мифологических космогоний, более того, является фундаментальной для понимания структуры мира, как она описывается в мифологии.

⁷⁵ В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, цит., с. 14.

⁷⁶ *Кодзики*, цит., с. 428.

опасной как для надземных существ, так и для богов, поскольку они являются элементами мировой структуры. Поэтому Идзанаки нарекает богиню Идзанами другим именем: «стал он именовать ее Ёмоцу-ооками, Великой богиней преисподней» ⁷⁷ . Подземный мир как антиструктурный опасен для богов именно в том отношении, в каком они являются структурообразующими элементами мироздания. Антиструктурность подземного мира вполне выявляется в угрозе, произносимой Идзанами после расторжения с ней брака со стороны Идзанаки, предавать смерти ежедневно по тысяче человек. Идзанаки, в свою очередь, обещает «строить ежедневно полторы тысячи хижин для рожениц» ⁷⁸ , т. е. восстанавливать и умножать разрушенное: «Вот и стали с той поры непременно умирать в день тысяча душ и непременно рождаться в день полторы тысячи душ» ⁷⁹ . Другими словами, было положено начало мировому процессу чередования смертей и рождений.

Эта сцена, как было сказано выше, происходит около персикового дерева, т. е. на границе темного и светлого миров. После того, как подземные существа терпят неудачу, сама Идзанами начинает преследовать Идзанаки. Идзанаки загораживает выход из подземного мира камнем, по разные стороны которого они ведут последний свой диалог. Загораживающий выход-вход камень символизирует совершившееся разделение мировых начал и обозначает структуру мироздания как составленную из противопоставлений (ночь-день, свет-тьма, жизнь-смерть и т. д.), которые не существовали *в начале* , но появились *потом* как следствие смерти богини. Смерть Идзанами вследствие рождения бога (духа) огня, т. е. после выделения резко противоположного элемента — *огня* , указывает на

⁷⁷ Там же, с. 430.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

прогрессирующее образование структурных противопоставлений, по мере продвижения космогонического процесса „расходящихся“ и стабилизирующихся⁸⁰.

Идзанами (Женщина) воплощает женское начало – *инь*. «Слово *инь* вызывает представление о холодных временах, о закрытом, о внутреннем, в то время как *ян* связано с идеей солнечного сияния, горячего»⁸¹. Свет превращает закрытое в открытое (пространство всегда связывается с явлением света), огонь делает холодное горячим, т. е. живым, подвижным, ибо сам динамичен, противоположен всякой инертности. Поэтому рождение-явление бога огня ведет к смерти Идзанами как темного и влажного начала.

Здесь вспоминается знаменитое изречение Гераклита: «Бессмертные смертные, смертные бессмертные: жизнь одних – смерть других, и смерть тех – жизнь этих» (*αθάνατοι θνητοί, θνητοί αθάνατοι, ζῶντες τον ἐκείνων θάνατον, τον δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες*) ⁸² . Эти слова обычно понимаются как иллюстрация „единства противоположностей“. Спекулятивный характер изречения, приписываемые Гераклиту, приобрели значительно позже. Достаточно позабыть об этих сомнительных толкованиях, чтобы усмотреть мифологическую основу так называемой гераклитовой „диалектики“. Существуемое всегда структурировано, т. е. оно существует благодаря (и в силу) своей структурированности. Это очевидно. Очевидно также (хотя эмпирически и недоказуемо), что структура *образуется* , а не является перводанностью, т. е. предполагает как свое основание нечто, что структурой не является (хаос, вода, любой стихийный или неструктурированный первоэлемент), но только ей становится в результате определенного процесса (теогонического, космогонического, исторического) и

⁸⁰ О начальном „единстве“ космогонических оппозиций можно говорить как о простой неразличимости, смешанности, невыделенности.

⁸¹ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* , v. 2, Firenze 1990, p. 25.

⁸² Eraclito, *I fragmenti e le testimonianze* , fr. 21, Venezia 1980, p. 14.

определяется направленностью этого процесса, который может быть неуправляемым, во всяком случае, не всегда предусматриваемым в своих конечных результатах, как мы знаем из мифологических космогоний-теогоний. „Непредусматриваемость“ определяет драматизм многих теогоний⁸³.

Элемент случайности и непредвиденности тем не менее нисколько не влияет на „основную“ последовательность космогонического процесса⁸⁴ : первостихия (огонь, вода, хаос), структурируясь, перестает быть стихийным, бесформенным началом, т. е. „умирает“. Влажное, темное начало, порождая из себя огонь, перестает быть влажным и темным, и наоборот. Всякая структура *процессуальна* , поскольку формируется в результате процесса становления, который далеко не всегда может быть предугадываемым в своих конечных результатах⁸⁵ . Структуру можно рассматривать как временное отверждение-кристаллизацию непрекращающегося процесса⁸⁶ , размывающего всякую форму в силу естественного своего динамизма, и затем снова отвердевающего в формах-структурах. Это определяет энергетичность структуры, и вместе с тем, ее нестабильность и энтропичность. Энтропичность, или энергетическая

⁸³ Ср., например. *Теогонию* Гесиода или вавилонскую поэму *Энума элиш* . Библейская космогония также драматична, хотя и в неявной форме. Драматичность ее задается самим начальным противопоставлением „воды“ как символа и „содержания“ бездны и миротворящего духа Божьего. Слова «да будет свет» не означают явление света, но только предваряют процесс последующего отделения «света от тьмы» (Быт. 1, 3–4) Такие элементы мироздания, как, например, древо познания добра и зла и змей, присутствующие в новосотворенном райском мире, свидетельствуют о каком-то тайном „драматизме-напряжении“, сохраняющемся в недрах бытия. Именно с ним, быть может, и связан запрет вкушать плоды от древа познания добра и зла.

⁸⁴ „Последовательность“ не следует смешивать с „закономерностью“. Закономерность предполагает априорную *предрешенность* конечного результата; последовательность означает только *следование* одного за другим, где следующий момент есть результат предыдущего.

⁸⁵ Достаточно вспомнить о многочисленных „инцидентах“, которые сопровождают космогонический процесс. Грехопадение также является своего рода „инцидентом“. Эта „инцидентность“ составляет содержание многих гностических мифоспекуляций, а также некоторых каббалистических учений.

⁸⁶ Ср., например, идею *samsāra* в древнеиндийской философии. С. Радхакришнан, *Индийская философия* , т. 1, М. 1956.

исчерпанность, неизбежно должна возрастать по мере прогрессирующего структурирования, т. е. в результате отвердения-замедления процесса, а следовательно потери им своей энергетической заряженности. Мифы об умирающем и возрождающемся боге, новогодние ритуалы, ритуальные оргии, связанные с окончанием старого цикла и началом нового, несомненно, связаны с этим энергетическим качеством процессообразования. Таким образом, отвердение-структурирование или стабилизация энергетического потока означает одновременно и энергетическое истощение его „продуктов“, которые в силу этого нуждаются в периодическом обновлении.

Энергетичен только поток, только переход. Замирание этого движения на том или ином полюсе (хаос – космос) ведет к чистой отрицательности. Чистая форма или чистая бесформенность одинаково отрицательны, антиэнергетичны. То, что представляется как „совпадение противоречий“, „начальное единство“, на деле означает не глубокомысленный парадокс, а полную неопределенность, чистую *негативность*. Объяснение совпадения конечного результата с начальным также не представляет логических затруднений: замкнутая в себе неактуализированная потенция (которая, по существу, есть не более как философская спекуляция ⁸⁷) столь же отрицательна как и чистая оформленность, которая, как было сказано выше, означает энергетическую исчерпанность и на пределе этой исчерпанности сама себя отрицает, но не диалектически, а *энергетически*. Это мифологическое представление, как кажется, совпадает с результатами ядерной физики, отказавшейся от „вещи“ и заменившей ее „энергией“.

Космогонические мифы описывают прежде всего разделение мировых начал и соответственно (предполагаемое

⁸⁷ Ср.: „Если будут утверждать, что постоянна потенциальная сила и что она становится действительной, когда выполняются некоторые другие условия, то на это следует ответить, что все, имеющее возможность что-то сделать, делает это, а все, что не делает – не имеет возможности. Если изменения вызываются условиями, тогда они одни и существуют, а не постоянная вещь“. С. Радхакришнан, *Цит.*, т. 1, с. 317.

самим разделением) определение отношений между ними, которое, после начального смешения (брак между Идзанаки и Идзанами), становится противопоставлением (расторжение брака) и враждебностью (угроза, ежедневная не прекращающаяся борьба жизни со смертью). Это противопоставление кажется абсолютным, если забывается, во первых, что Идзанаки и Идзанами являются конечным результатом теогонического процесса преодоления божеством хаотической неразличимости внутри себя⁸⁸; во-вторых, что они – первая пара богов, которая имеет в себе фундаментальное разделение на мужское и женское начало, т. е. с ними является в мир первая форма, первое конкретное разделение, которое является основанием всякой бытийности. Происхождение из начальной неразличимости-бесформенности или хаоса определяет фундаментальное единство Идзанаки и Идзанами (Мужчины и Женщины). В результате теогонического процесса возникает не только разделение на мужское и женское начало, но происходит также отделение темной „природы“ от светлой.

С психологической точки зрения о *разделении* можно было бы говорить как о вытеснении антиструктурного содержания из структуры сознания в бессознательное, где оно заключается, ограждается-отделяется и таким образом *нейтрализуется* в своей вредности-разрушительности для сознания. Исходя из предположения, что психологические процессы суть по существу вторичные (субъективизированные архетипические процессы), миф о Идзанаки и Идзанами возможно интерпретировать следующим образом. Происходит обнаружение со стороны нерасчлененного (андрогинного) первосущества своей темной „природы“. Это обнаружение равнозначно акту творения, т. е. нарушению-расчленению первоединства

⁸⁸ *Теогония* Гесиода вся определяется этим движением от первоначальных хтонических титанов-чудовищ, бессмысленных и стихийных, к оформленному и строго разграниченному олимпийскому миру.

(первонеразличимости). Подобно тому, как расчленение живой ткани вызывает судороги, являющиеся естественной реакцией на насильственное действие, акт творения можно рассматривать (с мифологической точки зрения) как нанесение „раны“ на живом теле первоединства с последующими реакциями на это нарушение, имеющими целью его восстановление, что определяет драматичность многих мифологических космогоний. „Темная природа“, Ёми-но куни (страна Мрака), Тартар как „остаточный“ хаос (т. е. то, что не „перерабатывается“ в космоформу) являются своего рода глубинной „раной“ творения, незаживающей, и по этой причине скрываемой в подземном мире. Этим нарушением-„раной“ определяются все последующие конфликтные ситуации, о которых повествуется в мифологиях и которые определяют „данную“ мировую структуру, систему табу и ритуалов и устанавливают в том числе запрет на подсматривание как не контролируемое (опасное) соприкосновение с темной основой бытия.

Весьма показательно, что Ёми-но куни появляется одновременно с миром. Идзанами, умершая при рождении бога огня, становится первой его „обитательницей“, пришедшей из верхнего мира. Когда за ней приходит Идзанаки, она отправляется посоветоваться с богами подземной страны, т. е. страна „населена“, но населена исключительно существами никогда не выходившими из „утробного“ мира, которые, как можно предположить, не сумели преодолеть своей хтонической эмбриональности в достаточной степени для выхода из недр земли, но тем не менее доразвились до некой „протоформы“, которая „окаменела“ в „промежуточном“ состоянии.

Космогонический процесс, таким образом, может рассматриваться как *самопорождение* и *самовыход* из первичного хаоса в результате возникшего в его недрах „напряжения“. *Самовыход* осуществляется частично. Об этой частичности свидетельствует существование подземной страны и населяющих ее подземных богов. Здесь можно

говорить о своего рода мифологической „эволюции“ и о подземном мире и его обитателях как об *эмбрионах* ⁸⁹, не преодолевших своей начальной „утробности“. Смерть Идзанами является „инцидентом“ в процессе миротворения. Она может рассматриваться как вариант космогонического „естественного отбора“, вследствие которого происходит возвращение к „эмбриональному“ состоянию или распад новообретенной формы бытия⁹⁰.

Окончательное разделение между Идзанами и Идзанаки происходит у выхода из подземной страны. Сцена эта в высшей степени символична, во-первых, потому что происходит на границе между верхним и нижним миром; во-вторых, потому что здесь определяются все дальнейшие отношения между этими двумя противостоящими, но все же связанными между собою мирами. Связь и противостояние определяются как отношение жизни и смерти. Это отношение может рассматриваться также как достижение в результате космогонического процесса равновесия между противоположными силами (вовне – из хаоса, и внутрь – обратно в хаос), о котором свидетельствует череда смертей и рождений. Однако все эти моменты не исчерпывают отношений нижней страны (хаоса) и верхней (космоса), как то следует из других свидетельств (ритуальных и мифологических).

с) *Космогонические источники ритуала.*

Энергетический принцип формообразования или миротворения вполне выявляется в ритуалах так называемой „космологической“ эпохи. «Основное

⁸⁹ Об эмбрионах см.: M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*. Torino 1980, p. 36.

⁹⁰ Этот „распад“ никогда не бывает окончательным, форма не исчезает бесследно. Распад осуществляется только до определенного предела, о чем свидетельствуют, например, представления о *тама* в японской мифологии, *Ка* в древнеегипетской, а также архаические представления о *тени*.

содержание текстов (в семиотическом смысле) этой эпохи состоит в борьбе упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией, в описании этапов последовательного сотворения и становления мира»⁹¹. И далее: «темой *основного ритуала* (курсив наш. – М.Е.) ...выступает преобразование Хаоса в Космос»⁹², т. е. „основной ритуал“ есть ритуал *космогонический*. „Основным“ или космогоническим ритуалом является в первую очередь ритуал, имеющий как свое главное содержание и назначение возобновление мирового цикла⁹³. Необходимость периодического возобновления определяется «истощением биологических ресурсов на всех космических уровнях»⁹⁴. И далее: «Всякая форма, в силу того, что она существует и длится, ослабевает и изнашивается»⁹⁵, т. е. процесс формо- или структурообразования есть процесс энтропический, энергоистощающий. А посему мировая форма-структура для того, чтобы «возобновить свою силу, должна быть поглощена аморфным, хотя бы на одно мгновение, слиться с первочеловечеством, возвратиться в „хаос“ (в плане космическом), в „оргию“ (в плане социальном), во „тьму“ (для семян), в воду (крещение в человеческом плане, „Атлантида“ в историческом плане и т. д.)»⁹⁶. „Основной“ или „космогонический“ ритуал имеет, таким образом, своей главной целью возобновление истощенных энергий, которое достигается через возвращение

⁹¹ В. Н. Топоров, *О ритуале* ..., цит., с. 9.

⁹² Там же, с. 43.

⁹³ Длительность этого цикла имеет второстепенное значение, хотя в „космологическую“ эпоху он был, несомненно, годовым, „сезонным“, поскольку переживался и воспринимался конкретно и непосредственно. Поздние фантастические спекуляции (ср. например, *Mahāpadānasuttanta*) о мировых циклах свидетельствуют об утере этой „примитивной“ непосредственности.

⁹⁴ М. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 72.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 93.

к первоначальному состоянию (хаосу, тьме, воде, бесформенному). Не само бесформенное „перезаряжает“ бытие, а именно выход и дальнейшее формовозобновляющее и формообразующее движение. Достигая своей конечной точки, „полюса“ максимальной оформленности, „совершенства“, в котором космогонический процесс затухает и бытие «более не имеет необходимого энергетического резерва для дальнейшего роста»⁹⁷, оно в силу объективной необходимости должно вернуться к противоположному полюсу „максимальной бесформенности“. А посему, не только „основной“ ритуал, но также *ритуальная оргия* имеет *онтологическое* содержание. Оргия есть ритуальная (строго контролируемая и никак не произвольная) дезинтеграция социальной структуры (которая есть элемент-вариант единой космоструктуры). Здесь ритуально приоткрываются „врата ада“, как бы отодвигается камень, загораживающий вход-выход в/из подземной страны. «Последние дни года могут быть отождествлены с хаосом, предшествовавшим творению, как по причине вторжения мертвых, которое отменяет закон времени, так и по причине сексуальных излишеств, которые по этому случаю характеризуют большую часть времени»⁹⁸. Эти „сексуальные излишества“ ритуальны, они свидетельствуют о вхождении в мир хаотической первостихии, которая возрождает энергию земли, необходимую для продолжения существования рода. С другой стороны, суть „космической драмы“ состоит в том, что «творению предшествовал хаос»⁹⁹, к которому оно (творение) стремиться возвратиться. Другими словами, процесс структурирования есть процесс энергоистощения (и в этом смысле структура есть факт прежде всего энергетический), однако и обратное движение

⁹⁷ *Ibid.*., p. 72.

⁹⁸ *Ibid.*., p. 74.

⁹⁹ *Ibid.*., p. 113.

также есть по сути дела процесс энтропический. Этими качествами космогонического процесса объясняется «ежегодный кризис»¹⁰⁰ : беспокойство по поводу возобновления мирового цикла и необходимость ритуала как единственного „инструмента“, имеющегося в распоряжении человека для реконструкции «космического времени»¹⁰¹. По той же причине «„момент“, в котором живет человек, отяжелевает по мере того, как проходит время»¹⁰² , а следовательно высшим, не затронутым временем, а посему наиболее полным и совершенным, является тот самый первый момент, когда мир возник из хаоса¹⁰³.

Ритуальное (контролируемое) „впускание“ хаоса в структурированный мир, достигающее кульминации в оргии, имеющее своей целью возобновление мирового цикла, «циркулирование священной космической энергии»¹⁰⁴ , подразумевает, что всякое иное (неритуальное, неконтролируемое) соприкосновение с хаосом является опасным, „запретным“. Об этой двойственности ритуала как процесса, контролирующего соприкосновение с доструктурными элементами мироздания, В. Н. Топоров пишет:

«В частности, на ритуал ориентировано и его структурой и ходом развития мотивировано основоположное развитие двух видов „священного“ — позитивно-открытого и негативно-скрытого. В первом случае „священное“ связано с

¹⁰⁰ *Ibid.* , p. 77.

¹⁰¹ *Ibid.* , p. 84.

¹⁰² *Ibid.* , p. 135.

¹⁰³ Ср. *Рождение Венеры* Сандро Боттичелли, где зримо и непосредственно ухваченно это „первое мгновение“, не ставшее еще временем. Известный миф об источнике, после купания в котором Венера восстанавливает свою девственность, несомненно, имеет прямое отношение к этой возобновляющейся мировой цикличности. И поскольку Венера символизирует принцип движения (влечения), т. е. энергетический принцип *par excellence* , то периодическая реставрация девственности имеет значение восстановления энергии движения рождения.

¹⁰⁴ М. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* , cit., p. 115.

присутствием в нем божественного начала, открытого людям, которые положительно-приемлущее оценивают его и стремятся к нему. Во втором случае „священное“ связано с запретом для человека входить с ним в контакт: оно скрыто и приближение к нему грозит опасностью; в отношении такого „священного“ следует соблюдать осторожность, удаляться от него.

«Ритуал обучает своих участников различать эти два типа „священного“ через указание двух полюсов „выявленности“ – славы божества как максимальной яркости и энергии воплощения и запрета, табу как максимальной сокровенности, невидимости божественного начала»¹⁰⁵.

Древнегреческие мифы о недозволенном подсматривании относятся ко „второму“ аспекту „священного“, иллюстрируя опасность непосредственного с ним „контакта“. Следует отметить, что в большинстве случаев речь идет о богинях, а не о богах, т. е. „опасным“ является женское начало как сосредотачивающее в себе холодное, темное, до- и антиструктурное начало *инь* .

d) Мотив подсматривания в древнегреческой мифологии.

Подсматривание происходит (вольно или невольно) только за тем, что запрещено видеть. Видение запретного влечет за собою фатальные последствия.

Связь нарушения запрета на „подсматривание“ со смертью обозначается в хеттском мифе о драконе Иллуянке (ранняя версия). Богиня Инара убивает человека Хупасияса за нарушение запрета смотреть в „окно“. Богиня поселяет человека в „доме на скале“ после того, как он помог ей и богу-Грозе победить дракона, т. е. непосредственно *соприкоснулся* с хтоническим началом, что сделало для него невозможным *возвращение* .

¹⁰⁵ В. Н. Топоров. *О ритуале ...*, цит., с. 36.

Архетипический мотив

обнаружения хтонической природы бога в древнегреческих мифах о „подсматривании“ вовсе не очевиден и может быть реконструирован только на основании косвенных данных. В героической олимпийской мифологии хтоническое начало преодолевается¹⁰⁶, боги как бы очищаются, напоминание об их первоначальной природе им ненавистно (Hes., *Theog.*, 739–740). Налагается строжайший запрет на все, что может как-то приоткрыть тайну. Этот запрет имеет прежде всего онтологическое значение, поскольку главная его цель – максимальное сокращение контактов с разрушительными хаотическими стихиями, которые представляют „объективную“ опасность для только что установившегося в своей структуре мироздания. Поэтому подсматривание Актеона за купающейся Артемидой карается с такой мгновенной беспощадностью, а Тиресий ослепляется за то, что видит обнаженной Афины.

В мифах об Актеоне и Тиресии „подсматривание“ представлено в явном виде. Поскольку оба персонажа подсматривают за богинями-девственницами, хтонический аспект подсматривания здесь менее очевиден¹⁰⁷. Тем не менее, самый факт, что запрет касается „обнаженности“, и притом женской, указывает на его хтоническое содержание. Смерть как наказание Актеона за подсматривание

¹⁰⁶ См.: А. Ф. Лосев. *Греческая мифология*, в: МНМ, т. 1; он же, *Античная мифология в ее историческом развитии*, М. 1957.

¹⁰⁷ „Хтонический аспект“ может быть реконструирован по обстоятельствам и следствиям подсматривания. Подсматривание Актеоном Артемиды происходит в лесу (необитаемом месте), вследствие чего он сначала превращается в оленя, а затем разрывается собаками. Ср.: «кроме гор и лесов, богиня обитает во всех других местах, которые греки называли *agròs*, необработанные земли, которые, располагаясь за пределами полей, обозначают границы территории, *eschatiai*. Кроме полевой (*agrotéra*), Артемида также *Imnâtis* – та, которая обитает в болотах, лагунах. Она обитает также на берегах морей, в береговых зонах, где границы между землей и водой неопределенные (разрядка наша. – М. Е.)» (J.-P. Vernant, *La morte negli occhi*, Bologna 1987, р. 21). Таким образом, Актеон вторгается в запретную докосмогоническую сферу, в которой, в силу ее „разряженности“, человек разрывается, будучи существом космогоническим, т. е. „продуктом“ космогонического процесса, в коем внутреннее пространство уравновешено с внешним. Нарушение этого равновесия и приводит к „разрыву“.

равнозначна окаменению от взгляда Горгон – хтонических чудовищ. Встречаясь непосредственно со взором Горгоны, человек заглядывает (подсматривает) в недозволенную темную глубину бытия и превращается в камень – в мертвую материю. Артемида и Горгоны находятся на противоположных полюсах: на одном сосредоточена максимальная оформленность, завершенность (девственность), на другом – бесформенность (ужасность). Однако подсматривание-заглядывание и в том и другом случае приводит к одному и тому же результату – смерти (разрыванию или окаменению). Оформленность-девственность и бесформенность-ужасность одинаково являются качествами единого женского начала. Поэтому мифы о богинях девственницах и Горгонах имеют, по крайней мере, одну общую тему – опасность непосредственного контакта с хтоническим началом.

К мифам о подсматривании непосредственное отношение имеет миф об Анхисе, который с *ужасом* узнает о том, что он провел ночь с богиней и видел ее *обнаженной*. Более того, Зевс наказывает его за разглашение тайны *обнаженности* Афродиты.

С перечисленными выше мифами связаны мифы о подземном мире. Хтоническое их содержание более чем очевидно. Это прежде всего миф об Орфее (он более всех других сопоставим с мифом об Идзанаки и Идзанами): Орфей теряет навсегда Эвридику за нарушение условия, поставленного ему Аидом, – не смотреть на Эвридику до выхода из подземного царства.

К этому типу мифов относится миф о Пирифое, который потребовав у Аида в жены Персефону, как бы пожелал проникнуть в глубину хтонического.

Миф о Тантале также имеет непосредственное отношение к „подсматриванию“. Желая испытать всеведение богов он подает им в качестве угощения мясо своего сына. Испытание *всеведения* богов есть попытка заглянуть в тайну, а посему Тантал наказывается самым жесточайшим образом. Кроме

того, он пытается заставить повторить богов преступление Кроноса, пожиравшего своих детей, и тем самым совершает *абсолютное* преступление ¹⁰⁸, которому соответствует *абсолютность* наказания.

Другим вариантом „подсматривания“ является миф о Деметре, пожелавшей наделить бессмертием Демофонта (*Нутп. Нот.* II., 233–264), сына элевсинского царя Келея. С этой целью она не позволяла ему вкушать земную пищу, натирая его амброзией и дуя на него, и по ночам, втайне ото всех, держала его в огне. Метанира, его мать, подсматривает, и это становится причиной того, что он теряет возможность стать бессмертным и должен „разделить участь всех смертных“. Как и в выше перечисленных случаях, подсматривание за тайными действиями божества становится причиной смерти.

Плутарх передает аналогичный миф об Исиде, но в его изложении еще более усиливается мотив *потери бессмертия в результате подсматривания* ¹⁰⁹: «Исида растила ребенка, давая ему сосать вместо груди кончик пальца: ночью выжигала смертную часть его тела; превратившись в ласточку, она начала летать вокруг колоны с громкими стонами, что царица, наблюдавшая за тем, что происходило, как только увидела ребенка в пламени, принялась кричать, лишив его тем самым бессмертия» ¹¹⁰. Здесь следует обратить внимание на две детали, уточняющие греческий вариант мифа: 1) огонь „выжигает“ „смертную часть“

¹⁰⁸ Пожирание Кроносом своих детей, будущих олимпийских богов, означает „остановку“ космогонического процесса, поэтому в мифологии *абсолютное* преступление есть то, которое задерживает процесс миротворения. О „блокировании“ Ураном космогонического процесса и „разблокировании“ его Кроносом см.: M. Detienne, J.-P. Vernant. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Milano 1992, p. 48.

¹⁰⁹ В рассказе Плутарха потеря бессмертия приобретает особенно трагическое звучание. Интересно отметить, что во всех трех вариантах (греческом, египетском и библейском) бессмертие теряется по вине женщины, что указывает на особую *хтоническую уязвимость* женщины. Эта уязвимость засвидетельствована многими мифами (ср., например, Идзанами, Медузу). „Уязвимость“ определяется непосредственной близостью женщины к *χθών'* у – лону и источнику всякого рождения.

¹¹⁰ *De Iside et Osiride*, 16, in: Plutarco, *Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, Firenze 1962.

человеческой природы, т. е. он имеет очистительное действие; 2) одно случайное присутствие при этом божественном действии человеческого (смертного) существа оказывается достаточным, чтобы ребенок лишился бессмертия, достигаемого с помощью сложных магических действий. Каждая деталь здесь в высшей степени символична: очищающий от смертности огонь (смертность как „нечистота“, „дурной остаток“, „осадок“), ласточка как символ освобожденной души и мертвое тело бога как символ некоего тайного „неблагополучия“ в миробытии, мучительного ожидания очищения и возрождения.

Почему одного присутствия (подсматривания) достаточно, чтобы разрушить „чары“ божественного действия? Как следует из этих мифов, бессмертие есть редчайший божественный дар¹¹¹, которое для своего осуществления требует, во-первых, какой-то особой экстремальной ситуации (Деметра, разыскивающая свою дочь; Исида, странствующая с гробом Осириса), и во-вторых, каких-то особенных магических действий, на которые божество решается только в экстремальной ситуации, которая в случае Деметры и Икиды означает „открытость“ хтоническому миру: похищение Аидом Персефоны, смерть Осириса. Эта „уязвленность“ одновременно открывает возможность бессмертия для смертного существа, но также наделяет божественное действие крайней „хрупкостью“, „неустойчивостью“, определяемой самой структурой мифологического бытия, фундаментальными отношениями между темным и светлым мирами. Поэтому всякая „неправильность“ или постороннее вмешательство в теургическое действие оказывается чреватой катастрофой.

Мотив подсматривания присутствует и в мифе об Эдипе:

¹¹¹ Бессмертие не только редчайший дар, но и запретный: Зевс испепеляет Асклепия за то, что он воскрешает мертвого, лишив таким образом Аида одного подданого (R. Graves, *Cit*, v. 1, 21n, p. 79). Этот миф, во-первых, свидетельствует о недозволённости воскрешения мертвых, следовательно, запретности всякого не ритуального (произвольного и не контролируемого) действия такого рода; во-вторых, об опасности даже для богов действий, которые ведут к контакту-конфликту с хтонической стихией (гнев Аида).

инцест означает здесь прежде всего раскрытие табуированной наготы матери. Запрет на подсматривание и запрет инцеста по сути дела являются вариантами единого Запрета. Это следует из космогонического анализа инцеста. По Гесиоду (*Theog .*, 126–127), первым порождением Земли, Геи, было Небо, Уран. От союза Геи и Урана (т. е. матери и сына) рождаются чудовища¹¹², которых Уран прячет в земной утробе. То есть в какой то момент происходит „задержка“ в миротворении: кровосмесительный союз матери и сына начинает производить только чудовищ, которые настолько ужасны, что не могут выйти из утробы матери, пребывая в ней как *невыносимая тяжесть* , увеличение которой могло бы привести к катастрофе.

Как смерть Идзанаки и последующее обнаружение „темной“ ее природы едва не привели к катастрофе (прекращение миротворения, смерть людей), так и инцестуальный союз Земли и Неба едва не привел к непоправимым последствиям. Наполненная чудовищами Гея стонет от тяжести. Земля описывается как *всеобщий приют безопасный* (Hes., *Theog .*, 118)¹¹³. В Тартаре заключаются „остаточные“ антиструктурные элементы космогонического процесса. В какой-то момент Земля начинает производить только антиструктурные (ужасные, ненавистные) элементы, вследствие чего происходит „задержка“, чреватая катастрофой. Подземные существа, не вышедшие на поверхность мира, представляют своего рода темные „сгустки“, препятствующие свободному циркулированию космоэнергии. Окончательная блокировка этого движения

¹¹² Первые порождения Идзанаки и Идзанами, брата и сестры, чудовищны, и они от них отказываются (*Кодзики*, цит., 420) Причину этой неудачи небесные боги обнаруживают в „неправильности“ совершенного обряда: первым должен говорить мужчина, а не женщина, т. е. вначале получает преобладание женское (хтоническое, неоформленное) начало, поэтому первые „детища“ от союза Идзанаки и Идзанами рождаются «без рук и без ног», а второе – «неживое», «недолговечное, словно морская пена» (*там же*). Таким образом, запрещение инцеста можно рассматривать как „меру“ против *преобладания* хтонического начала.

¹¹³ Здесь и далее *Теогония* Гесиода цит. в переводе В. В. Вересаева по: *О происхождении богов* , М. 1990.

могла бы привести к „разрыву сосудов“¹¹⁴, и мир уже был бы не миром, а чревом Идзанаки, наполненном «ползучими гадами».

Непосредственные отношения к мотиву подсматривания имеют мифы об умирающем и возрождающемся боге. Об опасности соприкосновения с подземным миром даже для богов уже говорилось. Отмечалась также периодическая необходимость «реставрации первозданного хаоса и повторения космогонического акта»¹¹⁵. Положительная сторона хаотической стихии или „священного“ представлена в новогодних ритуалах, в связанных с ними ритуальных оргиях. Ритуальное „открытие“ хаоса обратной своей стороной имеет недопустимость всякого не ритуального контакта с энергохаосом. Существование (индивидуальное и социальное) в архаическом обществе, как известно, регламентировалось весьма жесткой системой запретов. Допущение ежегодных оргий на фоне этой строжайшей дисциплины кажется чем-то странным, если не учитывать космологического и энергетического содержания ритуала¹¹⁶. Всякое не ритуальное и не контролируемое вхождение энергохаоса разрушительно, как разрушительно, например, для человеческого организма неумеренное потребление вина. То же самое можно сказать о сексуальной жизни: всякая чрезмерность, беспорядочность ведет к разрушению формы личности, человек подпадает под власть безличной стихии пола. Ритуал возникает, разумеется, не из такого рода „эмпирических“ наблюдений, но как выражение „архетипической“ необходимости.

¹¹⁴ „Разрыв сосудов“ – одно из центральных понятий теософской системы Рабби Ицхака Лурии, см. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1977, pp. 244–286.

¹¹⁵ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 65.

¹¹⁶ Ср. о непристойности в обрядах африканского племени ндебу: «вубвангу – это повод для дозволенной непочтительности и предписанной нескромности. Однако в действительном поведении не допускается никакого полового промискуитета» (В. Тэрнер, *Символ и ритуал*, М. 1983, с. 157).

Самый факт ритуальности всякого контакта с хаотической (неоформленной) стихией указывает на иную, не положительную, опасную и отрицательную ее сторону, поскольку свободное, нерегулируемое проникновение первостихийности ведет уже не к энергонаполнению, не возрождению форм, но к полному их разрушению. Ритуал осуществляет „наполнение“ и „возобновление“ на верхнем уровне бытия – биологическом и социальном. На „основном“ уровне оно осуществляется самим богом. Это непосредственное „вмешательство“ божества является темой мифов об „умирающем и возрождающемся боге“¹¹⁷. Связанность этих мифов с ежегодной драмой умирающей и возрождающейся природы не ставит их возникновение в зависимость от „сезонной“ драмы. Здесь действует не причинно-следственная связь, но архетип как *первичный моделирующий акт*, определяющий структуру как природного мира, так и духовно-психического.

В мифах об Адонисе, Аттисе и Думузи (Таммуз) причиной смерти бога является *женское божество*, т. е. божество наиболее тесно связанное с *хтоническим началом* и, соответственно, с энергией плодородия¹¹⁸.

Вместе с богом умирает вся природа и вместе с ним она возрождается. Цикличность, регулярность, а следовательно, оформленное, космическое бытие мира связываются с мужским божеством, осуществляются через него. Оно как бы является посредником между хаосом и миром, своего рода „фильтром“, через который поступают в мир стихийные энергии, таким образом лишаясь своей первоначальной „ядовитости“, оформляясь и структурируясь. Смерть бога указывает на эту его „фильтрующую“ функцию: он как бы

¹¹⁷ См.: П. А. Гринцер, *Умирающий и воскресающий бог*, в: МНМ, т. 2.

¹¹⁸ Адонис–Артемида (она же является причиной смерти подсмотревшего за ней Актеона; то обстоятельство, что смерть Адониса, по одному варианту мифа, вызвана именно Артемидой, не является ни случайным, ни произвольным), Аттис–Агдитис, Думузи–Инанна. В случае Аттиса и Думузи очевидна связь с силами плодородия: Агдитис – двуполое божество, Великая мать, Инанна – богиня плодородия и любви. О связи Артемиды с плодородием см. А. А. Тахо-Годи, *Артемида*, в: МС, сс. 60-61.

„вбирает“ в себя разрушительные элементы, жертвует собой, но спасает и возрождает мир, восполняя его истощенные энергии. Благодаря божественному „фильтрованию“¹¹⁹ в мир поступает „очищенная“ энергия, а все „остаточные“, „вредные“ элементы абсорбируются, „выбрасываются“ во тьму Тартара. Этот процесс символизируется схождением и пребыванием бога в подземном мире.

Вариантом мифа об умирающем и возрождающемся боге следует считать представления о Праджапати (Prajâpati), «который сотворил космос из своей субстанции, и после того, как он лишился ее, „он почувствовал страх смерти“»¹²⁰. И далее: «Посредством восстановления ведийского алтаря Праджапати, восстанавливается также космическое время»¹²¹, т. е. фундаментальная структура мира. Здесь многозначительна деталь, что бог «почувствовал страх смерти». Этот миф указывает на еще более скрытый процесс в божестве: для восстановления мирового бытия бог должен как бы „уйти в самого себя“, восстановить свое „первоедино“, начальную свою полноту, которая затем истощается в мире, наполняя его своей энергией¹²².

Все вышесказанное позволяет рассматривать мотив подсматривания не только как обнаружение хтонической природы божества, но также как „указание“ (отрицательное, „от противного“) на некие тайные процессы в самом

¹¹⁹ Идея „фильтрации“ Божественной первоэнергии является центральной в некоторых каббалистических доктринах. Сложнейшая система *sefirioth* (мн. ч.; др.-евр. *sefirah* означает не 'сфера', а 'число' в пифагорейском значении этого слова), посредничающая между Богом в его наиболее скрытом и недоступном аспекте *En-Sof* (др.-евр., букв. 'бесконечное') и миром, по сути дела является системой „фильтрования“ Божественной энергии. „Метафизическая катастрофа“, которая описывается в учении Рабби Ицхака Лурии как *Shevirath ha-Kelim* (др.-евр. 'разрыв сосудов'), связана, как можно предположить, с каким-то нарушением в этой системе „фильтров-сфер“, см.: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, cit.

¹²⁰ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 83.

¹²¹ *Ibid.*, p. 84.

¹²² Идея „ухода в самого себя“ или *zimzum* (др.-евр., букв. — „сокращение“) является одной из основных и, быть может, самой замечательной в учении Рабби Ицхака Лурии. „Уход“ Бога в самого себя, в свою Первобесконечность (*En-Sof*) всегда предшествует новому акту творения, см.: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, cit.

божестве, которые предопределяют все последующие мировые (космические и психические) процессы.

с) Мотив подсматривания в библейской мифологии.

В библейской мифологии мотив подсматривания и запрета отражен прежде всего в мифе о Ное, наготу которого увидел Хам и за это навлек проклятие на своих потомков.

Историческое объяснение, предлагаемое Р. Грейвсом¹²³, проклятия потомков Хама, увидевшего «наготу отца своего» и, согласно древним еврейским комментаторам, кастрировавшего его, превращает миф в своего рода „идеологическую надстройку“: миф якобы создается для идеологического оправдания, в данном случае, рабства ханаанейян у евреев. Использование мифа для „идеологического оправдания“ – вещь вполне естественная и практиковавшаяся во все времена. Некорректно только *использованием* объяснять *возникновение*. Поздние использования нисколько не раскрывают как причины возникновения мифа, так и его *архетипическое* содержание. Кастрация уточняет значение «наготы». Хам (или его сын Хаанан, по другой версии ¹²⁴) как бы дотрагивается до запрещенной „хтонической точки“. Поэтому проклятие, произносимое Ноем, – *объективно*, т. е. имеет целью охранение бытия от разрушительного действия хаоса, бездны (др.-евр. חַלְחַל – *t'hom*), тем более, что история о проклятии Хаанана следует непосредственно за сказанием о всемирном потопе. О начале потопа рассказывается: «...разверзлись все источники великой бездны» (Быт. 7, 11). Мир, которому грозила опасность поглощения бездной (вода истекает из «великой бездны»), является символом и „содержанием“ бездны),

¹²³ R. Grave, R. Patai, *I miti ebraici*, Milano 1964, p. 148.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 148.

становится миром *запрета* .

f) Космогоническая необходимость запрета.

Непосредственное соприкосновение с хтоническим подземным миром опасно не только для людей, но и для богов. Гесиод описывает пределы земли и Тартара как места, ненавистные даже богам (*Theog.* , 810). Опасность для олимпийских богов подземного мира символизируется рекой Стикс. Бессмертные боги не могут умереть, но воды Стикса, которыми они клянутся, в состоянии оставить их без дыхания в течение года, т. е. как бы „нейтрализовать“ на какое-то время божественную энергию. Тифон, страшное порождение Геи и Тартара, нейтрализует на какое-то время даже Зевса, перерезав ему сухожилия.

Все боги хтоничны, т. е. все они являются порождением Земли или ведут от нее свой род. Тартар становится тайным вместилищем этой отделенной и нейтрализованной темной природы богов. Но поскольку она божественная, т. е. в принципе неуничтожимая, то присутствует в недрах бытия как вечная угроза. Поэтому все, что как-то может раскрыть или активизировать ее, становится абсолютно запретным. Нарушение этого запрета не остается безнаказанным даже для богов (клятва водами Стикса), не говоря уже о людях (подсматривание, непосредственный контакт с подземным миром). Особенно многозначителен в этом отношении миф о Пирифое, отправившемся в подземный мир за Персефоной. Это миф также о трагической ограниченности рационального сознания, которое истолковывает оракул в соответствии со своими сознательными целями, не будучи в состоянии воспринять божественной иронии, предупреждающей его об опасностях проникновения в запретную сферу.

С мифологической (космогонической) точки зрения становится совершенно понятным наблюдение Юнга, что

«вода является наиболее частым символом бессознательного»¹²⁵. Следует уточнить только: вода означает не «дух ставший водой»¹²⁶, но первобытный хаос, бездну, на которую нисходит Дух, оживляя ее темные и бездонные воды. *Terror antiquus*, который овладевает рациональным человеком при виде этой темной бездны-воды, угроза, которая исходит от прорывающихся в сознание архетипов, и то, что «усилия человечества были всецело направлены на укрепление сознания посредством ритуалов, *représentations collectives*, догм, которые были плотинами, стенами, воздвигнутыми против опасностей бессознательного»¹²⁷, а также связанные с ними табу, – все это свидетельствует о том, что *коллективное бессознательное* есть своего рода Тартар или „остаточный хаос“, в который вытесняется и замыкается „темная основа“ бога и мира. Она нейтрализуется, редуцируется, но не уничтожается совершенно. Поэтому боги окружают Тартар бронзовой стеной, а люди устанавливают ритуалы, догмы и запреты, а всякое невольное заглядывание (подсматривание) в эту глубину наказывается самым беспощадным образом.

Всё это позволяет говорить о „подсматривании“ как о мотиве *обнаружения хтонической природы* бога. Соответственно запрет на подсматривание имеет главной своей целью предотвращение всяких с ней контактов, которые ведут к проникновению в мироздание разрушительных хаотических стихий, присутствие которых в космическом плане символизируется *водой*, а в психологическом – *безумием*. И то и другое – разные стороны одного и того же явления *размывания-разрушения* структуры бытия и сознания.

¹²⁵ C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., p. 17.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 20.

4. Космология и архетип

Юнг говорит: «Небо стало для нас физическим пространством, а божественный эмпирей – прекрасным воспоминанием»¹²⁸. С неменьшим основанием можно было бы сказать: «Подземное царство, древний Аид превратился в *коллективное бессознательное*, о котором мы не желаем даже вспоминать». Структура бессознательного (архетипического и индивидуального) – это психологизированная география подземного мира. Для мифологического сознания подземный мир представлял *структурное* единство, в котором ясно выделялись составляющие его элементы: Тартар, Аид, Оксан, Стикс и т. д. В Тартаре помещаются нейтрализованные в ходе космогонического процесса титаны-чудовища, в Аиде – тени умерших. Это разделение подземного царства на Тартар и Аид соответствует разделению бессознательного на *коллективное* и *индивидуальное*. Боги-титаны-чудовища, которые не прибавляют новых элементов, но разрушают имеющиеся, препятствуя таким образом космогоническому процессу, заключаются в Тартаре. Существование Тартара, таким образом, вызвано тео- и космогонической необходимостью, он является своего рода промежуточным „звеном“ между чистым хаосом и мирозданием. Происходит как бы „обработка“ хаоса, и остаточные элементы „сбрасываются“ в Тартар, который, в отличие от хаоса (бездны), ограничен (он окружен бронзовой стеной).

Структура мифологического подземного мира образуется в результате космогонического процесса. *Прежде всех во вселенной Хаос зародился* (Hes., *Theog.*, 116). Затем из Хаоса выделяются (можно говорить о *выделении* из первоначального хаотического безразличия) Гея и Тартар (119). О Земле говорится, как о всеобщем приюте безопасном (118). Тартар помещается в глубине Земли (119), а посему его

¹²⁸ C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., p. 22.

возможно рассматривать как *остаточный хаос*, т. е. как внутреннее содержание земли, не перешедшее полностью в форму. Тартар рождает Ночь (*Nύξ*) и Мрак (*Ερεβος*), т. е. однородные с собой элементы. От соединения Ночи и Мрака рождаются Эфир и День, т. е. они, а не непосредственно Тартар, выделяют из себя свою противоположность. Конкретные (или структурные) элементы бытия выделяются из Земли. Этой первой конкретной (структурной) противоположностью Земли является Небо (Уран). Только после явления Неба и соединения Земли с Небом можно говорить о реальном начале космогонического процесса, в результате которого возникают все структурные элементы мироздания. Чудовищные порождения Земли и Неба скрываются в недрах земли, в Тартаре. С самого начала Тартар становится своего рода вместилищем „остаточных“ элементов, т. е. таких, которые не могут окончательно выделиться из хаоса, или таких, которые выделились, но совершенно не в состоянии функционировать как конструктивные элементы мироздания (восставшие титаны, чудовища вроде Тифона и т. п.).

Рождение нового бога/титана/чудовища означает внедрение в образующуюся систему мироздания нового структурного или антиструктурного элемента. Олимпийский мир есть мир структурированный, обретший свою окончательную форму. Космогонический процесс заканчивается. Тартар, как „остаточный“ хаос, включает не вошедшие в систему мироздания элементы, которые тем не менее вечно присутствуют в его недрах. О Тартаре говорится как о начале всех вещей, (Hes., *Theog.*, 727–728) как о *бездне великой* (740). (*Здесь следует неразборчивое слово. – Прим. верстальщика.*) разделение наличествует: бездна это – первохаос, поэтому она есть „начало и конец“. Тартар – „остаточный хаос“. Поэтому он находится рядом с бездной, почти с ней сливается, но не полностью. Бездна – глубина мира, неиссякаемый источник энергии, питающий мироздание и самих богов. И тем не менее она, как и Тартар,

ограждается от мира, поскольку свободное излияние её никак не ограниченных энергий было бы разрушительным. В Тартаре заключаются и нейтрализуются именно эти разрушительные элементы, выделенные из бьющего из бездонного энергоисточника потока.

Мифы об умирающем, нисходящем в подземный мир и возрождающемся боге определяются в своих основных чертах не наблюдениями над природными явлениями, но *энергетическим напряжением* на грани бытия. В закрытом (структурированном) мире, отделенном от своего энергетического источника (бездны) происходит истощение питающих его энергий. Поэтому для поддержания его существования становится необходимым нисхождение бога в подземный мир, в котором он соприкасается с бездной, наполняется ее энергиями и возрождается, и вместе с ним возрождается все мироздание, которое через бога восполняет свои истощенные энергии. В этом состоит онтологическое содержание ритуала, повторяющего драму миротворения, а также объяснение того, что *у края земли необъятной* , в бездне *залегают один за другим и концы и начала* .

Понимание структуры бессознательного как психологизированной географии подземного мира следует из космогонического и теогонического объяснения бессознательного и архетипического его содержания. Подобно тому, как божественный эмпирей для современного человека стал физическим пространством, так и мифология, психологизируясь, стала миром архетипов. Это означает, что в мифологии и в бессознательном действует не один и тот же архетип, но сама мифология есть архетип, ставший *бессознательным* . Для мифологического сознания бессознательного не существовало. Оно не „проецировало“, а ясно различало свое основание, ибо непосредственно (трагически и фатально) с ним соприкасалось. Бессознательное возникает через *отдаление* , которое и в оптическом, и духовном смысле всегда ведет к

неразличимости .

5. Сон бога

Миф о Телепинусе

Хеттский миф об „исчезнувшем боге“ содержит в себе архетипические ритуальные мотивы, которые мы попытаемся реконструировать. Прежде чем приступить к его анализу, приведем полностью текст, в котором излагается история исчезновения и возвращения бога Телепинуса¹²⁹.

а. Гнев бога, его исчезновение и следствия этого

(i) Телепинус [пришел в ярость] и закричал: «Не должно быть никакого вме[шательства!]. В возбуждении] он надел [свой правый башмак] на левую ногу и свой левый [башмак на правую ногу].... [...].

(5) *Туман* застлал окна, дым охватил дом. В очаге поникли дрова, у алтарей поникли боги, в загоне поникла овца, в стойле поник скот. Овца пренебрегала своим ягненком, корова – своим теленком.

(10) Телепинус ушел и забрал зерно, [плодородный] ветер, ... , ... насыщение страны, луг, степи. Телепинус шел и потерялся в степи. Усталость одолела его. Так зерно (и) пшеница больше не родились. Так скот, овцы и люди больше (15) не плодились. И даже те, кто были на сносях, не могли родить.

Растения засохли, деревья засохли и не давали больше побегов. Пастбища засохли, реки пересохли. Бедствия на

¹²⁹ Перевод выполнен по Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, edited by James B. Pritchard, Third Edition with Supplement, Princeton New Jersey, Princeton University Press 1969 (далее – ANET), pp. 126–128; текст озаглавлен The Telepinus Myth. Русский перевод хеттского текста см. в: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Перевод с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. Иванова, М 1977, сс. 55-61.

земле увеличивались, так что от голода умирали боги и люди. Великий Бог Солнца приготовил угощение и пригласил на праздник тысячу богов. Они ели, (20) но не насытились, они пили, но не утолили своей жажды.

Ь. Поиски исчезнувшего бога

Бог Грозы забеспокоился о Телепинусе, своем сыне: «Телепинуса, моего сына, (сказал он), нет. Он пришел в ярость забрал (с собой) все хорошее». Великие и малые боги принялись искать Телепинуса. Бог Солнце послал быстрого Орла, (говоря): «Лети! Обыщи все высокие (25) горы!»

«Ищи в глубоких долинах! Ищи в глубине вод!» Орел» полетел, но не мог найти его. Вернувшись, он сообщил Богу Солнцу: «Я не смог найти его, Телепинуса, благородного бога». Бог Грозы сказал Ханнаханне¹³⁰: «Что нам делать? (30) Мы умрем с голоду». Ханнаханна сказала Богу Грозы: «Сделай что-нибудь, о Бог Грозы! Иди! Ищи Телепинуса ты сам!»

Бог Грозы отправился искать Телепинуса. Он [постучал] в ворота его города, но его там не было, и ворота не открылись. Он взломал засов и замок, [но безуспешно], Бог Грозы. Так он остановился и сел отдыхать. Ханнаханна (35) послала [Пчелу]: «Лети! Ищи ты Телепинуса!»

[Бог Грозы] сказал [Ханнаханне]: «Великие боги и малые боги искали его, но [не нашли] его. Сможет ли эта [Пчела] полететь [и найти его]? Ее крылья маленькие, сама она маленькая. Допустят ли они, что она больше их?»

Ханнаханна сказала Богу Грозы: «Довольно! Она полетит и найдет его». Ханнаханна послала маленькую Пчелу: «Лети! Ищи ты Телепинуса! Когда ты найдешь его, ужаль его в руки и в ноги! Подыми его на ноги! Возьми воску и натри ему глаза и ноги, очисти его и приведи его ко мне!»

¹³⁰ Ханнаханна – мать богов.

Пчела полетела и искала... [по] течению рек, искала по журчащим ручьям. Ее мед иссяк, [ее воск] иссяк. Затем она нашла его на поляне в лесу около Лихцина. Она ужалила его в руки и в ноги. Она подняла его на ноги, воском натерла она его глаза и ноги, [очистила его] и [...].

[Телепинус...] провозгласил: «Я, со своей стороны, разгневался [и ушел]. Как ты смеешь поднимать меня ото сна моего? Как ты смеешь говорить со мной, когда я в гневе?» Он еще более разгневался. [Он остановил] журчащие ручьи, изменил русло рек и затопил берега их. Он завалил глиняные ямы, разбил окна, разрушил дома.

Много погубил он людей, много погубил овец и скота. Когда об этом узнали боги, они [в отчаянии] (спрашивали): «Почему Телепинус так разгневался? Ч[то] нам делать? [Что] нам делать?»

[Великий Бог Солнца (??) про]возгласил: «Приведи человека! Пусть возьмет он воду из источника Хаттара на горе Аммуна, [как...]! Пусть он идет! Пусть летит он на орлином крыле! Пусть человек отправляется! На орлином крыле [пусть человек летит]!»

(Далее следует пропуск, в котором Камрусепе, богине чародейства и врачевания, поручается умиротворить Телепинуса и вернуть его).

с. Ритуал

(ii) «О Телепинус! Вот лежит сладкая и умиротворяющая [кедровая эссенция. Как только она...], [тогда] поникшее [восстановит свои силы] опять!

«Вот [я] даблю сок, [который очистит тебя]. (10) Пусть вселится бодрость в сердце твое и в душу твою, о Телепинус! Обрати свою милость на царя!

«Вот мякина. [Пусть твое сердце (и) твоя душа] будут *очищены*, [как она]! Вот лежит [пшеничный] колос. Пусть он привлечет его сердце [(и) душу]!

«(15) Вот сезам. [Пусть его сердце (и) его душа] утешатся им. Вот [лежат] фиги. Пусть [сердце (и) душа Те]лепинуса сделаются такими же сладкими, как [фиги]!

«Как олива содержит в себе масло, как виноградная гроздь содержит в себе вино, так и ты, Телепинус, держи в (твоем) сердце (и твоей) душе добрые чувства [к царю]!

«Вот лежит мазь. Пусть умастит она Телепин[усовы сердце (и) душу]! Как хмельной напиток в меру смешан с хлебом, так твоя душа пусть будет в согласии с человеческими делами! [Как пшеница] (25) чиста, так душа Телепинуса пусть будет чистой! К[ак] мед сладок, как сливки гладки, так и душа Телепинуса пусть будет такой же сладкой и гладкой!

«Посмотри, о Телепинус! Я окропил сейчас превосходным маслом пути твои. Так и ты, Телепинус, иди по этим путям, которые окроплены превосходным маслом! (30) Пусть дерево *šahiš* и дерево *ḥappuriašaš* будут в руке! Позволь нам привести тебя в порядок, о Телепинус, в каком бы состоянии души ты ни был.

Телепинус пришел в ярость. Сверкали молнии, гремел гром, темная земля была в смятении. (35) Камрусепа увидела его. Орлиное крыло улетело. Оно унесло его (iii) ярость, оно унесло его гнев, оно унесло его [злобу], оно унесло его бешенство.

Ритуал очищения, исполняемый Камрусепой

Камрусепа говорит богам: «Придите, о боги! Смотрите! Хабантали пасет овец Бога Солнца. (5) Выберите двенадцать баранов. Я желаю укрепить долголетие для Телепинуса. Я одолела смерть, тысячу глаз¹³¹. Я уняла бурю над выбранной овцой Камрусепы.

¹³¹ Значение фразы неясно. Не исключено, что имеется в виду какое-нибудь хтоническое чудовище, вроде дракона Иллуанки. Упоминание богини Ииары, главного персонажа мифа об Иллуанке (ранняя версия), делает вполне вероятным это предположение.

«Над Телепинусом размахивала Я ими на этом пути и на другом. (10) Из тела Телепинуса Я изъяла зло. Я унесла злость. Я унесла ярость. Я унесла раздражение. Я унесла. гнев Я унесла бешенство.

«Когда Телепинус был в ярости, его сердце (и) его душа были такими же потухшими, (как) головешка. (15) Как они сожгли эти головешки, так пусть Телепинусовы ярость, гнев (и) злоба сожгут сами себя! Точно так же, как зерна солода бесплодны, если люди не приносят их в поле и не используют для посева, не выпекают из зерна хлеба или не складывают его в амбары, так и Телепинусовы ярость, [гнев], (20) злоба (и) бешенство стали бесплодными!

«Когда Телепинус был разгневан, [его сердце (и) его душа] пылали огнем. Как гасится этот огонь, так и (его) ярость, гнев (и) бешенство пусть также погаснут!

«О Телепинус, оставь ярость твою, [оставь] гнев твой, (25) оставь злобу твою! Как вода не течет вверх по трубе, так пусть Телепиновы [ярость гнев (и)] злоба не [возвращаются] обратно!

«Боги [собрались] на совет под деревом *ḥappuriašaš* . Для дерева *ḥappuriašaš* установила Я долго[летие]. (30) Все боги сейчас присутствуют, включая *Istustayas* , Добрых женщин, богинь-матерей, Бога Зерна, Миятанципу, Телепинуса, Инару, Хабантали (и) Хозяина поля. Для богов Я установила долголетие, Я очистила его, [о Телепинус]!

(35) «[...] Я отдалила зло [от] Телепинуса, Я отдалила его ярость], [Я отдалила его г]нев, Я отдалила его [злобу], [Я отдалила] его бешенство, Я отдалила его злость, [я отдалила от него] з(ло)».

Ритуал, исполняемый людьми

(Начало потеряно, но обращения направлены к Телепинусу) «... (Когда) ты (удалился) от дерева *ḥappuriašaš* в летний день, посевы засохли. Когда бык ушел [с тобой], (iv)

он зачах. (Когда) овца ушла с тобой, она зачахла. О Телепинус, оставь ярость, гнев, злобу (и) бешенство!

«(Когда) Бог Грозы разгневался, жрец Бога Грозы (5) умиротворил его. (Когда) горшок с едой закипает, (помешиванием) *ложкой* прекращается кипение. Подобно этому, пусть мое слово смертного успокоит ярость, гнев и бешенство Телепинуса!

«Пусть уходят ярость, гнев (и) бешенство, Телепинус! Чтобы они отдалились от домов и от внутреннего... чтобы отдалились, (10) чтобы отдалились от окон! В... чтобы они отдалились от внутренних дворов, чтобы они отдалились от ворот, чтобы они отдалились от входа, чтобы они отдалились от царской дороги! Чтобы они не приближались к цветущим полям, садам (или) рощам! Пусть они отправляются по дороге бога-Солнца в преисподнюю!

«Привратник открыл семь дверей, открыл семь засовов. (15) Внизу на темной земле стоят бронзовые котлы. Их крышки сделаны из металла *abaru*, их ручки сделаны из железа. Все, что попадает туда, больше не выходит, погибает там. Пусть они примут также ярость, гнев, злобу (и) бешенство! Пусть они не возвращаются обратно!»

d. Возвращение бога домой

(20) Телепинус вернулся в свой дом и (опять) стал заботиться о своей земле. Пелена сошла с окон, дым вокруг домов рассеялся. Алтари богов были приведены в порядок, в очаге возгорелись дрова. Он позволил овце войти в стойло, он позволил скоту войти в загон. Мать стала заботиться о своем ребенке, овца стала заботиться о своем ягненке, (25) корова стала заботиться о своем теленке. Телепинус также стал заботиться о царе и царице, даруя им долгую жизнь и силу.

Телепинус заботился о царе. Столб был воздвигнут перед Телепинусом и на этом столбе было повешено овечья шкура. Она означает овечий жир, пшеничное зерно... (и) (30) вино,

скот и овцу, долголетие потомства.

Она означает благоприятное овечье предвестье. Она означает... Она означает плодородный ветер. Она означает... насыщение...

Исчезнувший бог

Исчезновение бога Телепинуса становится причиной вселенской катастрофы: умирают не только люди, но и боги. Смерть богов может показаться странной, если исходить из позднейшей идеи о бессмертии богов. Боги *становятся* бессмертными, но не являются таковыми с самого начала. Для человека „мифопоэтической“ эпохи боги не существовали абстрактно, т. е. как отвлеченные принципы, но вполне конкретно. Существование мира зависело от существования бога, также как существование бога – от существования мира. Бог есть конкретное воплощение определенной природной функции, т. е. он существует *функционально*. В тот момент, когда функция более не исполняется, теряет смысл и существование бога, т. е. он „умирает“. Это архаическое представление сохранилось в греческой мифологии в отношении гамадриад: они умирают вместе с деревом, животворным духом которого являются¹³². Элементы его просматриваются в фольклорных представлениях о русалках, ундинах и других природных духах, персонифицирующих отдельные природные стихии. Представление о *функциональности* бога лежит в основе ритуального жертвоприношения священного царя. Царь приносился в жертву в тот момент, когда более не был в состоянии обеспечивать поступление энергий, необходимых для правильного функционирования жизни¹³³.

Исчезновение бога Телепинуса имеет своим следствием

¹³² О духах деревьев см.: J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Torino 1991, Cap. 9.

¹³³ *Ibid.*., Cap. 24.

„остановку“ космической жизни на всех ее уровнях. Поэтому оно касается не только людей, но и богов, что свидетельствует об онтологической центральности этого бога и невозможности отождествления его с той или иной отдельной функцией. В этом отношении справедливо замечание М. Элиаде: «То, что роль Телепинуса приписывалась также Богу Грома, Богу Солнца и некоторым богиням – божествам, которые управляют различными секторами космической жизни, – доказывает, что этот миф относится к драме более сложной, чем драма растительной жизни»¹³⁴. Однако заключение о том, что миф о Телепинусе «иллюстрирует, по сути дела, тайну уничтожения творения своими собственными творцами»¹³⁵, – представляется более „философским“ комментарием, чем раскрытием *мифологической* темы. Тема мифа – *зависимость* от бога правильного *циркулирования* космической жизни. В тот момент, когда Телепинус перестает исполнять свою центральную космическую функцию, происходит *остановка* биологического цикла.

Здесь имеется в виду не уничтожение библейского типа, а именно *неисполнение* богом своих космических функций. Миф есть *интерпретация* ритуальной схемы, с которой он непосредственно связан и которой в значительной степени определяется. Последующая интерпретация (например, „наказание за грехи“ или „мировые циклы“) соотносится непосредственно не с ритуальной схемой, а с *мифом*, и поэтому в значительной степени теряет свой ритуально-непосредственный характер. Отсутствие ритуальной „непосредственности“ как бы оставляет „свободное“ место, которое заполняется новыми богословскими или философскими интерпретациями.

¹³⁴ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, cit., p. 161.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 161–162.

Знак и ритуал

Заключительная часть текста о Телепинусе представляет, по сути дела, „протокольное“ описание ритуала. Мифологическая часть предваряет ритуальную, как бы вводит ее и обосновывает. Это обоснование совершается как *семантическое заполнение* первоначальной ритуальной схемы, следствием чего является ее усложнение и включение в нее новых элементов. Слово как „новый элемент“ конкретизирует ритуальную схему, являясь одновременно своего рода „продуктом“ ее прогрессирующего семантизирования. Космогонический процесс, повторением которого является ритуал¹³⁶, развивается из „первоточки“, вносимой в *первобезразличие*, которое может обозначаться как хаос или вода. Предельная ограниченность (точка) противопоставляется беспредельности (хаосу, воде, гомогенному пространству). Космогонический и ритуальный процессы суть, по существу, процессы семантизации или генерирования знаковости – от точки к более сложным формам (хаос/вода–небо/земля–день/ночь и т. д.). Бинарные оппозиции можно определить как конкретизации начальной оппозиции предельности (точки) и беспредельности (пространства). Точка как начальное (первое) противопоставление может быть определена как *архетип*. Последующие бинарные оппозиции – как *архетипическая система* или *первоформа* (треугольник), а процесс генерирования архетипической системы из первоточки – как *архетипическая схема*. „Точка“ представляет логический предел, за которым, по словам каббалистов, начинается сфера *En-Sof* (др.-евр., букв. 'бесконечное' – М.Е.), которая «недоступна даже для самой сокровенной (*hirhur ha-lev*) и созерцательной мысли»¹³⁷.

¹³⁶ Ср.: «Ритуал же не более чем воспроизведение творческой деятельности мирового закона, *rtá* -, которая имело место в „первый раз“ в акте творения, „в начале“» (В. Н. Топоров. *О ритуале ...*, цит., с. 26).

¹³⁷ G. Scholem, *La Cabbala*, Roma 1989, p. 95.

Архетипическая система или форма в силу своей составленности из архетипических элементов представляет нечто большее, чем просто „точка“. Это очевидно: сама по себе точка не способна составить форму (фигуру) – для этого требуются, по крайней мере, три точки. Точка, вносимая в первобезразличие и тем самым нарушающая его, есть первое явление *значения* . Значение возникает как *противопоставление* . Первоформа представляет *конкретизацию* этого значения. Точка и пространство означают предел и беспредельность, три точки – значительное увеличение возможных интерпретаций (треугольник как геометрическая форма или символ). Таким образом знак не обозначает что-то, но генерирует значения¹³⁸ . Для создания значения достаточно, чтобы что-то воспринималось как значимое (знак). «Открытие или проекция фиксированной точки – „Центра“, – говорит М. Элиаде, – равнозначно Сотворению Мира»¹³⁹ . „Центр“ или „фиксированная точка“ создают *семантическое напряжение* .

Ритуальная структура текста

Ритуальная схема, словесным „наполнением“ которой является миф о Телепинусе, надо полагать, строилась из жестов, которые обозначали *исчезновение и возвращение* . Всякая стабильная система воспринимается как естественная данность. Внесение в нее нового знака должно ощущаться как *нарушение* , как что-то *противоестественное* , противоречащее „данности“. Первоначальным элементом

¹³⁸ О генеративной функции знака см.: В. Н. Топоров, *Др.-греч. sēm- и др. (знаковое пространство, знак, мотивировка обозначения знака, заметки к теме)* , в: *Балканские древности, Балканские чтения* – I, М. 1991, сс. 3-36.

¹³⁹ М. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 26. Ср.: «Акт означения-значения всегда есть *открытие* (здесь и далее разрядка наша. – М. Е.), нахождение, *порождение* чего-то в „познаваемой“ сфере» (В. Н. Топоров, *Др.-греч. sēm- и др.* , cit., с. 9).

ритуала был жест, который для того, чтобы быть *значимым*, должен был быть *противоестественным*. Любой природный объект или явление могут стать значимыми, если воспринимаются не как естественная и безразличная данность, но как то, что *различает, противоречит, противопоставляет* ¹⁴⁰.

В древнеегипетских изображениях поражает прежде всего не так называемый „реализм“, но неестественность поз, в которых изображены боги, люди и животные. Неестественность здесь объясняется не „неумением“ (искусство египетских мастеров вызывает восхищение), но тем фактом, что изображается не „действительность“, не „натуральный объект“, но *ритуальная реальность*, которая характеризуется прежде всего *неестественностью*. В силу своей неестественности она становится в высшей степени значимой. Не следует смешивать неестественное с противоестественным, хотя последнее также может быть чревато значением (ср. значение, которое придается в Библии *противоестественному*). Неестественное здесь имеет значение правильной геометрической фигуры. И действительно, неестественность египетских изображений – *геометрическая*. По всей видимости, первое обнаружение неестественности имело геометрически-числовой характер. Это подтверждают данные археологии: древнейшая керамика, найденная в Месопотамии, украшена геометрическими фигурами. В этот период (ранний неолит) «впервые в человеческой культуре появляются абстрактные концепции в эстетической области, геометрически организованной [...] вместе с первыми неолитическими образцами обнаженных женских фигур» ¹⁴¹. Восприятие формы, таким образом, вначале осуществляется в своем наиболее элементарном

¹⁴⁰ Ср.: «Significo, собственно значит 'отмечать' [...] а отмечается нечто для того, чтобы отличить его от всего другого; такое отличие и составляет объяснение вещи, ее логоса» (В. Н. Топоров, *Др.-греч. sēm- и др.*, цит., с. 15).

¹⁴¹ J. Campbell, *Mitologia primitiva. Le maschere di dio*, Milano 1990, p. 174.

неестественном виде – геометрическом ¹⁴² . Весьма показательны в этом отношении статуи *менхир* , которые датируются концом Неолита. Две наиболее типичные статуи (женская и мужская) этого периода представляют плиты, на которых схематически прорезаны линии, обозначающие человеческую фигуру. Первая (женская) плита имеет овальный верх, представляющий голову, который переходит в прямоугольную нижнюю часть. Во второй статуе отсутствует верх, который, по всей видимости, также был овальным, но к основанию плита несколько расширяется. Сквозь плоскость геометрической формы как бы *проступают* конкретные черты человека, представленные, однако, как правильные (геометрические) линии. Плоская элементарная форма как бы заполняется новым конкретизирующим ее содержанием. Древний скульптор видит человека прежде всего как *геометрическую форму* , которую он пытается конкретизировать, *комбинируя* точки, квадрат, круг, прямые симметричные линии. Последующее развитие скульптуры (в особенности древнеегипетской) идет в сторону конкретизации, ошибочно смешиваемой с натурализмом, благодаря которой происходит уточнение и усложнение начальной геометрической формы. Этим следует объяснять тот факт, что египетские статуи одновременно в высшей степени геометричны и „натуралистичны“. Утверждение А. Мальро, что «вначале искусство связано с имитацией и идеализацией. [...] И наконец, благодаря Египту и Византии, оно становится стилизацией» ¹⁴³ , представляет образец рассмотрения древнего искусства глазами европейца, испорченного как реализмом, так и модернизмом. То, что современному „знатоку“ представляется идеализацией и

¹⁴² Разумеется, данные археологии сами по себе не могут явиться достаточным основанием для общих заключений. Первое явление фигуры, если основываться на свидетельствах наскальных доисторических рисунков, может быть усмотрено в натуралистическом изображении животных. В данном случае существенной является не хронологическая последовательность, но логическая: геометрические изображения становятся символами, т. е. первыми *продуктивными* элементами культуры, что подтверждает символический, а не „натуральный“ ее характер.

¹⁴³ A. Malraux, Prefazione, in: A. Parrot, *I sumeri*, Milano 1961, p. XI.

стилизацией, не было ни тем и ни другим, а *конкретизацией архетипической формы*, которая определяла восприятие человека „мифопоэтической“ эпохи¹⁴⁴.

Геометрически-числовая форма противостоит бесформенному и безначальному, и потому должна была восприниматься как неестественная и, соответственно, значимая *par excellence*. Расположение рук, например, в древней скульптуре в высшей степени существенно. Здесь важно ощущение *значимости*, создаваемое жестом, а не конкретное его значение. Это расположение настолько очевидно и правильно геометрично, что сразу же и прежде всего поражает своей *неестественностью* и в силу этого создает семантическое напряжение в зрителе, которое заставляет его искать *значение*. Значение начинает, таким образом, существовать *с того момента*, когда нечто ощущается как *значимое*.

Сама по себе числовая организация текста является указанием на ритуальное его происхождение. Первое явление числа и формы происходит, по всей видимости, в ритуале. Разумеется, это – предположение, „гипотеза“. Единственным критерием „истинности“ здесь может быть только „геометрический“ принцип последовательности и непротиворечивости. В ритуальных текстах „основная“ числовая структура находится „на поверхности“; она – явная в отличие от более поздних текстов, потерявших свой непосредственно-ритуальный характер.

В ритуале основным элементом является жест как особенное, не типичное положение человеческого тела. Этот жест – архетипичен, поскольку представляет своего рода „космогоническую точку“, т. е. первое явление определенности в неопределенности. Ритуальное действие начинается с принятия определенной ритуальной *позы*, которая выводит участников в иное пространственно-временное измерение. Сама по себе поза

¹⁴⁴ Ср. также величественную геометрию романских и готических соборов, космичность византийской архитектуры.

является в высшей степени значимой, создает *семантическое напряжение* . Далее ¹⁴⁵ происходит *динамизация* первожеста, осуществляющаяся через *ритмическое* повторение одного и того же движения. Ритмическое повторение как бы открывает „канал“, через который вливается в мир священная энергия, наполняя все своим одновременно многоголосым и единым звучанием и движением.

Итак, ритмическое, числовое повторение образует основную структуру ритуала, динамизирует его и создает *ритуальную реальность* . Ритуальный текст как бы „накладывается“ на эту основную ритуальную схему, повторяя ее, поэтому основным и наиболее очевидным его элементом является повторение, организованное как *ритмико-числовое* ¹⁴⁶ , т. е. как правильное и делимитированное.

Начало текста о Телепинусе отсутствует. Надо полагать, что, как и другие ритуальные тексты, он начинался с тройного повторения¹⁴⁷.

Повторения в тексте о Телепинусе являются своего рода „остановками“. Они имеют то же самое значение, что и подготовительные движения метателя диска перед броском. Перед своим исчезновением пришедший в ярость Телепинус

¹⁴⁵ Динамика ритуала описывается здесь на основании личного участия в службах во время моего пребывания в бенедиктинских монастырях *Santi Pietro e Andrea* (Novalesa), *S. Giorgio* (Venezia), *S. Silvestro Abate* (Fabriano). Без этого личного опыта невозможно не только понимание, но и самое восприятие ритуала как *реальности* . Вначале ритуал никак не вовлекает в себя. Вовлечение „естественного существа“ в ритуальную реальность осуществляется через многократное и регулярное в нем участие. То, что вначале казалось бессмысленным, в какой-то момент создает внутреннее напряжение и ощущение *значимости* , которое здесь равнозначно переживанию *реальности* .

¹⁴⁶ О числовой структуре текста см.: В. Н. Топоров, *О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией „мирового дерева“* , в: *Труды по знаковым системам* , 5, Тарту 1971, сс. 9-62.

¹⁴⁷ Ср.: например, шумерский ритуальный текст *Древо Hulurri*: *В первые дни, в самые первые дни, / В первые ночи, в самые первые ночи, / В первые годы, в самые первые годы* (D. Wolkstein, S. N. Kramer, *Il mito sumero della vita e dell'immortalità*, Milano 1985). Здесь следует отметить не только тройное повторение одной и той же темы, но и деление каждой строчки на две части: вторая часть, повторяя первую, усиливает ее. Таким образом, переход от первой строчки ко второй предваряется двойным повторением, что создает предельное семантическое напряжение.

«надел [свой правый башмак] на левую ногу и свой левый [башмак на правую ногу]». На месте лакуны должен был иметься третий элемент, синтезирующий первые два действия, которые представляют зеркальное отражение одно другого. Схема здесь следующая: 1/2 и 2/1. Первое действие повторяет в обратном порядке второе и *в силу этого*, а не простого повторения, становится значимым. Синтез этих двух действий, предваряющих „уход“ Телепинуса, мог иметь предположительно следующий вид: „он надел разные башмаки на разные ноги“. Далее описываются катастрофические последствия ухода бога, которые подразделяются на три основные части, касающиеся 1) сферы человеческого обитания («в очаге поникли дрова, у алтарей поникли боги» и т. д.), 2) сферы человеческой деятельности («забрал зерно ... луг, степи») и, наконец, 3) природной сферы («растения засохли, деревья засохли» и т. д.).

Боги собираются на совет и начинают искать Телепинуса. Только после третьей „попытки“ маленькая пчела находит спящего бога. Здесь тройное повторение имеет значение постепенного *приближения* к цели, которая не может быть достигнута сразу, но только после ряда последовательных „проникновений“. Достижение цели („остановка“) символизируется тройным ритуальным действием пчелы: «Она подняла его на ноги, воском натерла она его глаза и его ноги, (очистила его)». Пробужденный пчелой Телепинус приходит в ярость и причиняет всяческие разрушения, которые останавливаются посредством обрядов очищения. Ритуал умиротворения и очищения бога имеет трехчастную структуру. Он исполняется богами, Камрусепой и людьми. Очевидна здесь посредническая роль Камрусепы между богами и людьми. Каждый из этих ритуалов состоит из семи обращений (в тексте человеческого ритуала отсутствует начало, т. е. три первых обращения, однако закон ритуальной симметрии требует повторения основного числа). Текст оканчивается воздвижением ритуального столба, на который вешается овечья шкура и перечисляются ее значения, т. е.

основные продуктивные элементы бытия («...благоприятное овечье предвестье [...] плодородный ветер [...] насыщение...»).

Ритуал и космогония

О значении космогонии в архаическом обществе М. Элиаде говорит: «Космогония есть образцовая модель всякого „созидания“, всякого „акта“»¹⁴⁸. Соответственно, всякая „неисправность“ не может быть устранена иначе, как через ритуальное возвращение к тому „времени“, когда из *ничто* возникало *нечто*. В качестве примера Элиаде приводит ритуал излечения, практикуемый *На-ки*¹⁴⁹. «Ритуал излечения состоит главным образом в торжественном чтении мифа о Сотворении Мира, за которым следуют мифы о происхождении болезней (вызванных яростью Змей) и появлении первого шамана-врачевателя, который доставляет людям первые лекарства. Почти все ритуалы вызывают к *principio*, к мифическому Времени, когда Мир еще не существовал [...] Кроме того добавляется: „Нельзя говорить о средстве для излечения, не рассказав прежде о его происхождении“»¹⁵⁰.

Болезнь означает нарушение какой-нибудь функции. Миф об „исчезновении бога“ повествует о „болезни“ мира, о нарушении центрально-регулирующей его функции, воплощаемой Телепинусом, имеет своей целью излечение *мира*. Возвращение к *началу* более чем логично: оно делает видимой идеальную схему мирового функционирования, позволяя таким образом обнаружить „точку-узел“, в котором произошел „разрыв“. И поскольку обнаружена

¹⁴⁸ М. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 69.

¹⁴⁹ Тибетско-бирманский народ, живущий на юго-западе Китая.

¹⁵⁰ М. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 71.

„неисправность“, становится возможным ее „устранение“, главным средством и „инструментом“ которого является ритуал¹⁵¹. В мифе совершается идентификация „неисправности“ в системе мирового функционирования, что указывает на онтологичность мифологического обоснования ритуала. В противном случае ритуал не имел бы никакой внутренней убедительности и действенности. А посему реконструкция *ритуальной схемы* есть в конечном счете реконструкция *космогонического архетипа*, который определяет ее как *формально*, так и *содержательно*.

Ритуал и природа

Телепинус «не принадлежит, – говорит М. Элиаде, – к категории божеств растительности, которые периодически умирают и возрождаются. Тем не менее его „исчезновение“ приводит к тем же самым разрушительным последствиям на всех уровнях космической жизни. С другой стороны, „исчезновение“ и „эпифания“ равным образом означают сходжение в преисподнюю и возвращение на землю»¹⁵². Таким образом, какие бы конкретные формы (исчезновение или нисхождение в преисподнюю) не принимал „уход“ бога, он всегда имеет одинаковые следствия: угасание космической жизни.

„Естественным“ представляется предположение о „сезонном“ происхождении мифа об исчезновении бога: «история Телепинуса, бога который исчез, является ничем иным, как вариантом той же самой темы»¹⁵³, т. е. темы

¹⁵¹ Ср.: «Ритуал прагматичен прежде всего потому, что он является главной операцией по сохранению „своего“ космоса, по управлению и регулированию им, по контролю над ним, по проверке действенности его связей с космологическими принципами» (В. Н. Топоров. О ритуале..., цит., с. 17).

¹⁵² М. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, v. 1, cit., p. 161.

¹⁵³ Th. H. Gaster, *Le più antiche storie del mondo*, Torino 1960, p. 78.

периодического умирания и возрождения природы, растительной жизни. Вопрос о правильности этого толкования может быть решен на основании анализа-реконструкции архетипической ритуальной схемы мифа.

Ритуальное действие представляло, по всей видимости, следующие ключевые „моменты“:

- 1) *некто* исчезает;
- 2) следствие исчезновения – остановка жизненного цикла;
- 3) возвращение – возобновление жизненного цикла.

Ритуальная схема моделирует и определяет восприятие смены времен года, а не наоборот, как полагал Фрэзер¹⁵⁴. Ритуальная схема предполагает наличие *причины*. „Примитивное“ сознание, т. е. сознание едва выделившееся из океана „естественной“ бессознательности, способно воспринять идею причины на весьма ограниченном „материале“. Для этого оно должно иметь перед собой схему. Природные явления требуют длительного наблюдения и последующей схематизации, на основании которой делаются заключения. Не сами по себе „явления“ приводят к идее причины, но *схема* явлений. А посему более логичным было бы предположить наличие архетипической схемы, которая накладывается на природные явления, *моделирует* их, делая явным отношение причины и следствия¹⁵⁵.

Естественное расположение вещей¹⁵⁶ не воспринимается как *знак*. Нечто становится „значимым“, когда оно

¹⁵⁴ J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., cap. 29.

¹⁵⁵ Ср. математические модели. Ритуал можно было бы определить как первую „математическую модель“ реальности. Ср. у Дж. Кэмпбелла: «Ритуалы представляют этот принцип (космологический. – *М.Е.*.) подобно формулам в современной физике. Через них оперативные модальности таинственных космических сил становились не только доступными для человеческого ума, но и поддающимися контролю» (*Cit.*., pp. 209–210).

¹⁵⁶ Под „естественным“ здесь понимается „обычное“, которое в силу своей *привычности* остается *незамеченным*, а посему без „последствий“. Знак можно было бы определить как *стимул*. Но в отличие от биологического стимула он имеет своей целью создание *значимой реальности*. Моделируя „естественные явления“, знак вносит в них идею порядка, которая „естественно“ не дается, но является „продуктом“ моделирующего реальность сознания.

располагается в ином, „непривычном“ порядке. А посему интерпретируется не естественная смена времен года, но ритуальная схема, которая первоначально реализуется в последовательности „неестественных“ движений, благодаря этому становящихся значимыми и способными порождать значения.

С того момента, как человек начал совершать ритуал, моделируя „естественные явления“, он перестал быть „естественным“ существом, потерял свою „невинность“, начал свое существование в историческом „инобытии“.

Само по себе явление восхода и захода солнца никак не может нарушить естественного безразличия¹⁵⁷. Безразличие нарушается в ритуальном воспроизведении этого явления. Это воспроизведение, с одной стороны, имеет своей целью контролирование природного явления, а с другой, осмысление, которое в своей элементарной форме должно было выразиться в установление некоей связи, например, между по видимости совершенно разделенными моментами захода и восхода. Очевидна связь между знанием и контролированием. Можно сказать, что знание – это „средство“ контроля. Соответственно, центральной частью солярных мифов должно было явиться не регулярное движение по небесному склону, а тайное странствие солнца „по ту сторону“ захода и восхода.

Бинарные оппозиции (исчезновение/возвращение, умирание/оживание) сами по себе, в силу соответствия с природными явлениями, актуализироваться не могут. Юнг говорит: «Когда представляется ситуация, которая соответствует данному архетипу, архетип активизируется»¹⁵⁸. Иными словами, должно наличествовать

¹⁵⁷ По поводу отношения архаического человека к „природным явлениям“ Э. Э. Эван-Притчард замечает: «Примитивные народы высказывают весьма малый интерес к естественным явлениям, которые нам могут показаться наиболее впечатляющими – луна, солнце, небо, горы, море и т. п., – чья монотонная регулярность является для них почти сама собой разумеющаяся» (E. E. Evans-Pritchard, *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1978 /Theories of Primitive religion/, p. 111).

¹⁵⁸ C. G. Jung, *Il concetto d'inconseto collettivo*, cit, p. 49.

некое условие, которое позволяет архетипу актуализироваться. Само по себе чередование дня и ночи как естественное, привычное подобным условием быть не может. Должно явиться нечто, что нарушает это привычное течение, некая иррегулярность, которая концентрирует внимание, преобразует чередование в *противоречие*. Подобной иррегулярностью может явиться, например, затмение солнца. Однако не само по себе затмение становится объектом мифопоэтического осмысления, а его знаковое *воспроизведение* в ритуале. Природные явления, таким образом, *конкретизируют* то, что присутствует архетипически, позволяя архетипической схеме выйти „на свет бытия“.

Бог растительности

Исчезновение и возвращение, являясь „моментами“ некой космической драмы, указывают на крайние ее пределы. Между крайними точками исчезновения и возвращения помещается отсутствие *некто*, от которого зависит функционирование космической жизни. Этому *некто* дается имя бога Телепинуса. То, что „роль“ исчезнувшего бога приписывалась богу солнца или богу грозы, нисколько не меняет схемы исчезновения и доказывает „первичность“ архетипа и „вторичность“ (зависимость) конкретного („материального“) его наполнения. Эти „наполнения“ принадлежат „истории“ и могут интерпретироваться соответственно. А посему *непринадлежность* Телепинуса к «категории растительных божеств»¹⁵⁹ есть момент *исторический*. Важна не его *принадлежность* к той или иной категории, но его *функция*, которая *тождественна* функции богов растительности.

Бог растительности, в сравнении с „частичными“ богами

¹⁵⁹ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, v. 1, cit., p. 161.

грозы или солнца имеет бОльшую степень обобщения. Он объединяет в себе все мировые движения, является своего рода онтологической „точкой“, в которой сосредотачиваются и преобразуются мировые энергии, производя наиболее универсальный „плод“ бытия. Растительность является здесь конкретным символом вечно возобновляющейся жизни и вместе с тем конечным результатом жизненного процесса. В высшей степени закономерно, что Дионис, бог вина, вообще растительных сил, помещается орфиками в конец «основных космических эпох: Фанет, Ночь, Уран, Кронос, Зевс, Дионис»¹⁶⁰. И далее: «Дионис трактовался как наиболее совершенное и наиболее конкретное явление божества в мире»¹⁶¹. Эта „конкретность“ и „совершенство“ несомненно связаны с растительной функцией Диониса, вернее, с ее предельным развитием, поскольку Дионис является „изобретателем“ вина. Вино – «древний мифологический символ плодородия»¹⁶², но также символ божественной энергии, священный напиток, земной вариант небесных нектара и сомы. Вино в этом своем сакральном аспекте можно рассматривать как *концентрацию* очищенных божественных энергий, через растительный процесс становящихся жизненной силой, циркулирующей *кровью* мира, которая „производится“ этим процессом и вместе с тем является необходимым условием его возобновления. Этим качеством *очищенной божественной энергии* объясняется парадоксальность Сомы, который есть «господин мира, царь мира, бог над всеми богами; господин неба, первый творец. Он носит небо и родитель неба; вместе с тем он – дитя неба; небо и земля несут его, и он же – носитель земли, господин вод»¹⁶³.

¹⁶⁰ А. Ф. Лосев. *Античная мифология в ее историческом развитии*, М. 1957, с. 144.

¹⁶¹ Там же .

¹⁶² В. В. Иванов, *Вино*, в: *МНМ*, т. 1, с. 236.

¹⁶³ В. Н. Топоров, *Сома*, в: *МНМ*, т. 2. с. 462.

Подобно нектару, сома является напитком, который наделяет богов бессмертием (вернее, поддерживает и возобновляет его). Это – весьма существенный момент: *боги должны поддерживать, возобновлять свое бессмертие*. Бессмертие богов не есть что-то раз и навсегда данное, оно нуждается в периодическом „подтверждении“. Поэтому сому «жертвовали богам, особенно Индре, полагая что она дает бессмертие и силу для подвигов»¹⁶⁴. Многозначительно и то, что «сома происходит с неба, но растет на земле»¹⁶⁵. Здесь, по всей видимости, мы имеем мифологическую идею о „циркулировании“ космических энергий и представление о мире как о *единой циркуляционно-перерабатывающей системе*.

Универсальная энергетическая роль Диониса, бога растительности, изобретателя вина как конечного и наивысшего „продукта“ совместного действия космических сил, делает его «из богов величайшим»¹⁶⁶, «последним царем богов»¹⁶⁷.

Вышесказанное позволяет утверждать, что появление бога растительности есть предельный и наивысший „пункт“ мифологического развития идеи „центрального“ бога. Поначалу происходит как бы нащупывание: „центральность“ привязывается к тому или иному „энергетическому аспекту“ (богу солнца, богу грозы), который по мере дальнейшего усложнения мифологической системы обнаруживает себя как недостаточный, частичный, пока „центр“ не „локализуется“ в боге растительности как в „точке“, в которой сходятся все мировые движения, синтезируются и совместным действием

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Alsmason, EGF, fr. 3, цит. по А. Ф. Лосев, *Античная мифология в ее историческом развитии*, цит., с 163, № 20k.

¹⁶⁷ Procl. In Parm. 127b (p. 86, 36), цит. по Лосев, *Античная мифология в ее историческом развитии*, цит., с. 174, № 24h.

производят вино-нектар-сому – циркулирующую энергию бытия .

Бог и ритуал

В хеттском мифе в достаточной мере просматривается это мифологическое движение к центральному богу, от которого зависит функционирование космической системы, как на верхнем (божественном), так и нижнем (человеческом) уровнях. Действие мифа разворачивается следующим образом:

1) Исчезает бог Телепинус. Причина его исчезновения неизвестна. В версии Гастера¹⁶⁸ его исчезновение объясняется гневом на людей, в чем-то провинившихся. Это „объяснение“, собственно, есть реконструкция, поскольку начало текста отсутствует. Мотив „гнева на людей“ можно рассматривать как универсальный. Эскимосы Гренландии, «которые живут в значительной степени охотой на тюленей, верят, что тюлени принадлежат хозяйке животных по имени Седна, Старухе, живущей „там внизу“». Если племя не в состоянии добыть необходимое количество тюленей и ему угрожает голод, причиной тому является *гнев* (курсив наш – М.Е.) Седны. По этому случаю призывается шаман, который должен успокоить Седну и тем самым помочь племени. Объявляется праздник, в состоянии транса шаман отправляется на дно моря, встречает Седну и спрашивает ее о причине ее гнева. Причиной являются грехи людей, в особенности женщин, которые нарушили некоторые запреты. Сама Седна покрыта грязью по их вине. Шаман должен очистить Седну и попросить у нее прощения. В конце концов ему удастся исполнить свою задачу: он возвращается вместе с животными»¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Th. H. Gaster, *Cit .*, p. 71.

¹⁶⁹ W. Burkert. *Mito e rituale in Grecia* , Roma-Bari 1987, p. 143.

Описанный эскимосский ритуал можно выводить из необходимости выживания племени. Но сама по себе эта „необходимость“ не объясняет ритуала, имеющего своей целью успокоение гнева сверхъестественного существа.

2) Исчезновение Телепинуса означает „остановку“ жизненного процесса. Жизненный процесс может быть определен как „обмен веществ“. В своей версии мифа об исчезнувшем боге Гастер реконструирует следствия „остановки“ жизненного цикла¹⁷⁰: по причине невыносимого холода из домов не выносятся пепел и сор, которые превращаются в „горы“, т. е. прекращается „обмен веществ“, происходит накопление „отходов“ биологического процесса, которые задерживают и в конце концов приводят к полному „блокированию“ циркулирующего энергодвижения. Нарушение обмена веществ в живом организме приводит к его гибели. Скопление в домах отработанных веществ (зола, сора) является указанием на остановку жизненного цикла.

Все эти детали (зола, сор и т. п.) в тексте отсутствуют, но мотив „очищения от скверны“ столь же универсален, как и мотив „гнева бога“. Более того, эти два мотива непосредственно между собой связаны. Притом „скверна“ понимается здесь очень конкретно – как *грязь, отходы*.

3) Существование богов зависит от жертв, приносимых им людьми. Прекращение жизненного цикла означает прекращение жертвоприношений¹⁷¹. Под угрозой находится существование всей космической жизни на всех ее уровнях – нижнем и верхнем, человеческом и божественном. Это подчеркивает „центральность“ бога Телепинуса, поскольку через него поступают в мир энергии, необходимые для его существования.

4) *Поиски и нахождение бога*. Бога находит маленькая

¹⁷⁰ Th. H. Gaster, *Cit.*., p. 71.

¹⁷¹ Ср.: *С голоду племя погибло б людей, говорящих раздельно, / Все без остатка, навек прекратились бы славные жертвы / И приношенья богам...* (Н. К Деметре, 310–312. Гомеровы гимны – здесь и далее цит. в переводе В. В. Вересаева по: *О происхождении богов*, цит.).

пчела после того, как великие и малые боги терпят неудачу. Беспокойство богов, лихорадочные и безуспешные поиски и в конце концов обращение за помощью к *маленькой* пчеле как к последней надежде указывают на „непрочность“, „необеспеченность“ мировой системы, на всегда наличествующую возможность *катастрофы* . „Чудо“, некое последнее отчаянное усилие предотвращают катастрофу – пчела находит бога.

5) Она находит его в „тайном месте“ спящим в лесу. То, что бог спит в *лесу* , в месте, находящемся вне „цивилизованного“ мира, само по себе очень символично. С самого начала боги ищут Телепинуса в недоступных местах – в горах, в долинах рек, *внизу* и *вверху* . Пчела также ищет его на вершинах гор, в „глубоких долинах“. Но, по всей видимости, это место столь *недоступное* , столь *непроницаемое* , что только *маленькая* пчела может в него проникнуть. Засыпая, и притом засыпая в *лесу* , в „тайном месте“, Телепинус возвращается в *докосмогоническое* состояние.

6) Пчела пробуждает бога. Жаля его, она как бы имитирует космогонический акт *пробуждения* скрытого, спящего, не различенного в себе. Хаос *пронизывается* , испытывает боль, „вздрагивает“. Первой его реакцией является конвульсия, „ярость“, которая нарушает самопогруженное и самоуспокоенное „бытие-для-себя“, заставляет его выйти наружу. Поэтому первым проявлением может быть только „яростный вопль“, сотрясающий бесконечность, разрывающий ее и таким образом создающий мир.

Из крови оскотленного Урана рождаются Эринии, Гиганты и Нимфы. Эринии и Гиганты – воплощенная ярость оскотленного, „пронзенного“ бога. Но одновременно из „отделенного“ окровавленного полового органа Урана рождается Афродита, персонифицирующая движущие силы бытия.

Главная цель ритуала, исполняемого богами, Камрусепой

и людьми, состоит в *успокоении* божественной ярости. В высшей степени символическим является здесь образ кипящей в горшке еды. «(Когда) Бог Грозы разгневался, жрец Бога Грозы (5) умиротворил его. (Когда) горшок с едой закипает, (помешиванием) *ложкой* прекращается кипение. Подобно этому, пусть мое слово, смертного, умиротворит ярость, гнев и бешенство Телепинуса!» Ярость приравнивается здесь к *кипению*, которое умеряется жрецом. Присутствие жреца, его „вмешательство“, когда кипение превышает положенную норму, указывает на ясное осознание онтологической функции ритуала – как того, что сдерживает и умеряет хаотические силы, преобразая их в конструктивные энергии жизни. Непреображенные энергии, непосредственно (не ритуально) изливающиеся в мир, могут быть только разрушительными. Поэтому о ярости и бешенстве бога говорится: «Пусть они отправляются по дороге Бога Солнца в преисподнюю!» Преисподняя здесь понимается, как своего рода „кладбище вредоносных отходов“, которые должны быть изолированы.

Далее говорится: «Привратник открыл семь дверей, открыл семь засовов. (15) Внизу на темной земле стоят бронзовые котлы. Их крышки сделаны из металла *abaru*, их ручки сделаны из железа. Все, что попадает туда, больше не выходит, погибает там. Пусть они примут также ярость, гнев, злобу (и) бешенство! Пусть они не возвращаются обратно!» Семь дверей и семь засовов могут вполне означать „вход в преисподнюю“. Символика числа „семь“, таким образом, должна быть связана с подземным миром. Именно это значение оно имеет в шумерском тексте о нисхождении богини Инанны в преисподнюю. Нети, привратник подземного царства, пропускает ее через семь ворот, пока она не достигает последней глубины преисподней, в которой пребывает богиня Эрешкигаль. Слова «внизу на темной земле», произносимые людьми, должны относиться к „нижнему“ или подземному миру, иначе потеряло бы всякий смысл „внизу“. Там находятся бронзовые котлы: «все, что

попадает туда, больше не выходит, погибает там». Это соответствует определению преисподней в тексте о Инанне как «земли, из которой нет возврата»¹⁷². Значение этих котлов, из которых ничего „не выходит“, сопоставимо со значением Тартара, где заключаются восставшие титаны и чудовища, т. е. котлы и Тартар имеют вполне определенное назначение – нейтрализовать разрушительную силу гнева. В мифе об Инанне подземные жители также представлены в своем яростном и разрушительном аспекте. Ярость является главной чертой обитателей подземной страны и в мифе о нисхождении в преисподнюю бога Идзанаки. Все эти примеры позволяют сделать заключение, что „ярость“ воспринималась архаическим сознанием как проявление божественной силы, но в ее отрицательном, разрушительном аспекте. В богословских спекуляциях эти два „аспекта“ разделяются, оформляясь как „бог и дьявол“, „жизнь и смерть“. В японском мифе это разделение обозначается валуном, которым бог Идзанаки преграждает выход из преисподней, отделяя таким образом нижний мир от верхнего.

7) Совместное ритуальное действие богов и людей („снизу“ и „сверху“) успокаивают ярость Телепинуса и обеспечивают возобновление мирового цикла. Ярость бога успокаивается посредством ритуального *очищения*. „Место“, где скрывается Телепинус, соотносимо с преисподней. Первое, что говорит бог Идзанаки после своего возвращения из преисподней: «Довелось мне побывать в окаянной, нечестивой-пренечистой стране скверны, и должен я посему совершить очищение своего тела»¹⁷³. Пробудившийся и вернувшийся из „нижнего“ мира Телепинус также должен подвергнуться очищению. Ярость уравнивается со скверной, умиротворение – с очищением. Показательна здесь следующая метафора. «Точно так же, как

¹⁷² «the land of no return» (*Inanna's Descent to the Nether World*, 82, in: *ANET*).

¹⁷³ *Кодзюки*, цит., с. 431.

зерна солода бесплодны, если люди не приносят их в поле и не используют для посева, не выпекают из зерна хлеба или не складывают его в амбары, так и Телепиновы ярость, [гнев], (20) злоба (и) бешенство стали бесплодными!». Она выражает убеждение в „непродуктивности“ ярости, опасности ее для всего мирового существования. Хтонические чудовища, с которыми борются олимпийские боги, – яростны. Они – порождения гнева бога¹⁷⁴. Всеразрушающая ярость – неизменное их качество и „форма бытия“, поэтому они устраняются из космосистемы как антиструктурные элементы. В классических мифологиях (греческой, аккадской) это „устранение“ достигается через „войну богов“. В упомянутом выше эскимосском ритуале – через *очищение* шаманом Хозяйки зверей от грязи. Ярость производит чудовищ, грязь, от которой очищается божество. Очищение здесь является необходимым условием для правильного функционирования жизненного процесса¹⁷⁵. Очищение Гераклом Авгиевых конюшен, несомненно, имеет в своей основе архетипический мотив очищения мира и через это – освобождение созидательной энергии бытия.

„Ситуация“ и архетип

Юнг говорит: «В жизни столько архетипов, сколько типических ситуаций»¹⁷⁶. Происхождение „типических ситуаций“ Юнг описывает следующим образом: «Постоянное повторение запечатлевает эти опыты в нашей психической конституции, но не в форме образов, наделенных содержанием, а прежде всего, как „формы без содержания“, которые суть только возможность того или иного типа

¹⁷⁴ Ср. порождение Герой в ярости Тифона.

¹⁷⁵ Ср. законы об очищении в *Левите*, передаваемые Моисею самим Богом, что само по себе свидетельствует об их *онтологической* значимости.

¹⁷⁶ C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, cit., p. 49.

восприятия и действия»¹⁷⁷. „Типические ситуации“, таким образом, являются „архетипическими“, а эти последние – идеальными формами типических ситуаций. Остается, однако, невыясненным вопрос, в самом ли деле архетипические схемы являются идеальным отражением „типических ситуаций“, понимаемых как ситуации в конечном счете predetermined природной жизнью. Реконструированную нами ритуальную схему можно рассматривать как схематизацию чередования природных циклов. Однако, возможность идеализации (схематизации) природного цикла древним охотником (или „собирателем“) представляется весьма сомнительной. Одним словом, уравнение „типической ситуации“ как архетипической с ситуациями природной жизни (добывание пищи, сохранение и продолжение рода и т. п.) совершенно опустошило бы понятие „архетипа“.

Представление о ритуале как о *первой* реализации *архетипической* схемы позволяет определить „типическую ситуацию“ как *ритуальную*. „Ритуальная ситуация“ может внешне совпадать с „естественной“. В качестве „совпадения“ она представляется *постороннему* современному наблюдателю. Непосредственному своему участнику, в силу своей *правильности*, она представлялась, надо полагать, как „нарушение“, „вторжение“ *иного*.

В. Буркерт справедливо замечает по поводу „сезонной“ теории происхождения „растительных“ мифов: «Главной целью должно было бы быть укрепление растительной жизни или, мифически говоря, „помощь богу“ в его воскрешении или новом рождении. Однако центральной характеристикой культа неизменно является *смерть, катастрофа* (курсив наш. – М.Е.)»¹⁷⁸. Это очень важное наблюдение, однако относится оно к поздним семантическим „наполнениям“ основной ритуальной схемы. Равноотстоящие друг от друга

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ W. Burkert, *Cit.*, p. 160.

точки – статичны. Переход от одной точки к другой есть движение. Движение от начальной точки, возникшей в недрах хаоса, к олимпийской космической системе совершается через борьбу богов с титанами, героев с чудовищами. Оно драматично, сопровождается мировыми катастрофами, которые сотрясают все уровни бытия¹⁷⁹.

Итак, „типическая ситуация“ как архетипическая есть ситуация *ритуальная*. И запечатлевается она «в нашей психической конституции» как „форма“ не потому, что схематизирует „опыт“, но потому, что с самого начала есть *схема*, на основании которой моделируется „ситуация“ и сам опыт.

III.

6. Мифологические источники сюжета „приход мертвого брата“¹⁸⁰

Сюжет о мертвом брате обычно исследуется в связи с *Ленорой* ¹⁸¹, главным образом по причине общего мотива: *приход мертвого в мир живых*. Несмотря на свою центральность, этот мотив, тем не менее, не предоставляет „достаточных оснований“ для сближения этих сюжетов и, главное, для постановки их в зависимость один от другого. Источники *Леноры* следует искать, по всей видимости, в общей системе архаических представлений о мире *живых и мертвых* и об отношениях между ними, а также в *ритуальности* противопоставления жизни и смерти.

¹⁷⁹ Ср. описание битвы богов с титанами у Гесиода (*Theog.*, 674–686).

¹⁸⁰ Предварительные разработки этой темы см.: М. Евзлин, *К космологической интерпретации балканского сюжета „Приход мертвого брата“*, в: *Балканские чтения* - 2, М. 1992, с. 46-49.

¹⁸¹ «*The Dead Rider (Lenore)*. Dead lover returns and takes sweetheart with him on horseback. She is sometimes saved at the grave by the crowing of the cock, through the experience is usually fatal» (S. Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, E 215, Bloomington & London).

Всякая оппозиция, по сути дела, есть ритуальная. Ср.: «Космогонические мифы описывают становление мира как результат последовательного введения основных бинарных оппозиций: небо–земля и т. п.»¹⁸² . Соответственно, ритуальная схема, которая является основной (архетипической) по отношению к той или иной мифологической интерпретации, должна строиться по тому же самому оппозиционно-бинарному принципу. Бинарные оппозиции развиваются в результате саморазделения первоначала (ср. миф о саморазделении Брахмы или самооплодотворении Атума). Дальнейший космогонический процесс можно рассматривать как прогрессирующее расхождение образовавшейся первооппозиции вплоть до полного противопоставления выделившихся начал (ср.: дуалистические учения). Это „расхождение“, тем не менее, для архаического сознания никогда не является полным и окончательным¹⁸³ . Сохраняется сознание, что любая оппозиция содержит в себе общий элемент, который является основополагающим как для той, так и другой стороны. Ср., например, такие оппозиции: бог/богиня жизни–бог/богиня смерти, мать жизни–мать смерти. И в том и другом случае присутствует общий элемент, который конкретизируется в оппозиции¹⁸⁴ , а не просто „раскалывается“, как яйцо Брахмы. Оппозиция в силу начальной общности ее членов имеет тенденцию к обратному движению, т. е. аннулированию противоположности, а следовательно вообще мира как системы оппозиций. Соответственно, главной задачей ритуала становится не снятие оппозиций, но их *укрепление* , *фиксация* , распространение по всем уровням

¹⁸² В. Н. Топоров, *Космогонические мифы* , в: *МНМ* . т. 2, с. 7.

¹⁸³ Ср. культ хтонических божеств: «Unter dem Erboden wohnend, gewähren sie den Bewohnern des Landes, das sie verehren ein Doppeltes: den Lebenden segnen sie den Anbau des Ackers, die Zucht der Feldfrüchte, und nehmen die Seelen der Toten auf in ihre Tiefe» (E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* , Erster Band, Darmstadt 1980, S. 205).

¹⁸⁴ О конкретизации символов в ритуальной оппозиции см: V. W. Turner, *Symbols in African Ritual* , in: «Science», vol. 179, n. 4078, 1973.

бытия, которое в силу этого становится подлинно космоизированным, организованным¹⁸⁵, противоположным начальному смешению, которое не поддается никакому положительному определению.

Первоэлемент или *prima materia*, отождествляемая с хаотической первостихией, следует рассматривать скорее всего не как чистую неопределенность, но как *непроявленность* охватываемых ею элементов. Ср. описание элементов первоматерии у Платона: «О Кормилице (материи. – *М. Е.*) скажем вот что: поскольку она растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю чреду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее потенции не были взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими потенциями и в свою очередь колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихии] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им

¹⁸⁵ Ср.: «Окружение, огороживание – постоянная тема ритуала ндембу; обычно оно сопровождается очищением площадки (*mukombela*) мотыгой. Таким образом, в бесформенной среде буша создают небольшое царство порядка». (В. Тэрнер. *Ритуальный процесс. Структура и антиструктура*, в: В. Тэрнер, *Символ и ритуал*, цит., с. 123).

своеобычности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, до чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что *упорядочил* эти четыре рода с помощью образов и чисел» (*Tim* ., 52de-53ab)¹⁸⁶.

„Соприродность“ ритуала акту творения¹⁸⁷ определяет его „космогоническую“ функцию, которая состоит в «устранении энтропии (хаотическая стихия) и установлении порядка»¹⁸⁸. Поскольку сама по себе материя «неравномерно сотрясаема и колеблема», то основной задачей демиурга-жреца становится *фиксация* согласно числовому принципу самопроизвольно возникших различий. Первоматерию можно сравнить с кристаллом (ср. алхимические представления о *lapis 'e*, отождествляемом также с *prima materia* , содержащей в себе элементы «в разъединенной форме»¹⁸⁹), переливающимся на свету разными цветами и переходящими один в другой. Таким образом, обнаружившиеся различия в начальной своей форме являются крайне неустойчивыми, и следующий затем процесс сосредотачивается на „укреплении-фиксации“ этих противоположностей в различных и устойчивых формах бытия. Но поскольку „основа“ (*prima materia*) не устойчива («сотрясаема и колеблема»), то и „форма“ является непрочной, требующей своего постоянного ритуального *возобновления-укрепления* („устранения энтропии“).

¹⁸⁶ *Тимей* Платона в переводе С. С. Аверинцева цит. по: Платон, *Сочинения в трех томах* , т. 3, ч. 1, М. 1971.

¹⁸⁷ См. В. Н. Топоров, *О ритуале...* , цит., с. 15. Следует отметить, что демиург не начинает космогонического движения, но упорядочивает хаотические движения отдельных элементов, т. е., как и жрец, он „работает с хаосом“, являясь его „архетипом“.

¹⁸⁸ В. Н. Топоров, *О ритуале...* , цит., с. 15.

¹⁸⁹ C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis* , in: C. G. Jung, *Opere* , vol. 14, Torino 1989, p. 45.



Мифологические странствия живых в мир мертвых и мертвых в мир живых (ср. представления о возможности появления духов мертвых в мире живых¹⁹⁰), а также богов в мир людей и людей в мир богов, свидетельствуют, с одной стороны, о происшедшем разделении, но в его, так сказать, начальной стадии, и с другой, о неполноте этого разделения, что позволяет совершать „переходы“ из одной сферы бытия в другую. Именно эта *неполнота* продолжает сохраняться в фольклорных сюжетах о посещении мертвыми живых и составляет „архаический пласт“ сюжета *Леноры*.

Кроме этого, в *Леноре* присутствует мотив *опасности* общения живых с мертвыми. Ср. страх перед мертвыми, характерный для „примитивных“ ритуально-мифологических систем. „Общение“ с мертвыми в них расценивается как опасное¹⁹¹. *Опасность* хтонической стихии (мира мертвых), проникающей в форме хтонических существ или душ умерших на поверхность организованного (верхнего) бытия определяется прежде всего этой внутренней „неукрепленностью“ земного мира и энтропическим „качеством“ мира мертвых как мира, в котором энтропический процесс достигает своего предела и делается разъедающим бытие началом.

Амбивалентность хтонической стихии (Кормилица-хаос) определяет двойственное значение ритуала: «на ритуал ориентировано и его структурой и ходом развития мотивировано основоположное развитие двух видов „священного“ — позитивно-открытого и

¹⁹⁰ Примеры этого рода собраны в: J. G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano 1978.

¹⁹¹ О страхе перед мертвыми см.: J. G. Frazer, *La paura dei morti...*, cit.; о культе умерших см.: E. Rohde, *Cit.*; что касается опасности отношений с миром *нежити* на материале славянской мифологии см.: В. Н. Топоров, *Неомифологизм в русской литературе начала XX века. Роман А Кондратьева «На берегах Ярыни»*, Trento 1990, сс. 67-132.

негативно-закрытого»¹⁹². Последнее «грозит опасностью», а посему «в отношении такого „священного“ человеку следует соблюдать осторожность, *удаляться* [курсив наш. – М. Е.] от него»¹⁹³. Хтоническая сфера и есть такое „священное“, от которого следует удаляться. Но поскольку полное отделение от него невозможно, всякий контакт с ним ритуально ограничивается; неритуальное „соприкосновение“ с хтонической (подземной) стихией ведет к фатальным трагическим последствиям (ср. миф о наказании Пирифоя, отправившегося в преисподнюю за Персефоной).

Сюжет *Леноры*, таким образом, определяется ритуальными мотивами: с одной стороны, это – *опасность* контакта с миром мертвых, и с другой – неизбежность фатального заключения всякого *неритуального* с ним контакта. Продолжая ритуальную интерпретацию сюжета, можно сказать, что он „отражает“ определенную стадию архаического мировосприятия, для которого не существует герметической закрытости обоих миров (нижнего и верхнего). Духи земли как бы просачиваются на поверхность через незакрытые еще „трещины“ земной коры, проникая в мир живых. Живой, отправляющийся в преисподнюю, имеет *возможность* хотя бы на какое-то время оживить тени мертвых (ср. нисхождение Одиссея в Аид); мертвый, который „вторгается“ в надземный мир, может только сделать мертвым живого ¹⁹⁴, представляя ту часть оппозиции, которая стремится снять противоположность, но может сделать это только через *уподобление* себе другой части, т. е.

¹⁹² В. Н. Топоров, *О ритуале...*, цит., с. 36.

¹⁹³ Там же.

¹⁹⁴ Ср. у Фрэзера: «Человек боится их [духов мертвых. – М. Е.], потому что инстинктивно чувствует, что они ангелы смерти, которые парят над ним, готовые схватить его душу и унести ее в неизвестный загробный мир» (*La paura dei morti ... cit.*, p. 24). Соответствует ли это красочное описание действительным переживаниям „дикаря“, судить не решаемся (критика теории и метода работы Фрэзера см. в Е. Е. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religions*, London 1965), но в отношении „олитературенных“ фольклорных сюжетов оно представляется вполне правдоподобным.

через ее умертвление 195.

Этот хтонический аспект *Леноры* можно обозначить как основной, который, тем не менее, не исчерпывает содержания этого сюжета. Другой его аспект, также ритуальный, связан с *персонажами*. Из царства мертвых приходит жених, чтобы забрать свою живую возлюбленную. Исход странствия с мертвым женихом (оно может оканчиваться трагически, или в последний момент *опасности* удастся избежать) несколько не изменяет основной схемы¹⁹⁶. На архетипический мотив „смертного соединения“ противоположностей накладывается мотив „неисполненного ритуала“. Мертвый стремиться сам исполнить то, что не исполнили другие, а именно – принести себе в жертву невесту (с „точки зрения“ мертвого она не должна оставаться в мире живых, а *пребывать с ним* в мире мертвых, поскольку она является его собственностью).

* * *

Предлагаемый ниже анализ сюжета о мертвом брате имеет своей целью показать тематическую его независимость от *Леноры* (а следовательно, и *Леноры* от него). Если источники последней следует, по-видимому, искать в архаических представлениях, связанных с культом мертвых, то сюжет о мертвом брате, имея общую ритуальную основу с *Ленорой*, может быть соотнесен с вполне конкретными мифологическими текстами, отражающими определенный „этап“ развития мифопоэтического сознания, для которого

¹⁹⁵ Ср. у Фрэзера: «Они думают, что умерший с сожалением оставляет землю, и, оплакивая свою участь, желает разделить свою судьбу с другими. Поэтому он попытается унести с собой в могилу душу (субстанцию) живых, причиняя таким образом им смерть» (*La paura dei morti ...*, cit., pp. 23-24).

¹⁹⁶ Значима роль *птицы*, спасающей своим криком или прямым предупреждением девушку. Ср.: «Bird reveals dead rider. Calls out in human voice at seeing living woman riding behind dead man» (S. Thompson, *Cit.*, В 131.4). Причастность птиц к миру смерти (как „вместилища“ души умершего) позволяет им распознать мертвого и помочь живому, что дополнительно указывает на два аспекта мира мертвых – угрожающий и защищающий от опасности. О связи птиц с душами умерших, а также о их двойственной функции см.: J. G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitivi (The Fear of the Dead in Primitive Religions)*, Milano 1978.

основной темой является *космология* .

В статье Т. В. Цивьян выделяются три основных элемента „сюжета“¹⁹⁷:

- 1) опасность, во избежание которой происходит удаление сестры (опасность – удаление);
- 2) тема инцеста;
- 3) связанность сестры со смертью.

Эти три ключевых момента позволяют исследовательнице сделать предположение о космологическом содержании „сюжета“.

Обращает на себя внимание следующая деталь: ни в основном сюжете, ни в приводимых в статье вариантах не упоминается отец. Упоминаются другие родственники (невестка, зять), но никогда – отец. Если даже в каких-то вариантах и упоминается отец, то его роль не должна быть значительной, поскольку основное внимание сосредоточено на отношениях „треугольника“ – мать-дочь-сын/брат. Соответственно тема инцеста также приобретает космологическое значение.

Здесь необходимо уточнить понятие „инцеста“. Следует отличать „божественный инцест“ от „социологического“. Самооплодотворение божества (ср., например, самооплодотворение Атума) можно рассматривать как крайнюю форму инцеста. Наиболее распространенной формой „космогонического инцеста“ является соединение матери с сыном и брата с сестрой, в результате которого образуется множественность космических объектов. Соединение отца с дочерью (ср., например, соединение Зевса с Персефоной в мифе о Загрее) относится к более поздним этапам космогонического процесса, и поэтому может рассматриваться как вторичное (с космогонической точки зрения) по отношению к бракам матери и сына, брата и сестры. Исследуя мифологический мотив инцеста, необходимо обратиться к его „космогоническому архетипу“.

¹⁹⁷ Т. В. Цивьян, *Сюжет „приход мертвого брата“ в балканском фольклоре (К анализу сходных мотивов)*, в: *Труды по знаковым системам-6*, Тарту 1973, сс. 83-105.

При этом целесообразно следовать имманентной „космогонической логике“ инцеста, определяющей его „отрицательную“ или „положительную“ оценку, которая здесь всегда является *онтологической*.

* * *

По Гесиоду, Мать-Земля из самой себя рождает Небо; от ее соединения с ним вначале рождаются боги и титаны, а затем чудовища, которых Уран прячет в утробе Земли (*Theog.*, 126-160). Инцестуозная связь в конце концов начинает производить только чудовищ, которые, наполняя утробу Земли, грозят „разорвать“ ее. Посему она стонет, чувствует себя „подавленной“ и подготавливает заговор против Урана, чтобы прекратить это безмерное наполнение и тем самым предотвратить *опасность* приближающейся катастрофы. После оскотления Урана происходит *удаление* Неба от Земли. Этот космологический первоинцест определяет и предопределяет все последующие варианты инцеста. Земля является матерью Неба, но матерью особого рода, поскольку рождает его без участия мужского начала, т. е. она – двуполое существо¹⁹⁸.

Инцестуозные отношения Геи и Урана (в начальной неопределенности Гея может считаться матерью и сестрой Урана), неизбежные и необходимые вначале, по мере развития космогонического процесса, становятся главным его препятствием, причиной его „задержки“ (наполнение Земли чудовищами). Процесс возобновляется на той же инцестуозной основе, которая, однако, по сравнению с первым соединением Геи и Урана, представляет большее отдаление от первоначального смешения. Но это отдаление тем не менее не является достаточным, по причине чего происходит новая „задержка“ (пожирание Кроном своих

¹⁹⁸ Богини земли, плодородия очень часто – двуполые существа, см. С. А. Токарев. *Двуполые существа*, в: *МНМ*, т. 1, сс. 358-359.

детей), требующая нового „разблокирования“. Только после этого космогонический процесс как бы выпрямляется. Брак Зевса с Герой, с *сестрой*, является одной из главных причин онтологической нестабильности. Наиболее устойчивые (структурные) элементы мироздания возникают от других соединений. Порождения Геры (Тифон), ее покровительство хтоническим существам (Лернейская гидра, Немейский лев), преследование Геракла, вообще вся ее мифологическая „биография“ свидетельствует о ее *опасности как сестры*. То обстоятельство, что основные боги как космоструктурные элементы (Аполлон, например) рождаются не от союза с Герой, можно рассматривать как дальнейшее *удаление* от инцестуозной первоосновы космогонического процесса. Хтоническое начало нейтрализуется, изолируется, заключается в Тартар, поскольку оно выявляет себя как *антиструктурное* и *деструктивное*. Поэтому, *Медной оградой Тартар кругом огорожен В три ряда / Ночь непроглядная шею ему окружает* (Hes. Theog., 726–727).

Космогонический процесс можно представить как процесс *дехтонизации*. Хтоническое начало отделяется от бога и „прикрепляется“ к женскому божеству, конкретизируясь в нем как темное и опасное. Брат и сестра символизируют это разделение и одновременно начальное единство. По мере прогрессирующего разделения и отдаления начальное „сотрудничество“ превращается в „соперничество“ и, в конце концов, в открытую вражду противопоставленных друг другу начал. Отношения Зевса и Геры, брата и сестры, по сути дела, повторяют противоборство богов и титанов, следуя единой архетипической схеме. Титаны и боги – дети Земли, братья. Борьба между ними заканчивается, с космогонической точки зрения, *нейтрализацией* хтонического начала, образованием *антихтонического* олимпийского миропорядка. Аполлон, убивающий Пифона, герои, уничтожающие оставшихся от „теогонической эпохи“ чудовищ, собственно, производят заключительные „операции“ по очищению хтонической „раны“ бытия.

В Гомеровском гимне V К Аполлону Пифийскому говорится, что Тифон был рожден Герой от прикосновения к Земле, разгневанной на Зевса. Чудовище производится Землей после того, как Гера произносит заклинание и ударяет рукой о землю. Ярость Геры, представляющей хтонические силы, вызвана тем, что Зевс без ее участия порождает из своей головы Афины, богиню-деву. Это рождение из головы мужского божества богини-девы символизирует окончательное *отделение* космического начала от хтонического, которое оттесняется в *за-бытие*. Обращение *Сестры* (Геры) за помощью к *Матери* (Земле) для порождения Тифона окончательно определяет ее как „представительницу“ и „защитницу“ хтонических сил, протестующих против совершившегося разделения.

Эта схема отношений Сестры и Брата повторяется и в японской мифологии, но в еще большем приближении к *архетипу* 199. Первыми богами, имеющими разделение на мужское и женское начала, являются Идзанаки и Идзанами. Им поручают боги, не имеющие этого разделения, сотворение мира. Идзанаки и Идзанами – брат и сестра (так они определяются в дальнейшем). Первые их порождения чудовищны. Причина этой неудачи обнаруживается в неправильности совершения брачного обряда: первым должен произносить слова мужчина, а не женщина. Это условие следует относить не к патриархальной „идеологии“, а к необходимости *отдаления* от первоначального инцеста, который является главным препятствием для космогонического процесса, ибо обращен всегда в себя, есть обратное погружение в начальную неопределенность, из которой творение должно выйти.

Только после нового *правильного* совершения обряда начинается в полном смысле этого слова космогонический процесс. Однако, в какой-то момент, опять происходит „задержка“. Идзанами (Женщина) умирает после рождения

199 См.: Кодзики, цит., сс. 417-435.

бога огня, который опаляет ее лоно, и удаляется в подземную страну. Идзанаки отправляется за ней в страну мрака, «воспылав желанием повидать сестру свою возлюбленную»²⁰⁰. Это точно соответствует балканскому мотиву: брат отправляется за сестрой, а также подтверждает предположение о связи сестры со смертью²⁰¹ (в дальнейшем Идзанаки нарекает Идзанами Великой богиней преисподней). Свой приход в страну смерти Идзанаки объясняет тем, что сотворение страны еще не завершено. Здесь вполне выявляется космогоническое содержание мотива „прихода брата“. Идзанами отправляется посоветоваться с богами подземной страны, приказав Идзанаки ожидать ее, но он идет разыскивать ее и застаёт Идзанами в следующем виде: «на теле его возлюбленной шипели-копошились гады ползучие»²⁰² (мотив змеи²⁰³). Разгневанная Идзанами преследует Идзанаки (мотив преследования сестрой брата, обнаружение природы „стриги“²⁰⁴). Идзанаки удается избежать погони, перекрыв выход из подземной страны валуном. Он расторгает брак с Идзанами, за что та грозит умертвлять в день тысячу человек, а Идзанаки, в свою очередь обещает «строить ежедневно по полторы тысячи хижин для рожениц». Таким образом после расторжения брака (окончательного *разделения-отдаления* после избегнутой *опасности*) Брат и Сестра вполне определяются в своих онтологических качествах как бог жизни и богиня смерти.

Сходство японского мифа с некоторыми фольклорными разработками («Сестра преследует и убивает братьев»,

²⁰⁰ Там же, с. 428.

²⁰¹ Т. В. Цивьян, *Сюжет „приход мертвого брата“*, цит., с. 98.

²⁰² *Кодзики*, цит., с. 428.

²⁰³ Т. В. Цивьян, *Цит.*, с. 96.

²⁰⁴ Там же, с. 95-98.

«Сестра-стрига»²⁰⁵) темы „Сестра и Брат“ определяется единством *архетипической* *схемы*, которая есть одновременно ритуальная и космогоническая. Древнейшие ритуальные тексты (шумерские, аккадские, хеттские) отличает прежде всего космогонический и космологический характер. В заключении своей статьи Т. В. Цивьян говорит: «Сюжет „Приход мертвого брата“ привлекает внимание исследователей более века. Несмотря на все усилия, он в большой степени остается загадочным и недоступным и от этого тем более притягательным. Может быть, один из успешных путей к его окончательной интерпретации – реконструкция архаического уровня этого сюжета»²⁰⁶. Вопрос в том, что следует считать „архаическим уровнем“?

В статье главным образом анализируются фольклорные разработки „сюжета“. На основании собранных материалов делается предположение о ритуально-мифологическом его происхождении. Особенно важным является следующее замечание: «Сюжет „Приход мертвого брата“ может быть сопоставлен с мифами космологического цикла, в частности с мифом о боге-громовнике, который женитьбой нарушил некий запрет, регулирующий брачные отношения»²⁰⁷. Это нарушение соотносится не с какой-либо конкретной исторической ситуацией, как справедливо замечает исследовательница, но «с некоей архетипической ситуацией – ситуацией „первого брака“, которую можно счесть в определенном смысле универсальной, нашедшей отражение в разных традициях и в разных формах»²⁰⁸.

Рассмотренные выше отношения Брата и Сестры в японском и греческом мифах вполне выявляют их как

²⁰⁵ Там же, с. 95.

²⁰⁶ Там же, с. 105.

²⁰⁷ Там же, с. 90.

²⁰⁸ Там же.

опасные прежде всего в *космологическом* отношении²⁰⁹. Эти примеры можно было бы значительно увеличить данными из других мифологий, но необходимости в этом нет: любая космогония может начинаться с инцеста или самооплодотворения божества. По словам М. Элиаде, «космогония есть образцовая модель всякого „созидания“, всякого „акта“»²¹⁰. А посему всякая ритуально-мифологическая схема должна строиться согласно *архетипической схеме*, которая является *космогонической*. Разумеется, это – метафизическое предположение. Нет нужды доказывать самоочевидную истину, что любая интерпретация ритуала и мифа может быть только *метафизической* реконструкцией. Здесь реконструируется, по сути дела, архетипическая космогоническая схема, конкретным наполнением-интерпретацией которой является миф. Поэтому „архаическим уровнем“, если под этим имеется в виду некая архетипическая схема, может быть только *ритуальный*, притом в своей „чистой“ форме, т. е. составленный из строго ограниченного ряда значимых жестов²¹¹.

Статья Т. В. Цивьян, по сути дела, реконструирует этот „архаический уровень“ как мифологический и ритуальный²¹². Ритуальная архетипическая схема в своем наиболее элементарном виде должна была состоять, по крайней мере, из трех значимых элементов-жестов, которые,

²⁰⁹ Космогоническая интерпретация удаления сестры во избежание опасности, с ней связанной, не является единственной. Некоторые варианты „сюжета“ („соперничество мужа и братьев“, „брат убивает возлюбленного сестры“, „сестра убегает от мужа“) могут быть интерпретированы с точки зрения „социологической“, ср. анализ К. Леви-Стросса мифа о Асдивале (*La geste d'Asdiwal* – русский перевод см. в: *Зарубежные исследования по семиотике фольклора*, М. 1985, сс. 35–76), в котором братья пытаются убить мужа сестры. Однако „основной“ интерпретацией остается космогоническая, поскольку космогония является „образцовой моделью“ для основных отношений в архаическом обществе. Об этом см. в первую очередь труды М. Элиаде.

²¹⁰ М. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 69.

²¹¹ О космогоническом значении жеста см.: В. Н. Топоров. *Миф о Тантале*, в: *Палеобалканистика и античность*, М. 1989, сс. 61-110.

²¹² «В обращениях матери к сестре правдоподобно видеть пережитки некоего ритуала, относящегося к смерти, с которым была, быть может, связана сестра» (Т. В. Цивьян, *Цит.*, с 98).

по мере прогрессирующей семантизации ритуала, могли интерпретироваться как 1) удаление, 2) отсутствие и 3) возвращение. В наибольшей степени этой схеме соответствуют мифы о нисхождении в преисподнюю и возвращении из нее ²¹³. Отмечаемая связь сестры со смертью ²¹⁴ и соответствующие фольклорные разработки позволяют связать „сюжет“ с мотивом „нисхождения в преисподнюю“. Возвращение богини Инанны из преисподней „оплачивается“ смертью Думузи. В мифах об Аттисе и Адонисе женские божества также являются причиной смерти героев-богов. В этой связи следует вспомнить деяния Геры, преследующей Лето и Геракла. Преследование Лето, которая должна родить Аполлона, бога мирового порядка, убийцу Тифона, а также преследование Геракла, победителя хтонических чудовищ, которым покровительствует Гера, имеет *объективное* космологическое содержание.

Судьба Геракла в этом отношении является в высшей степени показательной. Он рождается от союза Зевса со смертной женщиной, борется с хтоническими существами, погибая от отравленной желчью Лернейской гидры крови кентавра Несса. Борьба с последними представителями хтонического мира оканчивается трагически для героя ²¹⁵. Важно отметить, что ближайшей причиной гибели Геракла становится *женщина*, что мифологически и ритуально связывает его с божествами типа Думузи или Аттиса. Женщина здесь является персонификацией возмездия со стороны хтонической стихии, с которой герой непосредственно соприкоснулся и сгорел от этого соприкосновения.

Космогонический процесс, описываемый Гесиодом в *Теогонии*, – это прежде всего процесс отдаления

²¹³ Ср., например, мифы о нисхождении в преисподнюю Инанны (Иштар), тексты мифов.

²¹⁴ Т. В. Цивьян, *Цит.* с. 95 и далее.

²¹⁵ См. также главу *Смерть Геракла*.

олимпийских богов от их первоначальной хтонической основы. Подобно тому, как обращение к лицу Медузы, хтонического существа *par excellence*, превращает живое существо в *камень*, так и обращение Геракла к хтонической стихии оказывается для него гибельным. Последующее „вознесение“ Геракла относится к другой теме. Оно как бы двоятся: с одной стороны, это – *возвращение* в огненную бездну преисподней в наказание за противодействие ей, а с другой – *возвращение* в божественную световую сферу, из которой Геракл был исключен в силу своего рождения от *смертной* женщины. Представление о том, что Христос перед вознесением спускается в ад и только после этого возносится на небо, несомненно, имеет непосредственное отношение к этой обнаружившейся в мифологии двойственности – необходимости пройти через адское пламя прежде, чем вознестись в сферу божественного света.

Фольклорный рассказ о „приходе мертвого брата“, как и всякое фольклорное сказание, в „последней“ своей глубине архетипично, но соотносится непосредственно (или опосредованно) с мифологическими и ритуальными текстами²¹⁶. Вопрос об „архаическом уровне“ сюжета „приход мертвого брата“ сводился бы, таким образом, с одной стороны, к обнаружению ритуальной схемы, а с другой – мифологического варианта, к которому имеет ближайшее отношение тот или иной вариант „сюжета“. Наибольшие трудности представляет, несомненно, второе, поскольку здесь мы имеем дело не с одним мифологическим вариантом, который определяет фольклорный рассказ, а скорее со смешением различных мотивов. О том, что речь идет не об

²¹⁶ Под „ритуальным текстом“ имеется в виду не письменный текст, но словесное наполнение ритуальной схемы. При этом не следует рассматривать миф как простую „кальку“ ритуала или его „оправдание“. Ритуал исполняет в отношении мифа роль *активизатора* архетипических содержаний, которые, наполняя ритуальную схему, организуются согласно этой схеме. Таким образом, миф как бы располагается между ритуалом как „чистой формой“ (серией элементарных жестов, исполняемых „инстинктивно“) и ритуалом как осмысленной (наполненной) формой. Ритуальный текст, таким образом, есть мифологический текст, организованный согласно ритуальной схеме, т. е. он является своего рода синтезом ритуала как „чистой формы“ и мифа как *архетипического содержания*.

одном мотиве, но зачастую о механическом соединении нескольких свидетельствуют, во-первых, различные разработки „сюжета“, и, во-вторых, отсутствие „мотивировки“ в некоторых вариантах²¹⁷. Однако основная „сюжетная схема“ производит впечатление целостности, несмотря на то, что в ней выделяются вполне самостоятельные элементы. Эти элементы могут быть определены как: 1) тема матери, 2) тема брата и сестры, 3) тема смерти. Все эти темы реконструируются на основании мифологических источников.

Тема матери . В „основном сюжете“ она является, несомненно, определяющей. Мать сопротивляется отдалению сестры, которую братья «против воли матери отдают [...] замуж на чужбину»²¹⁸ . Мифологически „мать“ можно рассматривать как начало, которое сопротивляется нарушению первоначального единства: девять сыновей и одна дочь живут вместе с матерью без отца. Смерть всех сыновей после удаления сестры, с мифологической точки зрения, вполне может быть следствием непослушания воле матери. В болгарских вариантах она так и объясняется: мать проклинает братьев и насылает на них чуму. По Гесиоду, именно Гея (Мать-Земля) становится главной причиной первых космогонических потрясений. По ее наущению Крон оскопляет Урана. Крон пожирает своих детей, зная от Геи и Урана, *Что суждено ему свергнутым быть его собственным сыном* (*Theog .*, 464). Гея сообщает Рее о судьбе, которая ожидает Зевса, что впоследствии становится причиной свержения Крона и войны богов с титанами. С самого начала выявляется двойственность Геи-Земли. С одной стороны, она способствует космогоническому процессу, являясь роженицей, устраивая заговор против Урана, сообщая Рее судьбу ее сына Зевса. С другой, препятствует ему, сообщая

²¹⁷ Т. В. Цивьян, *Цит .*, с. 88, 90.

²¹⁸ Там же , с. 85.

Крону его судьбу, рождая от соединения с Тартаром (что само по себе свидетельствует о ее обращении во внутрь себя самоё) страшного Тифона, который грозит свергнуть олимпийских богов. Борьба Зевса с Тифоном, происходящая *После того, как Титанов прогнал уже с неба Кронион* (*Theog.*, 820), может рассматриваться как своего рода „аппендикс“, последний „удар хвостом“ вынужденного скрыться в темных недрах Тартара хтонического чудовища. Поэтому производится Тифон, как последнее „средство“ противодействия олимпийскому порядку, Землей и Тартаром, функция которого состоит в том, чтобы заключать в себе антиструктурные и деструктивные силы, изгоняемые с поверхности мира.

Отмеченные „противоречия“ космогонической деятельности Земли достойны внимания. В этой связи весьма многозначительны заключения Н. А. Михайлова по поводу этимологии Хаоса: «Здесь особенно важно приемлемое для *χα- обозначение чрева, утробы, т. е. того, из чего происходит рождение. В таком случае χάος у Гесиода – это первичная (πρώτιστα) утроба, которая сама себя порождает и рождает все остальное»²¹⁹. Если исходить из представления о Хаосе как о „первичной утробе“, эту идею можно развить следующим образом: Хаос есть *локус*, в котором происходит *самозарождение* конкретных, а также абстрактных элементов мироздания. Первым конкретным элементом является Земля. Далее следуют абстрактные элементы: Тартар, Эрос, Нюкс (Ночь) и Эреб. Последние порождают столь же абстрактные Эфир и Гемеру (День). Конкретные элементы мироздания (Горы, Понт) возникают в результате самопорождающей деятельности Земли. Таким образом, имеются две ясно различимые линии начального космогонического процесса: конкретная (Небо, горы, Понт) и абстрактная (Тартар, Эрос, Нюкс, Эреб, Эфир, Гемера)²²⁰.

²¹⁹ Н. А. Михайлов, *Греческий космогонический миф в «Теогонии» Гесиода: структура текста, реконструкция, сравнительный комментарий*, М. 1989 (дипломная работа), с. 78.

²²⁰ Классификацию „продуктов“ космогонического и теогонического процессов см. M. L. West,

Абстрактные элементы в дальнейшем конкретизируются, но только как *отношения* между конкретными элементами. Продуктивной становится линия Геи–Урана. От союза Земли и Неба рождаются Океан, Коя, Крия, Гиперион, Иапет, Фея, Рея, Фемида, Мнемосина, Феба, Тефия, Крон, Бронт, Стероп, Арг, которые все, в том или ином отношении, представляют конструктивные или *продуктивные* элементы мироздания. Далее космогонический процесс как бы „переламинается“ и Земля начинает производить чудовищ – рождаются страшные гиганты Котт, Бриарей и Гиес. Дальнейшие порождения становятся столь чудовищными, что Уран прячет их в недрах Земли. Можно предположить, что в силу своей чудовищности, они не в состоянии выйти из утробы Земли. В том и другом случае (прячет ли их Уран или они сами не могут выйти из утробы) результатом является страшное „отягощение“ Земли, чреватое катастрофой, избежать которую возможно только через освобождение недр Земли от этих „побочных продуктов“ космогонического процесса. В тот момент, когда Земля начинает порождать только чудовищ, оканчивается ее космогоническая функция. Все дальнейшие ее порождения отличает хтоническая чудовищность, определившаяся вполне в своем отрицательно деструктивном качестве. От соединения с Понтом, своим сыном, она рождает Тавманта, отца Гарпий и богини Ириды, Форкиса, Еврибию и Кето. От соединения Форкиса и Кето, *брата и сестры*, рождаются гарпии и горгоны. Последнее порождение Земли – чудовищный Тифон – уже непосредственно угрожает организованному олимпийскому миру. Можно сказать, что в этот момент Земля полностью „хтонизируется“, т. е. становится антикосмогоническим началом, заключая в своей утробе изъятые из системы мироздания антиструктурные и деструктивные элементы. В высшей степени символичным является тот факт, что последнее порождение Земли – „плод“ соединения с Тартаром, в котором сконцентрированы и заключены все эти

отрицательные элементы. Соединение Земли с Тартаром, таким образом, можно рассматривать как последнюю „попытку“ хтонических сил выйти на поверхность мира и опрокинуть установившийся в результате борьбы богов и титанов новый космический порядок.

Таким образом, на „пределе“ космогонического процесса Земля определяется в своем хтоническом и антикосмогоническом качестве, противодействуя посредством своих чудовищных порождений мировому порядку, основанному на разделении и оппозициях. Она становится Матерью-Смертью, которая противится разделению-творению, стремится его аннулировать. Но поскольку творение *начато* и *оформлено* в основных своих элементах, всякое возвращение к первоединству может означать только катастрофу-смерть как для нее самой, так и для всех ее порождений. В этом отношении весьма показательным является алхимический сюжет брака матери и сына. «После смерти Осириса Исида выходит замуж за своего сына „Габриция“ и отождествляется с Бейей [...] Майер в частности посвящает этому событию „эпитуламу в честь свадьбы Бейи с сыном Габрицием“. „Но за этой свадьбой, начавшейся с большой радостью, следует горечь скорби“ [...] И действительно, „если сын спит вместе с матерью, она убивает его змеиным укусом“»²²¹.

Это качество Земли как *Матери-Смерти* имеет ближайшее отношение к сюжету „прихода мертвого брата“ и объясняет мотив „проклятия“ матерью своих сыновей. Инцест здесь следует рассматривать прежде всего в аспекте космогоническом, что объясняет его амбивалентность как явления, которое вначале „приносит радость“ (творит мир), а затем „убивает“ (уничтожает мир). Т. В. Цивьян замечает: «Одна из возможных интерпретаций может связываться с брачными правилами, притом соотносимыми не с каким-либо историческим периодом, а с некоей архетипической

²²¹ C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 247.

ситуацией – ситуацией „первого брака“, которую можно считать в определенном смысле универсальной, нашедшей отражение в разных традициях и разных формах»²²². Здесь следует добавить, что „архетипической ситуацией“ может быть только ситуация „космогонического брака“. Это подтверждает и ссылка на Элиаде²²³. Для Элиаде, как известно, «космогония есть образцовая модель всякого „созидания“, всякого „акта“»²²⁴.

Таким образом, инцест, вначале необходимый для развития космогонического процесса, становится в какой-то момент главным его препятствием. А посему мотивировка удаления сестры может быть только космогонической и космологической. Рассматриваемое с точки зрения психологической или исторической „удаление“ должно казаться немотивированным. По этому поводу Т. В. Цивьян говорит: «Очевидно, недостаток логической или хотя бы объяснительной связи элементов ощущался давно, и следствием этого было введение мотивировок, назначением которых было служить своего рода *сюжетными склейками* (курсив наш. – М.Е.)»²²⁵. В мифе, а еще более в ритуальном тексте, непосредственная связь мотива с *космогоническим архетипом* лежит „на поверхности“. В фольклорной, тем более в позднелитературной обработке, она (связь) переходит с „сознательного“ уровня на „бессознательный“, т. е. более не ощущается непосредственно, вследствие чего появляется нужда в „сюжетных склейках“, воспринимаемых как „склейки“ именно потому, что они представляют собой попытку связать „естественным“ образом элементы „сверхъестественные“. Все это позволяет сделать заключение, что глубинным или архетипическим мотивом удаления

²²² Т. В. Цивьян, *Цит.*., с. 90.

²²³ Там же, прим. 18.

²²⁴ М. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 69.

²²⁵ Т. В. Цивьян, *Цит.*., с. 88.

сестры является объективная космогоническая необходимость устранения препятствий на пути мироустрояющего процесса .

Поскольку речь идет о „сюжете“, получившем развитие в балканском ареале, имеет смысл соотнести его с конкретными мифологическими мотивами. Ближайшее отношение к „линии“ матери и дочери имеет миф о насильственно разделенных матери и дочери – Деметре и Персефоне. Аид похищает Персефону *с изволения пространно гремящего Зевса* (Hom. hymn. V, 3), т. е., следует предположить, в силу некоей объективной необходимости. Разделение дочери и матери становится причиной остановки космической жизни, представляющей опасность как для людей, так и для богов. *С голоду племя погибло б людей, говорящих раздельно, / Все без остатка, навек прекратились бы славные жертвы / И приношенья богам* (Hom. hymn. V, 310–312). Поэтому небесные боги должны пойти на „компромисс“ с богиней плодородия.

Хтопическая сфера после победы над титанами становится запретной не только для людей, но и для богов. Однако она продолжает оставаться неисчерпаемым энергоисточником, питающим мир. Поэтому окончательное разделение невозможно. Но всякий контакт с хтоническим миром строго ограничивается и осуществляется исключительно через посредников (Ирида, Гермес): *Быстрая на ноги дочь Тавманта Ирида лишь редко / С вестью примчится сюда* [в подземный мир, в „бездну великую“] (Hes., Theog ., 780–781). Таким образом, похищение Персефоны Аидом, подземным богом, совершающееся по воле небесного бога можно расценивать как „попытку“, предпринятую богами, с целью окончательной *нейтрализации* хтонической стихии, которая оканчивается частичной неудачей, поскольку окончательное отделение хтонической природы означает бесплодие и, в конечном счете, гибель всего живущего. Поэтому боги вынуждены согласиться на возвращение Персефоны. воплощающей отделенную

хтоническую природу²²⁶, на поверхность мира, но на ограниченное время, устанавливающее строгое числовое отношение между тремя мирами – небесным, земным и подземным (хтоническим). Числовое ограничение пребывания Персефоны в этих трех сферах реальности имеет, несомненно, ритуальную основу, указывая таким образом на регулирующую функцию ритуала²²⁷.

Возвращение Персефоны – неполное, но именно *неполнота* его позволяет миру существовать и функционировать. *Полное возвращение* или *полное исчезновение* были бы, по всей видимости, одинаково губительны для мировой жизни. В „сюжете“ эта мифологическая и ритуальная „диалектика“ отсутствует, и потому логическим завершением „истории“ становится всеобщая гибель.

Вышесказанное позволяет сделать предположение, что ближайшим источником „линии“ матери и дочери был миф о Деметре и Персефоне. Отличие „сюжета“ от мифа следует приписать тому, что „сюжет“ есть „линейная“ разработка мифологического мотива, который, не удерживаясь более ритуальной связью, упрощается и как бы „вытягивается“ в „нить“, фатально ведущую героев рассказа к гибели. Встреча матери и дочери обозначает здесь окончательную хтонизацию как той, так и другой, в результате чего разверзается бездна, „пожирающая“ как их самих, так и все промежуточные элементы (сыновья/братья).

Тема брата и сестры. Эта тема с большей полнотой

²²⁶ О тождественности Деметры и Персефоны говорит Фрэзер, усматривая в матери и дочери различные аспекты зерна – прошлогоднее зерно и новые созревшие колосья. (*Il ramo d'oro*, cit., p. 477).

²²⁷ Ср. у В. Н. Топорова: «Он (ритуал – *М.Е.*) является главной *операцией* (курсив наш. – *М.Е.*) по сохранению „своего“ космоса, по управлению и регулированию им, по контролю над ним, по проверке действенности его связей с космологическими принципами (степень соответствия)» (*О ритуале ...*, cit., с. 17). Возможно, что похищение Персефоны и было подобной „операцией“ по проверке „степени соответствия“, в результате которой выяснилась несамодостаточность олимпийского „принципа“ и необходимость соотнесения с „принципом“ ему противоположным (хтоническим), но в строго контролируемой и ритуальной форме.

разрабатывается не в основном „сюжете“, но в вариантах, где сестра выступает как *стрига*, связанная «с враждебными сверхъестественными силами»²²⁸. В качестве *стриги* может выступать и мать, что вполне соответствует мифологическому образу Земли, матери и покровительницы хтонических существ. На мифологичность отношений матери и дочери, с одной стороны, и отношений брата и сестры, с другой, указывают возможные сопоставления с мифом о боге-громовнике и с сюжетом „Свадьба солнца“²²⁹, которые, по словам Т. В. Цивьян, позволяют «включить его („сюжет“ – *М.Е.* .) в круг сюжетов, связанных с инцестом»²³⁰. Космогонический процесс выше определялся, как прогрессивное *удаление* от первоинцеста. Рассматривая мифы как варианты интерпретации архетипической схемы, естественным, более того, необходимым, делается обращение к мифологиям других ареалов (не балканского и даже не индоевропейского). В высшей степени проясняющими мифологическое содержания балканского „сюжета“ являются данные японской мифологии: Идзанаки и Идзанами, брат и сестра, первые боги, способные реализовать творение, поскольку они имеют разделение на мужское и женское начало. Первые их порождения, от которых они отказываются, были чудовищными или мертворожденными. То, что они „пускают по волнам“ свое детище²³¹, означает обратное погружение его в водный первоэлемент. Мотив чудовищности первых порождений соотносим с космогонической деятельностью Геи и Урана. Мифологический мотив неудачи первых космогонических актов можно признать универсальным. В книге *Пополь-Вух* первые попытки богов по сотворению людей оканчиваются

²²⁸ Т. В. Цивьян, *Цит.* ., с. 97.

²²⁹ *Там же* , с. 100.

²³⁰ *Там же*.

²³¹ *Кодзики* , *цит.*., с. 420.

неудачей ²³² . Эти неудачи соотносимы с инцестом как первоначальным космогоническим принципом, который в дальнейшем становится моделью соответствующего табу. Только после того, как Идзанаки и Идзанами правильно исполняют брачный обряд, их порождения становятся конструктивными элементами творящегося мироздания. Тем не менее, в какой-то момент, в силу „природы“ инцеста, космогонический процесс обрывается, Идзанами становится богиней смерти.

Итак, в японском мифе выявляется опасность инцеста как начального космогонического принципа, который в конце концов приводит к окончательной *хтонизации* сестры-богини и образованию фундаментальной оппозиции жизни и смерти, предполагающей решительное разделение противопоставленных начал. После происшедшего разделения космогоническая инициатива переходит к мужскому божеству, богу жизни и света. Этот мотив сопоставим с рождением богини-девы из головы Зевса, которое символизирует, во-первых, завершение космогонического процесса, а во-вторых, отделение космического от хтонического, относительную свободу первого от второго. «В данной ситуации, – пишет Т. В. Цивьян, имея в виду ситуацию „мужчины и женщины“, чреватую возможностью инцеста, – активная роль отводится женщине, во всяком случае *опасность заключена именно в ней* (курсив наш. – М.Е .)» ²³³ . Приведенные выше мифологические примеры вполне раскрывают космологическое содержание этой опасности.

Итак, удаление сестры имеет прежде всего космогоническую „мотивировку“, которая в фольклорном рассказе не ощущается, и потому воспринимается как ее отсутствие. Если бы Идзанами удалось настичь своего брата Идзанаки, то и он, по всей видимости, сделался бы

²³² *Popol Vuh. Il libro sacro dei Quiché* , Milano 1988, p. 11.

²³³ Т. В. Цивьян, *Цит .*, с. 102.

хтоническим божеством смерти, и через открытый «проход из преисподней»²³⁴ полилась бы всепоглощающая смертная тьма. Именно в этом „направлении“ развивается фольклорный „сюжет о мертвом брате“. В мифологии примером такой девитализации может являться миф о Медузе: непосредственное соприкосновение с ней превращает всё живое в камень, в *мертвую материю* .

Медузу можно определить как хтоническое существо *par excellence* в его, так сказать, окончательной трансформации. Все живое от ее вида окаменевают, из падающих на Землю капель ее крови рождаются ядовитые змеи (Ovid. *Met* . IV, 618–619). Лицезрение головы Медузы опасно не только для людей, но и для богов: Атлант, который видит лицо Медузы, превращается в гору (*Ibid* ., IV, 655–666). Превращение прекрасной Медузы в чудовище происходит после того, как Посейдон овладел ею в храме Артемиды (*Ibid* ., IV, 794–803). Горгоны рождаются от соединения Форкия и Кето (Hes., *Theog* . 270–274), *брата и сестры* , рожденных Землей от Понта (*Ibid* ., 237–239). Из трех Горгон только Медуза – смертная, что с самого начала обозначает в ней хтонический „прорыв“, сопоставимый с „ахиллесовой пятой“ бессмертного героя. Смертность Медузы, а также ее дальнейшая трансформация, может быть возведена к продолжающемуся инцесту потомков Земли: Гея рождает Понта, и затем от Понта, своего *сына* , она рождает Форкия и Кето, которые рожают Горгон. Посейдон, *сын* Геи, в храме Артемиды, богини-девы, соединяется с Медузой, и это последнее инцестуозное соединение становится причиной окончательной хтонизации Медузы и следующей затем ее смерти от руки Персея.

Интересно также отметить *локус* , в котором помещаются Горгоны:

И повествует Персей, что лежит под

²³⁴ Кодзики , цит., с. 429, 430.

холодным Атлантом

Место одно, а его защищает скалистая
глыба,

И что в проходе к нему обитают
тройничные сестры,

Форка дочери, глаз же один им служит,
всем общий.

Как он, хитро, изловчась, при его
передаче, тихонько

Руку подсунул свою, овладел тем глазом;
и скалы,

Скрытые, смело пройдя с их страшным
лесом трескучим,

К дому Горгон подступил, как видел
езде на равнине

И на дорогах людей и животных подобья,
тех самых,

Что обратились в кремень, едва увидали
Медузу».

(Ovid. *Met* . IV, 772–781)²³⁵

Это описание места содержит все элементы, которые характеризуют его как мир смерти. Будучи сыном Зевса, Персей состоит с Горгонами в „родственных отношениях“. „Перенесение“ головы мертвой Медузы из мира мертвых в мир живых означает смерть всего живого, вступающего в непосредственный контакт с чудовищем. Хтонизация Горгон означает также их перемещение из мира живых в мир мертвых. Обратное движение можно интерпретировать как *возвращение* , которое оказывается губительным для всех, кто обращается взором к мертвому лицу Медузы. Это позволяет предположить, что мотив смерти матери и дочери после возвращения последней имеет своим мифологическим источником странствие Персея в мир смерти за головой

²³⁵ Метаморфозы Овидия здесь и далее цит. в переводе С. В. Шервинского по: Овидий, *Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии*, М. 1983.

Медузы, опосредованный, разумеется, рядом промежуточных текстов. Существенным представляется здесь прежде всего установление *архетипической* схемы разбираемого мотива, на основании которой совершаются все последующие его „разработки“.

Тема смерти логически следует из схемы отношений между матерью и детьми, с одной стороны, и братом и сестрой, с другой. Весьма показательны греческие варианты „сюжета“ («Отождествление сестры со смертью понимается почти буквально, поскольку она губит мать и погибает сама»²³⁶), а также мотив убийства братьев сестрой-стригой. То, что в некоторых вариантах „основного сюжета“ мать и дочь не умирают, а превращаются в птиц²³⁷, несколько не меняет главной идеи: с мифологической точки зрения превращение равнозначно смерти. Окаменение представляет предельный результат превращения. В этом отношении весьма многозначительно описание состояния превращенной в корову нимфы Ио: *И, наводящую дрожь Эринию в очи и душу / Девы Аргосской наслав и в грудь слепые стремленья / Ей поселив, погнала ее в страхе по кругу земному* (Ovid. Met. I, 725–727). Превращение связано с некоей окончательностью и безвыходностью, а посему метаморфозу Ио можно разделить на две части:

1) превращение Зевсом Ио в телку. Это превращение остается вполне нейтральным и сохраняет в себе возможность возвращения к первоначальному облику. Его можно определить как *несубстанциональное* ;

2) *субстанциональным* оно становится в тот момент, когда Гера насылает на Ио Эринию, поселяя в ее груди „слепые стремленья“, т. е. *хтонизирует* ее.

Превращение, таким образом, означает *хтонизацию* существ (смертных или бессмертных) в силу недостаточной

²³⁶ Т. В. Цивьян, *Цит.* , с. 98.

²³⁷ Там же , с. 85.

онтологической укрепленности их формы, что свидетельствует о продолжающемся давлении со стороны хтонической стихии, которая, проникая на поверхность мира, производит в нем необратимые опустошения. Поэтому *превращение* матери и дочери в птиц можно рассматривать как *фатальное* следствие, предопределенное начальными их отношениями, которые ведут к необратимой хтонизации той и другой.

О причастности сестры к „миру смерти“ свидетельствует также и то, что брат приходит к ней *мертвым*. В различных мифологических традициях существуют рассказы о странствии в подземный мир и возвращении из него. Богиня Инанна, в шумерском мифе, отправляется в „страну без возврата“ и возвращается из нее²³⁸. По какой причине Инанна решает отправиться в подземный мир остается неизвестным. Если рассматривать миф как интерпретацию начальной ритуальной схемы, то „мотивировка“ должна иметь второстепенное значение, что вовсе не означает, что ей можно пренебречь. Всякая схема поливариантна, т. е. предполагает, по крайней мере, несколько возможных „наполнений“-интерпретаций. Тем не менее, схема не есть что-то совершенно безразличное по отношению к своим семантическим „наполнениям“. Она содержит в себе определенную заданность. В силу того, что ритуальная схема повсеместно реализуется как космогонический текст, „заданность“ должна состоять в космогоническом содержании первоначальной схемы.

Обращение богини Инанны к „великой бездне“ (*С великой высоты обратила она свою мысль на великую бездну*) определяется космологической необходимостью, которую можно определить как *космологическую фатальность*. Движение Инанны „вниз“, в бездну происходит *фатально*, а потому *немотивированно*. „Фатальное“ не может быть

²³⁸ Здесь, разумеется, в качестве примеров можно было бы привести истории о нисхождении в преисподнюю Одиссея, Орфея и других героев, но шумерский миф представляется нам более полным развитием этой темы.

мотивировано. Фатальность связывается прежде всего со *смертью*. Смерть же есть *выключение* из мирового порядка. Таким образом, фатальность связана с присутствием или внедрением в организованный мир хаотической стихии, которая проявляет себя как *втягивание-поглощение*. Движение Инанны в бездну линейно. Оно происходит согласно строгому числовому принципу. По мере прохождения богини через семь врат подземного мира она теряет свои предохранительные *те* ²³⁹ и предстает перед богиней Эришкигаль обнаженной. Окончательное „разоблачение“ Инанны от одежд-*те* обозначает достижение предельной точки царства смерти и одновременно смерть богини. Умирание здесь – логическое и фатальное следствие разоблачения от конкретных (конструктивных) элементов бытия. Можно сказать: Эришкигаль – это Инанна, лишенная одежд-*те*. Обратное движение из подземного мира происходит значительно более сложным образом, во всяком случае, оно теряет свой „линейный“ характер, а посему возвращение Инанны не есть возвращение к прежнему состоянию: вместе с ней на поверхность мира выходят страшные хтонические демоны Гала, требующие заместительной жертвы, в качестве которой выбирается супруг Инанны Думузи. «Наделяя Думузи бессмертием на полгода, Инанна модифицирует космическую схему» ²⁴⁰. Возвращение Инанны, таким образом, означает, с одной стороны, *частичную* хтонизацию верхнего мира (присутствие Гала, смерть Думузи) и, с другой, установление некоего „равновесия“ между силами жизни и смерти, символизируемого поочередным пребыванием Думузи и его сестры Гештинанны в преисподней. Важно также отметить,

²³⁹ „For 'ordinances' which attempts to render the Sumerian word *me* [...] It is to be noted that judging from our text, these 'ordinances' seem to be concrete and tangible objects“, прим. 11 к *Inanna's Descent to the Nether World*, in: *ANET*, p. 53.

²⁴⁰ D. Wolkstein, S. N. Kramer, *Il mito sumero della vita e dell'immortalità*. Milano 1984, p. 160. По поводу комментария следует заметить, что он более походит на психоанализ древней богини, нежели на анализ мифа, что, впрочем, не исключает отдельных ценных наблюдений.

что, несмотря на „очередность“, кто-то *всегда* должен пребывать в мире смерти. Между силами порядка и хаоса, жизни и смерти как бы устанавливается соглашение о „сферах влияния“, но предопределено оно *онтологической* невозможностью, во-первых, нейтрализовать хтоническую основу бытия и, во-вторых, аналогичной невозможностью совершенно „размыть“ существующую мировую систему.

Космогонический процесс может быть разделен на два периода: *до* войны богов и *после*. Олимпийский порядок в окончательной форме устанавливается после победы богов над титанами. Мардук устанавливает новый космический порядок после победы на Тиамат. К этой схеме могут быть отнесены нисхождение Инанны в преисподнюю, а также другие мифы этого цикла. Мир, в который возвращается богиня, – другой по сравнению с миром, который она оставила. Возвращение устанавливает новую космогоническую схему: мир не творится из первоначальной по схеме 1–2–3, но *восстанавливается* после катастрофического „прорыва“ в сферу бытия деструктивной хтонической стихии. В этом смысле, как о результате „метафизической катастрофы“, следует говорить о „диалектике мифа“. В фольклорном рассказе эта „диалектика“ исчезает, миф как бы „логизируется“ и „выпрямляется“. Поздние психологические мотивировки вступают в противоречие с первоначальной схемой, а потому воспринимаются как „неубедительные“. В мифе живой отправляется в страну мертвых и возвращается обратно живым. В фольклорном рассказе мертвый приходит в мир живых и возвращается обратно мертвым. Всякое соприкосновение с миром мертвых может означать только смерть для живых (смерть матери). Опасность и одновременно необходимость контактов с хтоническим миром ясно присутствует в архаическом сознании, а потому «„священное“ связано с запретом для человека входить с ним в контакт: оно скрыто и приближение к нему грозит

опасностью»²⁴¹. Соответственно, всякое неконтролируемое (неритуальное) соприкосновение с подобного рода „священным“ грозит человеку гибелью, связанной с онтологической двойственностью (хаос/порядок) мироструктуры, которая человеком „космологической“ эпохи переживалась конкретно и непосредственно, ибо он жил почти рядом с этой *великой бездной*, которая „втягивала“ в себя даже богов.

* * *

Варианты „основного сюжета“, таким образом, предопределяются различными вариантами единого мифа, который можно определить как „миф об удалении и возвращении“. Эта архетипическая схема, по всей видимости, и является архаическим уровнем этого сюжета. Исследование Т. В. Цивьян дает для его реконструкции все необходимые элементы, которые естественно „вписываются“ в основную ритуально-мифологическую схему.

IV.

7. Две космогонии: „реальная“ и „ритуальная“

В отношении идеи „повторения“, фундаментальной для архаичных культур, необходимо подчеркнуть ритуальное ее происхождение²⁴². Космогонический миф, как и миф о началах, рассказывает о *единичных* событиях, которые в ритуале повторяются, но сами по себе являются *неповторимыми*. Ритуальное „повторение“ имеет своей

²⁴¹ В. Н. Топоров. *О ритуале ...*, цит., с. 36.

²⁴² О „повторении“ в архаичных культурах см. М. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949.

целью *обновление* , которое, однако, никогда не является радикальным, поскольку имеет в виду не сотворение абсолютно новых форм, а обновление старых.

Космогонический миф *эксплицирует* механизм создания космических объектов, являясь моделью ритуала, который в свою очередь вносит существенные „поправки“ в основывающий его миф²⁴³ . Ср. миф о боге солнца Ра, ежедневно ведущем борьбу с божеством мрака, змеем Апопом. Отсутствие в этом мифе всякого элемента драматичности, благодаря чему обеспечивается *беспрепятственное* возобновление существующего порядка вещей, позволяет рассматривать этот миф как образец ритуальной космогонии, т. е. космогонии, из которой устраняется реальное (драматическое) содержание первоначального космогонического мифа. Ср. также *ритуальную космогонию* первой главы *Книги Бытия* , в которой космогонический миф становится *числовой последовательностью* без всякой примеси „остаточного“ мифологического элемента, каковым является в египетском мифе змей Апоп.

В качестве примера двух типов космогоний („реальной“ и „ритуальной“) приведем вавилонский космогонический миф. «В Вавилоне *Энума элиш* читался в храме в четвертый день праздника Нового Года. [...] Первая фаза этого мифо-ритуального комплекса состояла в унижении царя и пленении Мардука, символизировавших регрессию мира в докосмогонический хаос. [...] Во время этого периода народ искал Мардука, который считался „заключенным в горе“ – формула, указывающая на „смерть“ божества. [...] Мардук должен был спуститься „далеко от солнца и от света“. Наконец он освобождался и боги собирались (т. е. ставились

²⁴³ Речь идет исключительно о „вербальных“ формах ритуала, которые, по всей видимости, являются более поздними по отношению к основной „невербальной“ форме. О предполагаемой первичности этой последней см.: В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, цит., сс. 21–22. Понятно, что в отношении к „невербальному“ ритуалу миф не может быть *моделью* . Можно предположить, что „невербальный“ ритуал функционирует как своего рода „рамка“, которая „наполняется“ определенными вербальными элементами, соответствующими его целям и структуре.

вместе их статуи) для определения судеб. (Этот последний эпизод соответствовал в *Энума элиш* возведению Мардука в ранг верховного бога). [...] Последний акт состоял в определении судеб каждого месяца года. „Определение“ года было равнозначно его ритуальному *сотворению*. Таким образом обеспечивались успех, плодородие, богатство родившегося нового мира»²⁴⁴. За исключением «возведения Мардука в ранг верховного бога», между „реальным“ космогоническим мифом (как он излагается в *Энума элиш*) и его ритуальным представлением не имеется других прямых соответствий.

Сопоставление двух вариантов мифа (в поэме и в ритуале) выявляет „богатство“ одного и „бедность“ (схематичность) другого, что можно объяснить прагматическим характером ритуала, включающим только *продуктивные* элементы мифа. Под *продуктивными* подразумеваются элементы, обеспечивающие правильное циркулирование космических энергий. Ср. представления, связанные с жертвоприношением Сомы и отождествлением последнего с небесной росой (дождем)²⁴⁵, молоком небесных коров и семенем, что указывает на его универсальную энергетическую функцию. Сوما приносится в жертву богами с целью извлечения из божественного тела напитка бессмертия, который боги пьют каждый месяц «для сохранения своего бессмертия»²⁴⁶. Значимо указание на начальный отказ Митры принимать участие в жертвоприношении. Боги в любом случае желают принести в жертву Сому, и потому Митра меняет свое решение, желая получить свою часть жертвы. Свой отказ Митра мотивирует следующим образом: «Боги сказали

²⁴⁴ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose (Histoire des croyances et des idées religieuses)*, vol. 1, Firenze 1990, pp. 87–88.

²⁴⁵ *Soma*, in: M. Stutley, J. Stutly, *Dizionario dell'induismo (A Dictionary of Hinduism)*, Roma 1980, p. 411.

²⁴⁶ Ad. E. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo (Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur)*, Torino 1992, p. 140.

Митре: „Мы желаем убить бога Сому“. Он сказал: „Я не желаю, потому что я друг всем“»²⁴⁷. Намерение одних богов принести в жертву Сому и начальный отказ других принимать участие в жертвоприношении свидетельствуют о некоем докосмогоническом „событии“, в результате которого преодолевается сопротивление „скрепляющего“ начала (Митра – „единение“, „согласие“). Отождествление Сомы с Вритрой²⁴⁸ указывает на то, что преодолевается двойное сопротивление: идеального принципа согласия, символизируемого Митрой, и „реального“ единства, представляемого Сомой. Последний, по мере продвижения космогонического процесса расчленения первоединства, трансформируется в активное *препятствующее* начало, т. е. во Вритру. Трансформация Сомы во Вритру представлена в мифе о рождении Вритры от соединения Агни (огня) и Сомы.

Митра, представляющий в качестве бога солнца сферу огня и идеального единства („договор“, „согласие“), может рассматриваться как один из „родителей“ Вритры. Другими словами, Митра как „идеальное“ единство и Сомы как конкретное „энергетическое“ единство порождают „остаточный“ (препятствующий) элемент – Вритру, устраняемый Индрой. Обращают на себя внимание следующие элементы борьбы Индры с Вритрой: «Индра вызывает из нутра Вритры Агни и Сому, благодаря чему ему удается [...] одолеть Вритру. Он расчленяет его и изготавливает луну из остатков Сомы, которые содержались во Вритре»²⁴⁹. Йенсен интерпретирует этот миф как вариант ритуального убийства лунного божества, повторяющего „лунные фазы“. Так называемые лунные божества, связанные с растительностью и претерпевающие ритуальное расчленение, имеют архетипическую, а не естественную связь с луной.

²⁴⁷ Laittiriyu-Samhila, 6. 4. 8,1, цит. по Ad. E. Jensen, *Cit.*., p. 141.

²⁴⁸ Ad. E. Jensen, *Cit.*., p. 142.

²⁴⁹ *Ibid.*., p. 144.

Последняя функционирует в данном случае как физический объект, активизирующий определенный архетип. В соответствии с активизированным архетипом, а не с эмпирическими наблюдениями ²⁵⁰ конструируются как „природное явление“, так и „парадоксальные“ связи между теми или иными явлениями (объектами). В мифе о битве Индры с Вритрой значимым является то, что последний терпит поражение после того, как из него устраняются „скрепляющие“ элементы, символизируемые Агни и Сомой. Они устраняются „частично“, поскольку „частичность“ и „неполнота“ делают возможным появление конкретных объектов, символизируемых в данном случае „макрообъектом“ – луной.

Вышеприведенные примеры дают возможность отнести жертвоприношение Сомы и битву Индры с Вритрой к иллюстрации реализации единой космогонической схемы. Индийские данные позволяют реконструировать *архетипическую* схему космогонического процесса, и притом в двух его аспектах – „идеальном“ и „реальном“. Начальный процесс (саморасчленение) можно рассматривать как *идеальный*, который приводит к образованию идеальных оппозиций. Однако в момент расчленения обнаруживаются некие скрытые элементы, которые в процессе расчленения раскрываются и вступают в столкновение между собой. Другими словами, начальные „трудности“, на пределе своего развития, становятся активными хтоническими силами *сопротивления-препятствия* космогоническому процессу.

Сопоставление мифологических и ритуальных данных позволяет классифицировать космогонии в зависимости от

²⁵⁰ По поводу отношения архаического человека к „природным явлениям“ и влияния последних на мифоритуальные „построения“ Э. Э. Эванс-Притчард замечает: «Примитивные народы проявляют весьма малый интерес к естественным явлениям, которые нам могут показаться наиболее впечатляющими – луна, солнце, небо, горы, море и т. п., – чья монотонная регулярность является для них почти сама собой разумеющейся» (Е. Е. Evans-Pritchard, *Teorie sulla religione primitiva* [Theories of Primitive Religion], Firenze 1978, p. 111). На основании этого наблюдения можно заключить, что идея „регулярности-повторяемости“ природного процесса не является как непосредственная данность, но возникает в результате довольно длительного развития, основным фактором которого был ритуал.

присутствия в них следующих двух элементов: „реального“ и „ритуального“ или „идеального“. Главной темой космогонии является преобразование идеального Первоначала в реальную множественность. В мифах это преобразование представляется как в высшей степени драматическое событие – первоубийство, расчленение, жертвоприношение²⁵¹.

„Ритуальная космогония“ есть космогония, организованная в соответствии с прагматической задачей ритуала по восстановлению и поддержанию правильного циркулирования космических энергий. Прагматичность составляет главное и определяющее отличие „ритуальной“ космогонии от „реальной“. Реальная космогония *Энума элиш* не только существенно отличается от ритуальной, но и противоречит ей: «Хотя и используя традиционные мифические темы, *Энума элиш* являет довольно мрачную космогонию и пессимистическую антропологию. [...] Тиамат не только представляет первобытную хаотическую тотальность, которая предшествует космогонии; ее „креативность“ – совершенно негативная. [...] процесс творения довольно быстро ставится под угрозу из-за намерения Апсу уничтожить молодых богов, т. е., в сущности, блокировать в зародыше творение Вселенной. [...] Космогония – результат конфликта между двумя группами богов. Однако среди сторонников Тиамат имеются также чудовищные и демонические создания. Другими словами, „первобытность“ как таковая представляется как источник „негативных созданий“. [...] Вселенная, созданная из тела первобытного божества, причастна его субстанции, но после „демонизации“ Тиамат можно ли продолжать говорить о

²⁵¹ Миф об «убийстве лунного божества» и соответствующая «мифическая концепция мира», по словам Ад. Е. Йенсена, являются доминирующими не только для «определенных примитивных народов», но и для более поздних эпох (Ad. E. Jensen, *Cit* , p. 144). Этот миф можно было бы определить как „переходный“, поскольку центральное событие (убийство божественного существа) обозначает переход от начального статического состояния к последующему динамическому. „Переходность“ этого мифа, как и вообще „мифов о началах“, состоит прежде всего в исключительном внимании к некоему „переломному“ событию, вследствие чего зачастую выпадает из поля зрения предвещающая и объясняющая переломное первособытие космогоническая часть.

божественной субстанции?»²⁵².

„Демонизация“ первосущества характеризует не только вавилонскую космогоническую поэму, но и *Теогонию* Гесиода. Последняя не менее „пессимистична“. Прогрессивное нарастание негативности некоторых божественных персонажей может рассматриваться как процесс *хтонизации*. Вернее было бы говорить о демонизации *хтона*. Ср. описание в *Трудах и днях* Гесиода людей золотого века, которые без всякой видимой причины скрываются под землей и становятся демонами (Hes., *Op.*, 121–122), т. е. *подземными, хтоническими* существами. Демонтированные („хтонизированные“) существа становятся активными антикосмогоническими силами, а *хтон* выявляет свою космогоническую исчерпанность.

Недоумение, вызываемое „противоречиями“ космогонии *Энума элиш*, происходит, думается, из-за убеждения, что миф является „образцовой моделью“ ритуала²⁵³ в то время, как последний включает только некоторые элементы мифа, радикально перерабатывая предстоящий ему „материал“. „Материальность“ реального космогонического мифа проявляется прежде всего в беспорядочной генеративной деятельности первых божеств, которая становится главной причиной последующей катастрофической ситуации. Совпадения между мифом и ритуалом касаются главным образом формальной схемы и не „покрывают“ деталей²⁵⁴. Ритуальная схема вавилонского новогоднего праздника

²⁵² M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, cit., p. 86.

²⁵³ О мифе как образцовой модели всех видов деятельности архаического человека см. M. Eliade, *Mito and realtà*, Torino 1966, cap. 1.

²⁵⁴ В отношении мифов и ритуалов индейцев Хуаненьо (Juaneno) Ад. Е. Йенсен делает следующее заключение: «Церемонии соответствуют в мельчайших подробностях мифам» (Ad. E. Jensen, *Cit.*, p. 162). В силу изложенных выше причин это заключение представляется нам в принципе ошибочным. Кроме того, приводимый Йенсеном материал, в силу своей фрагментарности и „вторичности“, не содержит оснований для подобного рода „абсолютных“ заключений. Несоответствие ритуала мифу проявляется прежде всего в отношении к центральному событию реконструируемой мифологической концепции – первоубийству. В мифе первоубийство – причина смерти. В ритуале – то, что делает возможным продолжение жизни.

Цагмук (*zagmuk*) содержит следующие элементы:

1. Пленение Мардука и заключение его в гору, т. е. обратное „сворачивание“ открытого мирового пространства до „точки“, интерпретируемое как *удаление* божества «от солнца и света»²⁵⁵;

2. Освобождение Мардука (возвращение божества), что в данном случае равнозначно обратному *разворачиванию* мирового пространства из начальной „свернутости“;

3. Возведение Мардука в ранг верховного бога, т. е. фиксирование основополагающих элементов космосистемы.

Отличие ритуальной схемы вавилонского праздника от основывающего ее космогонического мифа (*Энума элиш*) очевидно. Совпадения относятся, главным образом, к заключительной части, в которой Мардук возводится в ранг верховного бога-мироустроителя. Поэма „распадается“ на две части – космогоническую и ритуальную. С одной стороны, повествуется о *драме творения*, т. е. о событиях, предшествовавших окончательной организации мира. В мифологической части Мардук представляется как активное космогоническое начало. В ритуальной – он отличается „неподвижностью“, что определяется его *центральностью* (центр всегда неподвижен). Всё это позволяет сделать предположение о более позднем происхождении ритуальной части. Ритуал „конструируется“ по другой схеме, в которой сохраняется только один драматический элемент – *сокрытие бога в горе*, поскольку мифическое „первособытие“ интерпретируется *ритуально* – как *периодическое исчезновение и появление*.

Таким образом, в мифе и в ритуале мы имеем две различные космогонии. Ритуальная космогония конструируется на основании мифической, но в согласии со своей основной космологической функцией. О первичности ритуала по отношению к мифу, думается, можно говорить в том смысле, что в своей „невербальной“ форме „предритуала“

²⁵⁵ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, cit., p. 88.

он исполняет роль „инструмента“ для активизации архетипических содержаний. Архетипические содержания входят „все вместе“, т. е. беспорядочно и в „расплавленном“ виде, что, после их кристаллизации („остывания“, „отвердения“), приводит к образованию различных форм, в которых „перемешаны“ элементы положительные и отрицательные (хтонические чудовища, персонифицирующие силу сопротивления космогоническому процессу). Таким образом, последующее движение идет от мифа к ритуалу, в ходе которого устраняются непродуктивные элементы и создается „очищенная“ ритуальная космогония, в которой момент сопротивления уравнивается, не получая преобладания над другими моментами, из которых состоит космогонический процесс.

Схема ведийской космогонии описывается следующим образом: «Демиургический акт Индры состоит из двух различных частей, имеющих отношение соответственно к изначальному холму и дереву жизни. [...] Холм, который все еще плавает на изначальных водах, должен быть *расколот* (здесь далее курсив наш. – М. Е .) до основания и вскрыт. Однако в нем заключена значительная сила *сопротивления*, и героическая борьба Индры, хотя она иногда описывается как направленная против холма, чаще направлена против этой силы, обозначаемой словом *vritra*. *Vritra* означает „препятствие“, „сопротивление“. В мифе сила сопротивления олицетворяется драконом, и Индра должен, подобно святому Георгию и другим мифологическим персонажам, убить дракона. Не следует забывать, однако, что этот дракон, также названный Вритрой, представляет собой лишь один аспект изначального холма – сопротивление, которое должен преодолеть Индра, чтобы расколоть холм. В этой борьбе Индра одерживает победу. Он убивает дракона, и из холма, вскрытого его силой, вырывается жизнь в двух формах – *воды и огня*. В мифе творения вода представлена четырьмя реками, струящимися с вершины холма в четырех различных направлениях, а огонь – солнцем, поднимающимся из огня

или вод. Холм теперь уже не плавает. Он обретает опору (так говорят тексты) и начинает *расти во все стороны*, пока не достигает размеров земли. В то же время он остается *центром* космоса, который прикрепляет землю к своему месту»²⁵⁶. Основной „задачей“ бога-демиурга является преодоление сопротивления или первоначальной докосмогонической замкнутости, после чего происходит раскрытие „сдавленных“ в *точке-холме* космических форм, символизируемое освобождением огня и воды и расширением земли.

Преодоление изначального сопротивления докосмогонического первоначала есть главное условие открытия космогонического процесса. В этом отношении показательной является космогония санкхьи. «Все вещи состоят из трех гун, и разнообразие мира вызывается *преобладанием* (здесь и далее курсив наш. – М. Е.) той или иной гуны в данной вещи [...] под гунами понимали факторы или *компоненты* пракрити. [...] Гуны можно считать различными стадиями эволюции какого-нибудь отдельного продукта. I...] Вещь проявляется, когда снимаются *преграды*. То, что проявляется, – это саттва, или форма, то, что приводит к проявлению, – раджас; тамас выражает *сопротивление* »²⁵⁷. Существенно здесь, как и в космогонической битве Индры с Вритрой, *внутреннее* сопротивление, преодоление которого является условием проявления *саттвы-формы*, равнозначного открытию космогонического процесса. Вритра отождествляется с горой ²⁵⁸, в которой „свернуты“ космические формы и содержания: «Небесный океан, в котором находятся воды, Сома, звезды, *замкнут* (разрядка наша. – М. Е.) в скале, в

²⁵⁶ Ф. Б. Я. Кёйпер, *Основополагающая концепция ведийской религии*, в: Ф. Б. Я. Кёйпер, *Труды по ведийской мифологии*, М 1986, сс. 30-31.

²⁵⁷ С. Радхакршнан, *Индийская философия*, т. II, М. 1957, сс. 231-232.

²⁵⁸ Ф. Б. Я. Кёйпер, *Космогония и зачатие: к постановке вопроса*, в: Ф. Б. Я. Кёйпер, *Труды по ведийской мифологии*, цит., с. 122.

каменном сосуде. Поэтому Индра в битве с Вритрой борется все время с „горой“»²⁵⁹. Борясь с Вритрой-горой, Индра борется с силой сопротивления, сохраняющей первоначало в докосмогонической „свернутости“ и препятствующей ему раскрыться. На эту „первотрудность“ самораскрытия первоначала, как кажется, указывают слова Ормазда: «когда я создал каждое из этих творений (луну, звезды и др. космические элементы – *М. Е.*), это было мне гораздо т р у д н е е, чем воскрешение»²⁶⁰.

Архетипическая схема состоит здесь из трех основных элементов: 1) докосмогоническое состояние, 2) которое преодолевается, 3) в результате чего „освобождаются“ космические объекты. Можно предположить, что трехчленная структура космогонического процесса определяет особую архетипическую значимость числа 3, что подтверждается семантикой числа 1 и 2: «1 означало, как правило, не столько первый элемент ряда в современном понимании структуры числового ряда, сколько *ц е л о с т н о с т ь*, главной чертой которой выступает *н е р а с ч л е н е н н о с т ь*»²⁶¹. Другими словами, число 1 символизирует *изначальное* или докосмогоническое состояние, определяемое как *н е р а с ч л е н е н н а я ц е л о с т н о с т ь*. Число символизирует *противопоставленность*, а следовательно, *выделенность* тех или иных элементов из начальной целостности-нерасчлененности²⁶². Можно сказать, что число 2 символизирует *посткосмогоническое состояние*, характеризующееся *расчлененностью* и

²⁵⁹ Lüders, *Varuna*, 1, с. 170. цит. по: Ф. Б. Я. Кёйпер, *Космогония и зачатие: к постановке вопроса*, цит., с. 122.

²⁶⁰ Бундахин, цит. по: В. Н. Топоров, *О числовых моделях в архаических текстах*, в: *Структура текста*, М 1980, с. 39.

²⁶¹ В. Н. Топоров, *О числовых моделях...*, цит., сс. 18–19.

²⁶² «Достаточно напомнить о роли этого числа в системе бинарных противопоставлений, описывающих мир, о взаимодополняющих частях монады [...] и о парности, т. е. принципиальной ч л е н и м о с т и, как преимущественном аспекте числа 2» (В. Н. Топоров, *О числовых моделях ...*, цит., с 20.).

противопоставленностью космических элементов.

Таким образом, если 1 и 2 представляют соответственно докосмогоническое и посткосмогоническое состояние, то *третий элемент*, по видимому, должен символизировать переход от одного к другому. «Объяснение этому можно искать в свойствах самого числа 3, представляющего собой идеальную структуру с выделяемым началом, серединой и концом. Эта структура легко становится *т о ч н о й* моделью сущностей, признаваемых идеальными, или же *п р и б л и з и т е л ь н ы м* образом любого явления, в котором можно выделить указанные три элемента. Такой структуре поставлена в соответствие, восходящая к архетипу и часто подсознательная тенденция к организации любой *в р е м е н н О й* последовательности и посредством трехчленного эталона. Поэтому не случайно, что обычно троичные образы могут мыслиться разделенными во времени, как три фазы, или – в пространственном истолковании – как три сосуществующие ипостаси, допускающие такую трансформацию, при которой члены пространственного ряда, проецируясь на ось времени, образуют трехфазовую структуру. Отсюда понятно, что число 3 может служить идеальной моделью любого *динамического процесса* (курсив наш. – М. Е.), предполагающего возникновение, развитие, упадок, или – в несколько ином плане – тезу, антитезу и синтез»²⁶³.

Рассматривая трехчленную космогоническую модель как архетип всякого *возникновения-преодоления*, становится вполне понятным, во-первых, динамизм числа 3 и, во-вторых, почему «первым числом в ряде традиций [...] считается 3: оно открывает (курсив наш. – М. Е.) числовой ряд и квалифицируется как *с о в е р ш е н н о е* число»²⁶⁴. „Совершенство“ это определяется, как следует из вышесказанного, тем, что число 3 описывает одновременно

²⁶³ В. Н. Топоров, *О числовых моделях ...*, цит., сс. 22–23.

²⁶⁴ Там же, с. 21.

процесс возникновения космосистемы и «главные параметры макрокосма»²⁶⁵. И действительно, простой переход от одного к другому не переживается как *процесс*. Последний становится реальным *движением*, поскольку имеет промежуточный элемент, воспринимаемый как *препятствующий* и требующий *преодоления*, вследствие чего происходит качественная трансформация первоначальной целостности в реальную множественность. Таким образом, процесс есть реальный, поскольку имеется не *механический* переход от одного к другому, но *трансформация* одного в другое²⁶⁶.

Число 3 является также „минимальным“ числом, с помощью которого возможно описание пространственной структуры: для того, чтобы образовать элементарную пространственную форму (треугольник), необходимы по крайней мере три точки, что указывает на число 1 не только как на символ нерасчлененной целостности, но и как на *первоэлемент* космогонического процесса. «Строительство мира начинается с расщепления пространства, через которое обнаруживается „неподвижная точка“, центральная ось как принцип всякой будущей ориентации»²⁶⁷. „Неподвижная точка“, по мере „наполнения“ первопространства космическими объектами, становится „центром мира“. Явление *точки-центра* в гомогенном докосмогоническом „пространстве“ можно рассматривать как *первый* космогонический акт, а дальнейшее ее *разворачивание* в систему космических объектов – как *второй*. Поскольку из этой первоточки „вычленяются“ космические объекты, то, по

²⁶⁵ Там же.

²⁶⁶ Ср. о пифагорейской символике числа 3 как модели реальности: «Триада, таким образом, есть развитие одного в познании. Три есть „один“, ставший познаваемым, который без противопоставления „одного“ и „другого“ остался бы лишенным всякой определенности. Таким образом, три фактически является подходящим синонимом для процесса развития во времени, составляя тем самым параллель самооткровению Бога как абсолютного одного в его раскрытии в трех» (C. G. Jung, *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, in: C. G. Jung, *Psicologia e religione*, Torino 1992, p. 125).

²⁶⁷ M. Eliade, *Il sacro e il profano* (*Das Heilige und das Profane*), Torino 1967, p. 25.

всей видимости, для обнаружения в ней „свернутого“ требуется новый космогонический акт, который в ведийской мифологии описывается как борьба Индры с Вритрой-горой.

К этой схеме представляется возможным возвести мотив плавающего в первобытных водах яйца, из которого рождается Брахма, „раскалывая“ его на две половины. Из одной он создает небо, из другой – землю. Образовавшееся пространство далее наполняется космическими объектами²⁶⁸, которые ранее „сдавливались“ в *яйце-точке*. Космогонический процесс, таким образом, может быть представлен как серия преодолеваемых сопротивлений. Для того, чтобы появилась „точка-центр“, должно быть преодолено сопротивление докосмогонического первоначала. Выделившаяся из первоначала, символизируемого первобытным океаном, „точка-гора“ в свою очередь заключает в себе значительную силу сопротивления, требующего нового преодоления, после чего первоточка начинает генерировать из себя „свернутые“ в ней *объекты-содержания*.

В этом отношении особенно показательна каббалистическая космогония. Первый космогонический акт описывается в книге *Zohar* как внесение в первонеразличимость различающей („обозначающей“) точки. «In the beginning [Gen. I, 1] when the will of the King began to take effect, he engrave s i g n s (разрядка здесь и далее наша. – *M. E.*) into the heavenly sphere [that surrounded him]. Within the most hidden recess a dare flame issued from the mystery of *eyn sof*, the Infinite, like a fog forming in the unformed – enclosed in the ring of the sphere, neither white nor black, neither red nor green, of no color whatever. Only after this flame began to assume size and dimension, did it produce radiant color. From the innermost center of the flame sprang forth a well out of which colors issued and spread upon everything beneath, hidden in the mysterios hiddenness of *eyn sof*. The well broke through and yet

²⁶⁸ В. Н. Топоров. *Брахма*, в: *МНМ*, т. 1, с. 185.

did not break through the ether [of the sphere]. It could not be recognized at all until a hidden, supernal point shone forth under the impact of the final breaking through. [...] That inner point extended becomes „palace“ which acts as an enclosure for center [...] „palace“ extends into vestment for itself, the primal light. From then outward, there is extension upon extension, each constituting a vesture to the one before, as membrane to the brain»²⁶⁹. Таким образом, появлению „центра“ предшествует докосмогонический „процесс“, за которым следует космогоническое „расширение“ первоточки, отождествляемой с мудростью Божией (*hokhmah*) или идеальной мыслью Творения²⁷⁰.

В вышеприведенном тексте значимыми являются следующие моменты.

1) Появлению „центра“ предшествует нанесение знаков на небесной сфере («he engrave signs²⁷¹ into the heavenly sphere»). С помощью „знаков“ творится первопространство как *рамка-условие* всех дальнейших процессов. Можно сказать, что первопространство, согласно каббалистической космогонии, есть *знаковое пространство*, что в свою очередь указывает на совершенно особую *космогоническую* функцию знака. Обозначая пространство, знак творит его²⁷².

²⁶⁹ Zohar. *The Book of Splendor*, selected and edited by Gershom Scholem, Schocken Books, New York 1975, pp. 27-28. Текст цитируется в авторитетном переводе с арамейского Г. Шолема, и поэтому мы оставляем его без перевода на русский язык.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 27, примечание.

²⁷¹ גלף גלפיה (*galif glufej*). Глагол *galif* означает „вырезать“, „гравировать“. Буквальный перевод: «он сделал нарезки». Ср. значение лат. *significo*, „отмечать“, а также „делать насечку, нарезку, зарубку“ (В. Н. Топоров, *Др.-греч.* „*sēm-*“ и др. (*знаковое пространство, знак, мотивировка обозначения знака; заметки к теме*), в: *Балканские чтения – I, Балканские древности*, М. 1991, с. 15 сл.). „Знаки“, которые наносятся на „высокой сфере“ (בְּהִירָא זְלָה – *bit'hira ila'ah*), по сути дела, суть *нарезки*, посредством которых «отмечается нечто для того, чтобы отличить его от всего другого; такое отличие и составляет о б ъ я с н е н и е вещи, ее логоса» (В. Н. Топоров, *Др.-греч.* „*sēm-*“ и др. ..., цит., с. 15). В данном случае „отличение“ вносится в *абсолютное безразличие*, т. е. вводится принцип „отличения“ как основное условие для открытия космогонического процесса, состоящего в наполнении „пустого“ (неразличимого) *отличимыми* один от другого „объектами“. И действительно, пространство становится реальным (конкретным), поскольку оно *отмечено*.

²⁷² О генеративно-космогонической функции знака см.: В. Н. Топоров, *Др.-греч.* „*sēm-*“ и др. ,

2) После того, как на небесную сферу наносятся знаки и вследствие этого образуется *рамка-первопространство*, начинаются процессы, приводящие к появлению источника (well) ²⁷³, который, однако, остается неразличимым. „Неразличимость“ совпадает здесь с *закрытостью*. И действительно только в результате некоего *столкновения* источник, определяемый как „точка“ (נקודה – *n'kuda*), открывается и становится „видимым“, эманулирующим свет («It could not be recognized at all until a hidden, supernal point shone forth under the impact of the final breaking through»).

3) После того, как открывается источник, первоначало начинает расширяться, превращаясь вследствие этого в *центр мира*.

Можно предположить, что последующие „расширения“ от

цит., сс. 3-36. Особенно значительным представляется следующее замечание, выявляющее первоначальную активно-генеративную функцию знака: «Причем трудно сомневаться, что главным знаком, знаком по преимуществу был именно детородный знак и что **znak* с исключительно большой вероятностью обозначал именно фаллос как *agens'a* рождения, не отделимого от инструментально-активного средства рождения» (*там же*, с. 15). Таким образом, „главный знак“ не означает „объект“, но, производя прорыв в начальном докосмогоническом безразличии, творит „объект“. «Нарушение гомогенности прежней („немой“) ситуации, появление нового модуса существования „объекта“ – знакового, наконец, негомогенность формирующегося знакового пространства – все это необходимые предпосылки становления информационного аспекта культуры» (*там же*, сс. 6-7). К этому можно добавить: а также становления *макротекста*, каковым является Вселенная. Этимология „знака“, исследованная В. Н. Топоровым, позволяет рассматривать „главный знак“ как *космогонический знак* по преимуществу, поскольку с появления этого „знака“ в первобезразличии становится возможным космогонический процесс. И действительно, космогония начинается с появления посреди первобытных вод (водного хаоса) острова, холма, одним словом, некоего минимального „уплотнения“, которое становится центром Вселенной или *абсолютной точкой*, из которой, как из источника, эманулируются космические элементы. Можно предположить, что и пифагорейское представление о числе как генеративно-структурном принципе вещи происходит из начального представления о знаке как об отмечающем бесформенное и вносящим в него структурно отличительный принцип, благодаря которому вещь существует как *особенная*. Ср. у Никомаха: «все, что было организовано во Вселенной [...] предопределено и упорядочено числом, предначальной мыслью и разумом Того, кто создал вещи; ведь образец был запечатлен посредством доминанции числа, предсуществовавшего в уме Бога-творца Вселенной, числа исключительно концептуального и нематериального [...] так что, исходя из него [...] должны были возникнуть все эти предметы, времена, движения, небеса, звезды» (Nicomachus, *Introduction to arithmetic*, Chicago 1953, p. 813; цит. по: В. Н. Топоров, *О числовых моделях ...*, цит., сс. 10-11, прим. 17). Идеи вещей в уме Бога-творца присутствуют, таким образом, не в форме „образов“, а *числовых кодов*, которые переводятся на *display* творения. Пифагорейцев можно назвать создателями космогонической теории информатики.

²⁷³ Появление „источника“ происходит в результате „прорыва“, обозначаемом глаголом *בָּקָה* (*baka* – „раскалывать“, „рассекать“), что может служить дополнительным указанием на „трудность“ появления *точки-источника*, с одной стороны, а с другой – на представление о „точке“ как своего рода „разделителя“, „трещины“.

точки к дворцу, от дворца – к новому „облачению“ («That inner point extended becomes „palace“ which acts as an enclosure for centr [...] „palace“ extends into vestment for itself») происходят согласно основной космогонической схеме. И действительно, определение дворца как „облачения“ (vestment) и всех последующих „наслоений“ как „одежд“ (vesture) позволяет говорить о „закрытости“ образующихся систем или тенденции к „блокировке“ космогонического процесса, которая *ослабляется* по мере отдаления от энергетического *центра-источника* бытия.

Следует особо обратить внимание на то, что *источник-точка* открывается в результате „столкновения“ (impact), т. е. *первый* космогонический акт²⁷⁴ есть *акт насилия*²⁷⁵, однако момент *насилия* не получает здесь преобладания, как, например, в индейском мифе о богине Тлальтекутли. С „разрыванием“ божественного существа соотносимо раскалывание („пробивание“) скалы, из которой изливается вода жизни Ср. *открытие* источника воды в скале Моисеем (Исход . 17, 6). Можно предположить, что Моисей именно *раскалывает* скалу, после чего в ней открывается *источник* воды. *Камень-смерть* и *вода-жизнь* размещаются на противоположных онтологических полюсах, однако условием появления воды является раскалывание „камня“, и поэтому „камень“ можно было бы определить как „твердую воду“²⁷⁶. Скала, символизирующая изначальную „свернутость“, раскалывается не полностью – в ней

²⁷⁴ „Первым“ этот акт может называться в том смысле, что он *открывает* закрытый источник космических энергий.

²⁷⁵ О насилии как средстве сотворения мира можно судить по индейскому мифу о Кецалькоатле и Тескатлипоке, которые разрывают богиню земли Тлальтекутли и создают из частей ее тела основные компоненты мироздания – землю, небо, а также богов (J. Campbell, *Mitologia primitiva /Masks of God: Primitive Mythology/*, Milano 1990, p. 261; миф излагается по: E. de Jonghe, *Histoire du Méchique*). Это „первонасилие“ необходимо в силу некоторых особенностей Тлальтекутли, полной «во всех своих суставах головами и ртами, которыми она кусалась, как дикий зверь» (*История Мексики*, цит. по: Р. В. Кинжалов, *Индейцев Южной Америки мифология*, в: МНМ, т. 1, с. 519.).

²⁷⁶ О священных камнях как вместилищах генеративной силы см.: M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni /Traité d'histoire des religions/*, Torino 1988, pp. 226–229.

образуется едва заметная „трещина“, достаточная, однако, чтобы „пропустить“ воду, и „расширяющаяся“ по мере прохождения воды. Ср. миф о низведении небесной реки Ганги на землю. Значима здесь следующая деталь: падающую с неба реку, чтобы она не разрушила землю, принимает на свою *голову* Шива. После этого она разделяется на *семь* потоков ²⁷⁷ . Здесь обозначены два аспекта Ганги – деструктивный и конструктивный. Энергией жизни небесная река становится только после разделения на *семь* потоков ²⁷⁸ . По всей видимости, разделение единой Ганги на 7 потоков следует тому же самому *космогоническому архетипу* , что, например, и разделение творения на 7 дней. Важным при этом является сам принцип *разделения* , благодаря которому *мертвое* становится *живым* , а неразличимое *различимым* .

Образ расширяющейся в стене (земле, горе) трещины может рассматриваться как архетипический, т. е. как имеющий своим образцом космогонический акт *раскрытия закрытого*. Можно даже сказать: в начале была *трещина* , через которую пролились в мир *воды жизни* . С мотивом „трещины“ можно соотнести другой космогонический мотив – *истечения* прорвавшегося *наружу* энергопотока. Образцовым в этом отношении является египетский миф о Птахе-творце ²⁷⁹ . Вначале Птах пребывает в первозданном водном хаосе (Нун). Выйдя из Нуна, он ищет *устойчивого* места, где можно было бы „поставить ноги“. После нахождения *опоры* Птах сотворяет четыре мужские и четыре женские божества, которые соединяются в виде быков и коров. Соединение совершается с такой силой, что наружу проливается сперма, из которой образуется Гермопольское

²⁷⁷ П. А. Гринцер, *Ганга* , в: *МНМ* , т. 1, с. 263.

²⁷⁸ О космогонической символике числа 7 см.: В. Н. Топоров, *О числовых моделях ...*, цит., сс. 40-42.

²⁷⁹ *La „Teologia“ menfita in demotico* , in: *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* , Introduzione, Traduzioni originali e note di Edda Bresciani, Torino 1990, pp. 773-774.

озеро ²⁸⁰ . Истечение *спермы-воды* вызывается здесь *столкновением* , в силу чего происходит *избыточное* и *неконтролируемое* ее излияние.

Опасность непосредственного излияния Ганги на землю соотносима с избыточностью результатов первого соединения быков и коров в египетском мифе. Голова Шивы служит своего рода контролирующим поток „энергораспределителем“. Ср. также выпивание Шивой яда калакуты, грозящего уничтожить Вселенную²⁸¹ . Принимая на свою голову „тяжелую“ Гангу или выпивая калакуту он *спасает* мир, т. е. *нейтрализует* опасные „побочные эффекты“ космогонического *первоистечения* .

Шива „вмешивается“ в тот самый момент, когда „среднему миру“ грозит уничтожение, в первом случае (низведение на землю Ганги) – разделяя и тем самым контролируя небесный энергопоток, во втором – нейтрализуя (выпивая, *скрывая* в себе) опасный „побочный продукт“ извлечения из первобытного океана амриты. Таким образом, с одной стороны, Шива *контролирует* , а с другой – *нейтрализует*. Космологическая функция Шивы соотносима с деятельностью бога-героя Индры: как только начинает преобладать какой-либо опасный хтонический элемент и угрожать установленному космическому порядку, он немедленно вмешивается и нейтрализует его²⁸². Убийство чудовища равнозначно устранению *энтропической тенденции* , что позволяет сделать предположение о

²⁸⁰ Происхождение *воды* из *спермы* свидетельствует о воде как о производном элементе от более „сгущенного“ начала, каковым в данном случае является *сперма* . Ср. папуасский миф о происхождении первых съедобных растений из разбрызганной спермы (Ad. E. Jensen. *Come una cultura primitiva ha cono epito il mondo* , cit., p. 103).

²⁸¹ В. Г. Эрмин, *Индуистская мифология* , в: МНМ, т. 1, с. 536.

²⁸² Ср. о Вишварупе: «Обладая тремя страшными ликами, подобными солнцу, луне и огню, он одним читал веды, другим пил хмельное вино, а третьим взирал, как бы поглощая все страны света» (*Махабхарата Удьяйоганарва* , перевод и комментарии В. И. Кальянова, 9, 2-12, М. 1976 (далее – МБх V); – о Вритре: «Когда же был убит Вритра, все страны света освободились от мрака. Подул приятный ветер, и возрадовались все существа» (МБх V, 10, 32-39).

ритуальном происхождении мотива поединка Бога Грома со своим хтоническим противником²⁸³. Функции жреца и героя здесь фактически совпадают. О начальном единстве жреческой и военной функций можно судить по мифу о Каче, сыне жреца богов Брихаспати. Жрец противников богов Унашаса обладает способностью воскрешения убитых данавов, и поэтому боги посылают Качу раздобыть тайное жреческое знание, от которого зависит исход борьбы „за господство в трех мирах“ (МБх I, 71). В этом „жреческом“ мифе подчеркивается первостепенное значение жреческой функции прежде всего в контексте космогонической борьбы, которая всегда есть борьба космических сил порядка (боги) с антикосмическими силами хаоса (асуры). Эпитет бога-воителя Индры *ṣatakratu* („совершитель ста жертвоприношений“) также можно интерпретировать как указание на начальное жреческое качество героя.

Ритуал повторяет миф в том его аспекте, в каком мифический персонаж выполняет главную задачу ритуала – спасение и сохранение мира от „напора“ хаотических сил. Жрец, как и бог-герой, *нейтрализует* эти деструктивные силы. Последующее отделение героя от жреца можно отнести к „специализации“ функций. Герой выполняет космогоническую функцию: преодолевая *сопротивление* и *нейтрализуя* „побочные эффекты“, он *укрепляет* основания мира. Деятельность жреца сосредотачивается на космологической функции, состоящей в обеспечении правильного распределения божественных энергий, предполагающего произведение определенных „операций“ с целью отделения конструктивных элементов от деструктивных.

Благодаря своей „соприродности акту творения“²⁸⁴, ритуал в состоянии *контролировать* космогонический

²⁸³ О связи мифа о поединке Бога Грозы с его противником с ритуалом см. В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, М. 1974, сс. 103–136.

²⁸⁴ В. Н. Топоров, О ритуале..., цит., с. 15.

процесс и таким образом *нейтрализовать* опасные „элементы“, персонифицируемые в мифе (*Энума элиш*) хтоническими чудовищами. Поэтому утверждение, что «главная функция мифа есть выявление образцовых моделей всех ритуалов и всех существенных видов человеческой деятельности»²⁸⁵, соответствует действительности только отчасти. Космогонический миф подвергается в ритуале радикальной переработке. Прежде всего устраняется всякая *неопределенность*²⁸⁶, благодаря чему находящийся под угрозой со стороны хтонических божеств космогонический процесс „выпрямляется“ и продолжается.

Как показывают вышеприведенные примеры „реальной“ и „ритуальной“ космогоний, ритуал, сохраняя фундаментальную (троичную) структуру космогонического мифа, включает только некоторые элементы мифа, которые мы определили бы как „продуктивные“ или „функциональные“. Ритуал, являясь воспроизведением «творческой деятельности мирового закона, *rtà-*»²⁸⁷, „выстраивает“ элементы мифа в соответствии с этим законом, не позволяя *деструктивным* элементам, персонифицируемым хтоническими чудовищами, получить преобладания над другими и тем самым привести к нарушениям в правильном функционировании Вселенной.

Кроме космологической, ритуал имеет и другую не менее

²⁸⁵ М. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 30. Предположение, что миф как таковой не является идеальным „образцом“ всякого действия, подтверждается разделением в архаических обществах мифов на „правдивые истории“ и „ложные истории“ (*Ibid.*, pp. 30–32). „Правдивые истории“ – те, которые имеют вполне определенную ритуальную и социальную функции, „ложные“ – те, которые не имеют непосредственного отношения к „выживанию коллектива“. Совершенно очевидно, что это разделение между „правдивыми“ и „ложными историями“ – результат выделения из некоего „предмифа“ функциональных и нефункциональных элементов, которые в свою очередь „генерируют“ новые мифы, определяемые как „правдивые“ или „ложные“.

²⁸⁶ Ср. беспокойство богов, узнавших о „военных“ приготовлениях Тиамат. Мотивы „обманов“ и „похищений“ можно также рассматривать как обозначение начальных неопределенности и нестабильности. „Похищение“ обозначает возможность „разрывов“ в неокончательно стабилизировавшейся космосистеме, а „обманы“ – единственную возможность устранения этих опасных „разрывов“.

²⁸⁷ В. Н. Топоров. О ритуале..., cit., с. 26.

важную функцию – „психологическую“. Хтонические мифы – уж а с н ы ²⁸⁸. Ритуал, создавая сакральную „рамку“ для макро- и микрокосма, спасает человека от у ж а с а м и ф а, от у ж а с а н а ч а л ²⁸⁹.

8. Ритуал и сознание

Ритуал работает одновременно в двух направлениях, организуя макрокосм и микрокосм. И действительно, с одной стороны, ритуал обращен к богам, а с другой – к людям. В первом случае ритуал укрепляет «„космическую“ организацию, ее принцип, твердое, устойчивое место, в котором пребывает божественное и сакральное» ²⁹⁰, во втором – „психическую“ структуру.

„Работая с хаосом“, повторяя ритуально космогонию, жрец становится демиургом ²⁹¹, деятельность которого состоит в приведении вещей «из беспорядка в порядок»²⁹². В платоновском *Тимее* демиург организует космос, взирая на идеальные первообразы или *архетипы*, согласно которым *конструируются* и *функционируют* вещи.

К. Г. Юнг определяет архетипы как «„формы без содержания“, представляющие только возможность определенного типа восприятия или действия»²⁹³. «Архетип

²⁸⁸ Ср., например, мифы о хтонических чудовищах, изрыгающих огонь и яд.

²⁸⁹ Всякому человеку, участвовавшему лично и длительное время в богослужении, должно быть известно к а т а р т и ч е с к о е действие ритуала. И действительно, если бы были только „истории“, то в памяти, быть может, остались бы только предательства, обманы, убийства, одним словом – ужас истории, и забылось бы самое главное: победа над тьмой, безумием, вечной смертью. В этой победе с у т ь ритуала.

²⁹⁰ В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, цит., с. 21.

²⁹¹ Ср., например, ритуалы австралийских аборигенов, состоящие в повторении творческих актов сверхъестественных существ по устройению земли (M. Fillade, *Creatività dello spirito [Australian Religions. An Introduction]*, Milano 1990, pp. 84–86).

²⁹² Платон, *Тимей*, 30 а.

²⁹³ C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, cit., p. 49.

в самом себе есть формальный элемент, ничто иное, как *facultas praeformandi*, возможность, данная *a priori*, формы представления»²⁹⁴, т. е., по сути дела, является *структурным принципом*, согласно которым конструируется психический *объект-образ*.

Главная задача платоновского демиурга состоит в „перенесении“ идеальных первообразов в хаотическую первоматерию, уподобляемое „отпечатыванию“ формы на бесформенном²⁹⁵. Подобно демиургу, жрец „отпечатывает“ на бесформенной бессознательной стихии архетипы, которые можно рассматривать как „психические“ варианты идеальных первообразов.

Мифопоэтическое представление о человеке как о *микрокосме* предполагает, во-первых, что структура сознания должна повторять структуру космоса, и во вторых, что сознание должно структурироваться *по тем же самым* принципам, что и космос. Мир возникает в результате „отпечатывания“ на изначальном хаосе идеальных форм и выделении из аморфного первоначала (первобытного океана, хаоса) формальных элементов (солнца, луны, неба, земли), которые, вступая между собой в структурные отношения, образуют космосистему. При этом следует отметить, что выделяясь из первобытных вод, имеющих естественную тенденцию к обратному *смыканию*, эти элементы *ограждаются* ²⁹⁶.

²⁹⁴ C. G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, cit., p. 81.

²⁹⁵ Ср. о первоматерии, принимающей идеальные формы: «Природа эта по сути своей такова, что принимает любые *оттиски*, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и поэтому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи – это подражания вечносущему, *отпечатки* по его образцам» (*Тимей*, 50 с).

²⁹⁶ Ср. создание тверди в библейском сказании о Сотворении мира (*Быт.*, 1, 6–7), которая должна отделять «воду от воды», а также разделение Мардуком тела Тиамат на две части: *He split her like a shellfish in two parts: / Half of her he set up and ceiled it as sky, / Pulled down the bar and posted guards. / He bade them lo allow not her waters to escape* (*The Creation Epic*, IV, 137–140, in: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, edited by James B. Pritchard, Princeton-New Jersey, Princeton University Press 1969). Разделяя тело Тиамат, олицетворяющей водный хаос, Мардук, во-первых, фиксирует пространственную „рамку“ мира, а во-вторых, устанавливает *засов* с целью удержания вод, стремящихся к „смыканию“.

Психологическим вариантом *первобытных вод* , из которых выделяется организованный мир, можно рассматривать *коллективное бессознательное* . Юнг определяет коллективное бессознательное как «объективность столь же широкую как мир». И далее: «Достаточно, чтобы бессознательное коснулось нас, чтобы мы сами стали бессознательным. Эта первобытная о п а с н о с т ь (здесь и далее разрядка наша. – М. Е .), инстинктивно замечаемая, является объектом ужаса для примитивного человека, который находится так близко к этой плероме. Его сознание, еще неуверенное, опирается на колеблющиеся основы. Оно еще – инфантильное, едва всплывшее из п е р в о б ы т н ы х в о д» ²⁹⁷ . Мифологическая „структура“ понятия *коллективного бессознательного* более чем очевидна. Ср., например, следующее определение коллективного бессознательного, в котором оно теряет совершенно свой специфически человеческий и психологический характер: «*Коллективное бессознательное* , представляющее передаваемую по наследству неиндивидуальную собственность, общую всем людям и, может быть, всем животным, составляет подлинное основание индивидуальной психики» ²⁹⁸ . Будучи «объективностью столь же широкой как мир», коллективное бессознательное, строго говоря, должно являться основанием не только индивидуальной психики, но и вообще органической жизни, которая во всех своих формах обладает какой-то даже самой элементарной формой психической жизни, и в силу этого является органической²⁹⁹.

²⁹⁷ C. G. Jung, *Gli archetipi dell' inconscio collettivo* , cit., p. 20.

²⁹⁸ C. G. Jung, *La struttura della psiche (Die Struktur der Seele)* , in: C. G. Jung, *La dinamica dell' inconscio* , Torino 1980, p. 170.

²⁹⁹ Понятия коллективного бессознательного и архетипа в учении Юнга, возможно, еще нуждаются в расшифровке. С одной стороны, коллективное бессознательное определяется как сверхпсихическая „объективность“, а с другой, как матрица, на которой отпечатываются архетипические образы в виде впечатлений от повторяющихся „типических ситуаций“, что противоречит вышеприведенному понятию архетипа как формального принципа, согласно которому конструируется всякий образ. В этом отношении показательной является следующая работа Юнга: *La struttura della psiche* , cit., pp. 159–176.

Мифологический характер коллективного бессознательного позволяет сделать два предположения – „психологическое“ и „онтологическое“: 1) космогонические мифы, описывающие возникновение мира из хаоса или первобытных вод, представляют *проекцию* психических процессов, которые привели к возникновению сознания (микрокосма); 2) космогонические мифы описывают объективный онтологический процесс, который, с одной стороны, приводит к образованию макроструктуры (космоса), и с другой, микроструктуры (сознания).

Первое предположение представляется сомнительным. И действительно, почему и каким образом индивидуальный бессознательно-психический процесс принимает форму универсального космогонического процесса? „Перевод“ объективных содержаний в субъективные образы обладает, по крайней мере, логической убедительностью, что невозможно сказать о проецировании бессознательных переживаний как объективной космогонической структуры.

Двуаспектность космогонического процесса, как имеющего своей целью создание, с одной стороны, космических объектов (макрокосма), и с другой, психических (микрокосма) с особой наглядностью представлена в философии санкхьи. «Первым продуктом развития пракрити (первоматерии. – М. Е.) является махат, или Великий. Он – основа интеллекта индивида. В то время как термин „махат“ употребляется в космологическом аспекте, его синонимом, его психологическим дубликатом, относящимся к каждому индивиду, является будхи»³⁰⁰. Существенно также представление о махате как об „энергетической массе“³⁰¹.

Бесформенная „энергомасса“, т. е. пришедшая в движение пракрити, в двух своих аспектах *махата* и *будхи* организуется в ходе космогонического процесса: в первом

³⁰⁰ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. II, М. 1957, с. 234.

³⁰¹ М. Eliade, *La Yoga. Immortalità e libertà* [Le Yoga, immortalité et liberté], Firenze 1990, p. 34.

случае, как макрокосм, во втором, как микрокосм. Таким образом, процесс образования космосистемы состоит из двух „частей“ – космогонии и антропогонии.

Двуаспектность творения мира подчеркивается в *Книге Бытия*. В шестой, заключительный день творения создается человек «по образу Божию» (*Быт.*, 1, 27), которому отдаются во владение все живые существа, сотворенные в предыдущие дни. Можно сказать, что человек в качестве „образа“ создается как „психологический дубликат“ объективной космологической структуры.

Сотворение человека в *последний* день завершает создание космосистемы, что можно интерпретировать следующим образом: „внешняя“ структура макрокосма без наличия „внутренней“ микрокосма не имела бы прочности, *внутренней опоры* 302. Ср. космологическое значение появления человека в *Метаморфозах* Овидия: *Отпрыск Япета, ее замешав речною водою, / Сделал подобье богов, которые всем управляют. / И между тем как, склонясь, остальные животные в землю / Смотрят, высокое дал он лицо человеку и прямо / В небо глядеть повелел, подымая к созвездиям очи. / Так и земля, что была недавно безвидной и грубой, / Преобразясь, приняла людей небылые обличья* (*Met.*, I, 83–88)303.

Сходную тему имеет, как нам кажется, и австралийский миф о Байаме и человеке: «Байаме не имел телесной формы и не чувствовал в ней нужды до тех пор, пока не пришел момент явиться существам, которых он сотворил»304. Весьма

302 Ср. о значении „опоры“ в космогонии: «Подобно тому, как в архаичных космогонических мифах появлению человека предшествует создание твердой материальной опоры [...] и дальнейшая демиургическая деятельность по укреплению, расширению, совершенствованию и „объектному“ заполнению этой основы, – так и в истории становления сознания человека главной задачей становится создание духовной опоры и ее последующего развития-возрастания» (В. Н. Топоров, *Др.-греч. „sēm-“ и др. ...*, цит., с. 3). Космогонический и антропогонический процессы, таким образом, можно рассматривать как создания ряда опор, где микрокосм-сознание является главной опорой макрокосма объекта.

303 Цит. в переводе С. В. Шервинского по: Публий Овидий Назон, *Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии*, М. 1983.

304 *Baiame e l'uomo*, in: *Il tempo del sogno. Miti australiani*, Milano 1991, p. 34.

значимо продолжение. Байаме создает человека как «инструмент интеллектуальной мощи Великого Духа»³⁰⁵. Однако ни одно живое существо не видит человека в течение неопределенно-долгого времени („вечности“). В мифе не объясняется, почему Байаме должен „явиться“, а человек остается „невидимым“. Ответ на это, как кажется, дается дальнейшим ходом событий. По причине „невидимости“ человека «мир сделался темным и печальным»³⁰⁶. Объясняется это тем, что Богиня Солнца в гневе «отвратила свой взор с того времени, когда родился человек»³⁰⁷. Богиня Солнца возвращается и освещает землю в тот момент, когда животные узнают Байаме, но узнают они его только после того, как он предстал перед ними в образе человека. Можно предположить, исходя из простой последовательности событий (сотворение человека – невидимость человека – потемнение мира – появление бога в образе человека – возгорание солнечного света), что *невидимость* человека как *образа бога* является главной причиной потемнения мира. В тот момент, когда становится *видимым* бог (а видимым он может быть только в образе человека), возвращается солнце и мир оживает. Пребывание Бога в мире является условием его существования. Однако присутствовать в мире он может не непосредственно, поскольку не имеет никакой „телесной формы“, а только в „образе“. И поскольку бог присутствует в „образе“, солнце светит, и мировое существование продолжается.

В вышеприведенных антропогонических мифах (библейском, овидиевском и австралийском) обнаруживается единая схема: мир обретает свою окончательную форму и функционирует, поскольку в него вносится „образ“, который, отражая макроструктуру космоса, становится для нее

³⁰⁵ *Ibid.*., p. 35.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

центром-опорой. Антропогонический процесс является здесь продолжением космогонического, без которого последний остался бы незавершенным и мир был бы, действительно, подобен „воздушным пузырям“, выходящим из тела Вишну³⁰⁸. В этом космогоническом и антропогоническом контексте и следует рассматривать функцию ритуала. Преодолевая энтропические тенденции в плане космологическом, ритуал одновременно организует сознание, т. е. является *инструментом*, посредством которого образуется микрокосм. Воспроизводя своей структурой „мировой закон“³⁰⁹, ритуал воссоздает в человеке „образ Бога“. Подобно платоновскому демиургу, ритуал „отпечатывает“ на „первобытных водах“ коллективного бессознательного *архетип*, в результате чего выделяется *микрокосм-сознание*³¹⁰.

Сознание и можно уподобить „механизму“, составленному из разных „компонентов“. „Материалом“ сознания, как и мира, является „вода-бессознательное“. В философии санкхьи для приведения в движение инертной материи (пракрити) требуется „возбуждающее“ присутствие идеального начала (пуруши). „Перевод“ бессознательных, т. е. существующих идеально *до сознания* содержаний в сознание, требует совершения ряда „операций“. Другими словами, недостаточно составить „механизм“, нужно его и „завести“. Каким образом был приведен в действие „механизм“ сознания?

Можно предположить, что этот „механизм“ сам

³⁰⁸ «Миры рождаются из бесчисленных пор тела Вишну и исчезают с быстротою воздушного пузыря, лопающегося, как только он достигнет поверхности воды» (М. Eliade, *Immagini e simboli [Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux]*, Milano 1993, p. 64).

³⁰⁹ В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, цит., с. 26.

³¹⁰ Ср. о значении ритуала в формировании сознания: «Можно с достаточным (хотя и неокончательным) вероятием говорить о ритуальном происхождении языка, имея при этом в виду, что именно ритуал был тем исходным локусом, где происходило становление языка как некоей знаковой системы» (В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, цит., с. 21). Формирование языка равнозначно формированию сознания, невозможность существования которого без языка как средства *самовыражения* представляется очевидной и не требующей доказательств.

образовался и сам „завелся“. Если бы это было так, то не было бы решительно никакого объяснения повсеместно распространенным мифам об Учителе, научившем людей ремеслам и формам общественной жизни. Не исключено, что первым учителем человека, создавшим его *образ* , был именно *р и т у а л*, воспоминание о котором запечатлелось в коллективной памяти человечества, персонифицировавшись в образах сверхъестественных учителей.

Мы не имеем никаких эмпирических данных, которые позволили бы нам „реконструировать“ то, каким образом был приведен в действие „механизм“ сознания. Предлагаемая ниже „реконструкция“ не претендует на *достоверность* . Она имеет своей единственной целью представить *логически* возможную схему ритуального происхождения сознания.

Сознание рождается из *сопоставления* . Не исключено, что первым сопоставлением было именно *числовое* , как наиболее очевидное. Исходя из представления о „предритуале“ как первичной „невербальной“ форме ритуала ³¹¹ , повторяющей трехчастную структуру космогонического процесса, можно предположить, что „перворитуал“ состоял из трех *правильных* движений (три шага, троекратное поднятие рук).

Правильная троекратность ритуальных движений в какой-то момент могла быть соотнесена с некоей другой „системой“, организованной согласно тождественному принципу, формируя таким образом *предсознание* . Предположим, что существо, которому „программно“ было назначено сделаться человеком, бессознательно наблюдает или совершает некоторые телодвижения. Эти движения никак не связаны с его повседневной деятельностью, направленной исключительно на поддержание его биологического существования. Более того, они *отвлекают* его от повседневной деятельности и противоречат ей³¹², вследствие

³¹¹ В. Н. Топоров, *О ритуале* ..., цит., сс. 21–22.

³¹² Ритуал одновременно „отвлекает“ и „привлекает“ – отвлекает от „естественного“ и привлекает к „неестественному“. Ср. ритуалы у животных (K. Lorenz, *L'anello di Re Salomone* , Milano 1992),

чего должны создавать в нем *напряжение* , которое мы бы назвали „семантическим“. Постепенно накапливаясь, оно находит разрешение в тот момент, когда кто-то из участников или наблюдателей *обращает внимание* , например, на три камня (само собой разумеется, что этими „естественными объектами“ могут быть не только камни), расположенные не беспорядочно, а *правильным* рядом или *равносторонним* треугольником (два камня не в состоянии создать ощущение *неестественности* , т. е. формы: здесь требуются по меньшей мере *три* элемента). Неестественная правильность природных объектов связывается с неестественной правильностью ритуальных телодвижений, и таким образом на природные объекты „накладывается“ ритуальная схема, преобразая *безразличный* объект в *значимый* . Природный объект, воспринятый не в своей непосредственной данности, но как нечто *значимое* , становится первым элементом сознания и вообще принципом дальнейшего его наполнения и расширения. Соотнесение „природного объекта“ с „ритуальным действием“ происходит, однако, не само собой, но с по мощью „третьего элемента“, позволяющего произвести эту невозможную для „естественного существа“ операцию сопоставления одной „системы“ с другой. Этот „третий элемент“ есть *архетип числа* , активизируемый троекратным ритуальным повторением и в свою очередь активизирующий *сознание-сопоставление* со всеми вытекающими отсюда следствиями. Активизацию архетипа можно сравнить со своего рода „коротким замыканием“, которое вносит „разрыв“ в начальное *безразличие* природного существования. Собственно, сознание и есть „прорыв“ в изначальной гомогенности *воды-бессознательного* .

Резюмируя сказанное выше, схема возникновения сознания может быть представлена следующим образом.

следующие аналогичному принципу: если бы рыба-боец при виде самки не окрашивалась в самые фантастические цвета (*Ibid* ., pp. 34–35), то последняя, по всей видимости, не остановилась бы, продолжая свое естественное „безразличное“ движение.

Первознак ³¹³ (ритуал), природный объект и архетип вступают во взаимодействие. Излучения, которые начинают эманировать ритуальный знак и природный объект, собираются в архетипической „точке“, эманлирующей, в свою очередь, новую реальность (или точку) – *сознание*. Сознание, таким образом, можно рассматривать как синтез тройной эманации, активизирующей, когда все три точки вступают во взаимодействие. Сами по себе точки статичны и по отдельности активизироваться не могут. Они динамизируются (вступают во взаимодействие) в результате некоего „совпадения“, реализуемого при посредстве „архетипа-ритуала“. С этого момента начинается „история сознания“. Единственным доказательством здесь может служить *ритуальность* архаичного сознания. Структура есть результат определенного процесса, приведшего к ее образованию. Это означает, что ритуальная структура сознания должна свидетельствовать и о *ритуальном способе* его возникновения.

9. Ритуал как „программа действия“

Исходя из предположения, что первоначальным элементом ритуала был *жест*, ритуал возможно рассматривать как элементарную форму актуализации некоей *программы*. Понятие программы может истолковываться *биологически* или *онтологически*. Понятия, вроде „инстинкт жизни“, „инстинкт выживания“, „инстинкт продолжения рода“ и т. п., представляют собой иные наименования биологического механизма самосохранения и соответствующей „программы действий“, которая „предписывается“ необходимостью как личного выживания, так и продолжения рода. В тот момент, когда этот механизм

³¹³ Понятие „первознака“ (и вообще знака) употребляется нами исключительно в космогоническом значении. Ср.: «Строительство мира начинается с расщепления пространства, через которое обнаруживается „неподвижная точка“, центральная ось как принцип всякой будущей ориентации» (М. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 25). „Точка-центр“ есть *первознак*, который создает и структурирует пространство.

перестает функционировать, происходит вымирание рода.

Обнаружение архетипической формы „поведения“ или „восприятия“ и „вписанности“ ее в биологический механизм совершается исключительно на уровне эмпирическом. «Имела ли психическая структура и ее элементы архетипы, происхождение, этот вопрос, на который мы не можем ответить, касается метафизики»³¹⁴, – говорит Юнг. И тем не менее, говоря об архетипической структуре, он утверждает: «Структура есть то, что всегда есть и было, что является предварительным условием для каждого отдельного случая»³¹⁵. «Всегда было и есть» – утверждение метафизическое, поскольку бесконечно превышает реальный опыт.

Анализируя „последовательность мотивов“ в „традиционном рассказе“ (миф, сказка, предание), В. Буркерт определяет их как „программу действий“³¹⁶. Свои рассуждения он заключает следующим образом: «Если мы спросим себя, откуда возникла подобная структура смысла и подобная программа действий, ответ по необходимости будет из реальности жизни, более того, из биологии»³¹⁷. И далее: «Если последовательности мотивов соответствуют программы действий, мы находимся как раз в области биокибернетики»³¹⁸.

„Программы действий“ здесь вполне соответствуют „архетипам“, которые являются, по словам Юнга, «предварительными условиями всякого отдельного случая»³¹⁹, и «которые инстинктивно наделяют формой и

³¹⁴ C. G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, cit., p. 100.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ W. Burkert. *Mito e rituale in Grecia (Structure and History in Greek Mythology and Ritual)*, Roma-Bari 1987, p. 27.

³¹⁷ W. Burkert, *Cit.*, p. 27.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

³¹⁹ C. G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, cit., p. 100.

вливают на наши мысли, чувства и действия»³²⁰.

„Программа действий“ имеет главной целью достижение какой-то цели. Для достижения цели вырабатывается (сознательно или бессознательно) „программа“. Это – очевидно. Соответственно, если руководствоваться „биологией“, жизненной необходимостью, главной, если не единственной целью, будет выживание, продолжение рода. А посему «программы действия не являются особенностью человеческого разума»³²¹. Эти „программы“ одинаково „вписаны“ как в биологический механизм человека, так и животных, как высших, так и низших: «МОЗГ МЫШИ – компьютер»³²².

В основе ритуала Буркерт также обнаруживает „программу действия“, общую для животных и человека. В одном случае это вполне удастся (например, в отношении герм), но в других исследователь испытывает затруднения. Особенно эти затруднения выявляются в анализе ритуала *приношения первых плодов*³²³. Совершенно очевидно, что „программы действий“ у животных и человека здесь различные, хотя определяются как будто бы общей целью – „выживанием“. Животное, оставляя добычу другим, более сильным конкурентам, спасает свое личное существование в первый момент, но подвергает его опасности во второй, поскольку остается без пищи и вынуждено продолжать свои поиски, которые очень часто оканчиваются смертью обессиленного животного.

Чтобы избежать подобного положения, в человеческом мире вырабатывается весьма сложная система ритуальных приношений. Ритуал становится «наиболее действенным

³²⁰ *Ibid* , p. 81.

³²¹ W. Burkert, *Cit* ., p. 28.

³²² *Ibid* ., p. 29.

³²³ *Ibid* ., pp. 84–88.

методом организации социального сотрудничества», имеющим целью «избежать борьбу внутри человеческого рода, разрушительный потенциал которого достиг более опасного уровня после изобретения оружия»³²⁴. Таким образом, «социальный порядок поддерживается посредством уступки»³²⁵. Оставление добычи у животных вряд ли может быть отнесено к „программе действия“. Оно диктуется скорее всего элементарным страхом. Программа, если она действительно программа, должна предусматривать последствия той или иной „операции“. Страх, который спасает животное в первый момент, приводит его к гибели во второй, что противоречит „программе“ сохранения и продолжения рода.

Действия человека вполне вписываются в „программу“, поскольку имеют целью восстановление „равновесия“ и „социального порядка“, который является абсолютно необходимым условием выживания и продолжения рода. Однако цели вполне „биологические“ здесь достигаются совсем не биологическими средствами. Описание Буркертом „программы“ приношения, а также „психотерапевтических“ свойств ритуала³²⁶ создает впечатление, что ритуал был создан как своего рода „социальный институт“ и разработан в некоем архаическом „центре социальных исследований“. Но поскольку существование подобных „центров“ не засвидетельствовано источниками (если, конечно, не считать коллегии жрецов архаической формой подобного „центра по выработке социальной стратегии“), то по необходимости мы должны вернуться к основополагающему положению Юнга: «Когда представляется ситуация, которая соответствует данному архетипу, архетип активизируется, и развивается принудительность, которая, подобно силе инстинкта,

³²⁴ W. Burkert, *Cit.* ., p. 87.

³²⁵ *Ibid.* .

³²⁶ *Ibid.* ., pp. 77–84.

прокладывает себе дорогу, вопреки разуму и воле»³²⁷. Другими словами, „программа действий“ не составляется „коллекцией жрецов“, специалистов по „социальной стратегии“, она „вписана“ изначально в психическую структуру.

Буркерт говорит о мифе, как о «первой и фундаментальной вербализации комплексной реальности»³²⁸ и «элементарном средстве коммуникации»³²⁹, «предписанном языком для представления реальности»³³⁰. Рассматривая миф как „вербализацию“ ритуала, а ритуал как первую элементарную актуализацию *архетипа-программы*, следует предположить, что „вербализация“ как средство „коммуникации“ (аккумулирования и передачи информации) предполагается „программой“ ритуала. Таким образом, принципиальное отличие *ритуала-программы* у животных и *программы-ритуала* у человека состоит в элементарности (однаправленности), в первом случае, и многофункциональности, во втором. Благодаря своей „многофункциональности“, «ритуал составляет центр жизни и деятельности в архаических культурах. Здесь он главное и определяющее, а не периферийное и зависимое. При всем многообразии форм ритуала и возможных состояний (в частности, и взаимопротиворечащих), которые ритуал может реализовать, он прежде всего суть, смысловая полнота, соотнесенная с главной задачей коллектива; он прежде всего содержание (а не форма), внутреннее, активное, живое и развивающееся (а не внешнее пассивное, омертвевшее и застывшее); он пронизывает всю жизнь, определяет ее и строит новые формы, преодолевая попутно все, что этому препятствует или

³²⁷ C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, cit., p. 49.

³²⁸ *Ibid.*, p. 39.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *Ibid.*

угрожает. В этом смысле ритуал неотделим от развития человеческого общества, а для известной эпохи („космологической“) он составляет основу этого развития, главный его инструмент»³³¹.

Язык можно рассматривать как средство аккумуляции информации. Очевидно, что передаваемая в языке (естественном или искусственном) информация не исчерпывается исключительно „биологической“ информацией, зачастую не имея непосредственного отношения к конкретным „жизненным“ целям. Объем информации соответствует „объему“ сознания, которое, в свою очередь, является необходимым условием „свободы“. А посему свобода может быть определена как информация, синтезированная сознанием. „Вербализация“ ритуала порождает язык, благодаря которому становятся возможными собирание и передача информации. Но „собирание“ и последующая „передача“ предполагают некую „связь“ собранных данных, без которой невозможна коммуникация. Следовательно, появление языка с самого начала представляет некий *первосинтез*, который и есть *информация*, т. е. данные, организованные в систему. Подобно тому, как язык есть не только и не столько слова, сколько „связь“ слов, системное единство „сообщения“, то и информация является системным единством, „функциональной моделью“ реальности, которая становится *реальностью* в тот момент, когда получает *идеально-информативное* оформление. Поэтому ритуал как первая активизация „программы человека“ «составляет основу этого (человеческого. – М. Е.) развития»³³², является своего рода энергетической „точкой“, которая генерирует из себя организованное бытие.

Итак, что определяет структуру ритуала? С точки зрения „витально-биологической“ ответ, по всей видимости, будет

³³¹ В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, цит., сс. 22–23.

³³² Там же, с. 23.

состоять в том, что структура определяется необходимостью „выживания“, „сохранения рода“. „Необходимость“ в данном случае – новое воплощение древнего *Deus ex machina*. Во-первых, сама по себе *необходимость* пуста, она не существует отдельно от вещи. Вещь же существует как *структурное единство*, т. е. как *внутреннее и внешнее различие*. Необходимость, таким образом, возникает как динамическое взаимодействие элементов, которые образуют структуру. „Необходимость“ здесь является тем, что необходимо для *функционирования* системы, иными словами, не система есть следствие абстрактной необходимости, но необходимость есть выражение конкретной нужды системы, которая равнозначна условиям, при которых система может функционировать (существовать, развиваться). Это значит, что необходимость „испытывается“ существующей системой, которая при изменившихся обстоятельствах генерирует („активизирует“) новые элементы, т. е. развивается. Поэтому утверждение „необходимость порождает систему“ абсурдно как с логической, так и с „натуральной“ точки зрения. *Программа* есть развивающаяся *система*, которая „реагирует“ только на те ситуации, которые в ней „предусмотрены“. Эти „предусмотренные“ элементы актуализируются не в силу „чистой“ необходимости, а конкретной, вызванной, с одной стороны, изменившимися обстоятельствами, а с другой, императивом „приспособления“ к новой ситуации.

Но если не необходимость создает „программу“, тогда что является ее *prima causa*? Из кибернетики мы знаем, что программу пишет программист. Отчего бы и в отношении „программы-архетипа“ не предположить, как гипотезу, разумеется, некоего Программиста. Такая гипотеза представляется наиболее логичной.

10. Кровь и Чернила, или тайны Грааля

Грааль и История

Изобретатели „священного“ китча, претендовавшие на обладание „священной наукой“, вечной и неизменной, передаваемой по темным закоулкам истории, в свое собрание символов не могли не включить в качестве одного из экспонатов легенду о св. Граале³³³. В книге Ф. Дзамбона³³⁴ легенда Грааля анализируется – главным образом на материале романа Робера де Борона *Joseph d'Armathie* – прежде всего с точки зрения „семантических напластований“, что противопоставляет книгу Ф. Дзамбона как сочинениям „историческим“, так и „символическим“. Блестящий филологический анализ соединяется в ней с глубокомысленной интерпретацией фундаментальных значений *secrez dou Graal*.

Человеческую историю можно представить как историю сменяющихся знаковых систем. Это представление предполагает существование некоей исходной точки, *первознака*, архетипической схемы, которая обнаруживается прежде всего в ритуально-мифологических системах. Первознак следует отличать от позднего представления о символе как о конкретном обозначении трансцендентной реальности. Первознак не представляет *символически* реальность, но сам является реальностью или генерирующим ее принципом. „Смещение“ знака с реальностью, которое характеризует „примитивные“ представления о мире,

³³³ Имеется в виду сочинение признанного *maestro* французских традиционалистов Рене Генона *Символы священной науки* (R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*). Само название этой книги заставляет вспомнить изобретателей „марксистской“ или „арийской“ наук. Связь между этими науками – историческая и идеологическая – очевидна. И в том и другом случаях выдвигалось притязание на создание „истинной“ науки, для которой не существует никаких тайн. „Священные“ сочинения подобного рода вызывают ощущения сходные с теми, которые испытывает герой гоголевского *Портрета*, рассматривая в пыльной лавке картины с изображениями голландских мужиков в гольфах и с трубкой во рту.

³³⁴ F. Zambon, *Robert de Boron e i segreti del Graal*, Firenze 1984.

определяется не „неразвитостью“ или „алогичностью“ архаического мышления, а знаковой „природой“ реальности. Реальность есть *реальность*, поскольку она обозначена. В первоначальное безразличие, в хаос вносится некая точка, которая, по словам М. Элиаде, нарушает „гомогенность“ пространства³³⁵. Из этой первоточки „вычленяются“ все последующие противопоставления (небо и земля, космос и хаос). Эти противопоставления становятся возможными, поскольку нарушено начальное безразличие и в „гомогенность пространства“ внесено нечто, что ее „разрывает“ и ей противостоит.

Выяснение литературных источников текста Робера де Борона становится историей „семантических напластований“, историей знака, который генерирует новую реальность – *grant Estoire dou Graal*. Иосифу Аримафейскому в темнице является воскресший Христос и передает ему сосуд со своей кровью и сообщает „тайны Грааля“, хранителем которых он становится. Сосуд с кровью Спасителя и „тайны“ становятся центром новой истории, которая есть «una Storia occulta della Salvezza incentrata sul Graal»³³⁶ («Тайная история Спасения, сосредоточенная вокруг Грааля»). *Secrez dou Graal* раскрываются по мере свершения Истории, т. е. тайна Грааля есть тайна Истории. Но история существует как *свершение*, как целенаправленный *процесс*, предполагающий наличие *субъекта* истории, который и является *творцом значений*, поскольку история для того, чтобы быть подлинной *реальностью*, должна иметь *значение*, быть *означенной*.

В *Joseph d'Arimathie* этим „субъектом“ становится Иосиф Аримафейский, которому вручается сосуд с кровью Христа и сообщается его тайна. Отношение сосуда и тайны можно представить как отношение знака и значения.

³³⁵ См. М. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., pp. 25–28.

³³⁶ F. Zambon, *Cit.*, p. 104.

Космогонический архетип и secrez dou Graal

О значении „космогонического архетипа“ для архаического сознания М. Элиаде говорит: «космогония есть архетип всякого „творения“»³³⁷. Космогонический архетип можно определить как *схему творения* вообще. Всякое действие, божественное или человеческое, есть создание/творение чего-то нового, совершающееся согласно формальной схеме космогонического архетипа. К. Г. Юнг определяет архетипы как „формы без содержания“³³⁸. Как и всякая „чистая форма“ или схема, архетип есть абстрактный принцип, который должен „активизироваться“. Схема творения может быть представлена как серия противопоставлений ³³⁹. В гелиопольской версии космогонического мифа³⁴⁰ бог Атум появляется из хаоса – Нуна („создавший сам себя“). Из себя самого он рождает первую пару богов: Шу и Тефнут (бога воздуха и богиню влаги). Те в свою очередь рождают Геба и Нут (богиню неба и бога земли). Эта вторая пара рождает следующих четырех богов: Исиду и Нефтиду, Осириса и Сета. Теогонический процесс разворачивается здесь по следующей схеме: 0–1–2–2–4. В начальном хаосе возникает *первоточка*, которая представляет первое противопоставление *определенного неопределенному*. Это *неопределенное* (хаос) можно обозначить как ноль. Первоточка противостоит хаосу как единица нулю. Единица и ноль символизируют *первоопределенность* и *первонеопределенность*. „Выделение“ точки из первоначального безразличия

³³⁷ М. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 66.

³³⁸ C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, cit., p. 49.

³³⁹ Ср.: «Космогонические мифы описывают становление мира как результат последовательного введения основных бинарных оппозиций: небо – земля и т. п. и градуальных серий (основанных на постепенном возрастании или уменьшении какого-либо признака): растения → животные → люди и т. д.» (В. Н. Топоров, *Космогонические мифы*, цит., с. 7).

³⁴⁰ Р. И. Рубинштейн, *Египетская мифология*, в: *МНМ*, т. 1, сс. 420–427.

(единицы из нуля) возможно рассматривать как первую активизацию/актуализацию космогонического архетипа.

Гелиопольская теогоническая схема представляет развитие основной трехчленной схемы. „Единица“ является как противоположность нулю, „два“ – „единице“. Эта противоположенность может интерпретироваться как „два бога“ (богиня влажности – бог воздуха) или как „другое“. По гесиодовской схеме из хаоса возникает Земля (Гея), Тартар, Эреб, Нюкс, Эфир и Гемера (*Theog .*, 123–125). Все эти „элементы“, кроме Земли, представляют не действительные противоположности, но символические обозначения явлений, сопровождающих процесс выделения первоточки из Хаоса. Первотыма как бы „пронизывается“ светящейся точкой, появление которой порождает „феномены“, которые обозначаются как Тартар, Эреб, Нюкс, Эфир, Гемера. Земля (Гея) порождает из себя Небо (Урана), т. е. выделяет из себя свою противоположность (*Гея же прежде всего родила себе равное ширью / Звездное Небо. Hes., Theog .*, 126–127). Дальнейшее теогоническое движение происходит довольно беспорядочным образом, пока не устанавливается новый олимпийский порядок, который в своей законченности соответствует гелиопольской эннеаде, обозначающей завершение космогонического процесса в верхних слоях бытия. Эннеада – упрощенный образ этой завершенности. Греческая мифология в этом отношении менее схематична. В ней сохраняется неуверенность в стабильности нового космического порядка: чудовища нейтрализуются, Тифон сбрасывается в бездну, титаны заключаются в Тартар, Эриннии становятся Эвменидами, но при этом не исчезает ощущение непрочности установившегося порядка.

В аккадской космогонической поэме *Энума элиш* первоматерия как бы двоится, определяясь как Апсу и Тиамат – персонификации первовод. О них говорится: «Их воды сливались в одно тело» (I, 5)³⁴¹, т. е. до того, как они

³⁴¹ *Энума элиш* цит. по: ANET ; текст озаглавлен: *The Creation Epic* .

разделились, они были одним – водой. Из воды (Апсу-Тиамат) возникают Лахма и Лахама, которые в свою очередь порождают Аншара и Кишар. Эти последние рожают Ану³⁴², который рождает Нудиммуда (Эа), после чего боги начинают беспорядочно множиться и беспокоить своего прародителя Апсу, который решает их уничтожить, дабы восстановить первоначальный свой покой. Эа убивает Апсу, спасая богов от уничтожения или обратного их поглощения в первоводах. Вторая часть поэмы, главным героем которой является бог Мардук, сын Эа, по сути дела, повторяет первую часть. Победу над Тиамат можно рассматривать как окончательную победу над первохаосом, в результате которой устанавливается новый космический порядок. Мардук разделяет мертвое тело Тиамат на две части – небо и землю, „заперев“ ими «ее воды» (IV, 139), т. е. поставив предел проникновению в мир размывающих и поглощающих его вод хаоса.

Аккадская космогоническая схема более расплывчата по сравнению с гелиопольской и гесиодовской. Знак порождает значение, но значение есть конкретизация знака, т. е. оно есть не зеркальное повторение, а интерпретация, которая всегда вариантна. Движение от одной точки к двум и далее к трем есть процесс наполнения формальной схемы вариантными значениями. Одна светящаяся точка в небе содержит в себе весьма ограниченное количество вариантных интерпретаций, две – большее, три обозначают значительное возрастание возможных интерпретаций, что совершенно логично: одна точка – внепространственна и ввелинейна (геометрическая точка), две точки – линейны, три точки – линейны (линия) и пространственны (треугольник). Треугольник – фигура, и как фигура поддается различным пространственным

³⁴² Ану – бог неба, но в тексте он определяется только как „равный своему отцу“ (I, 15). Достаточно распространена точка зрения, что боги выполняют некоторые природные функции. Вопрос в том, что идет вначале – боги или функции? Олимпийские боги разделяют между собой сферы реальности после победы над титанами, Мардук становится верховным богом после победы над Тиамат, т. е. сначала следуют боги и только потом функции, которые они делят как „военную добычу“. Кроме того, само приписывание богу различных функций, свидетельствует о „вторичности“ функций.

конкретизациям. Таким образом, „расплывчатость“ следует отнести к самой „природе“ знаково-космогонического процесса. Апсу и Тиамат возможно интерпретировать как первую не вполне определившуюся двойственность, возникшую в глубине первовод. Поэтому «их воды сливаются в одно тело». Но это слияние не совпадает с первоначальной неопределенностью, поэтому они определяются не как одно первосущество, а как перводвойственность, которая в себе еще не вполне расчленилась. И поскольку от них рождаются боги (выделяются *другие* элементы), то они могут быть отождествлены с генерирующей из себя новые значения первоточкой и представлены как единица. В числовом обозначении аккадская теогоническая схема (до появления множества богов, т. е. сферы *неопределенности*) может быть представлена следующим образом: 0–1–2–2–1–1. Если к последним двум числам, обозначающим мужские варианты, прибавить женские, мы получим эннеаду, которая в гелиопольской версии обозначает завершение космогонического процесса и установление стабильного мирового порядка.

В космогонии *Кодзики* первым является Амэ-но-ми-накануси (Верховный владыка середины Неба). Он и следующие за ним 14 „абстрактных“ божеств «являют и сокрывают свои лики»³⁴³, пока не появляются Идзанаки и Идзанами, бог мужского начала и богиня женского начала, с которых, собственно, начинается космогонический процесс. Исчезновение бога Амэ-но-ми-накануси и следующих за ним 14 богов может интерпретироваться как „поэтапное“ выделение первоточки, *стабилизация* которой обозначается появлением мужского и женского божеств. В числовом обозначении это выделение предстанет как 0–1–2. Дальнейшее движение столь же хаотично и беспорядочно, как и в аккадском варианте.

Космогония может быть представлена как *семантический*

³⁴³ *Кодзики*, цит., с. 417.

процесс , приводящий к созданию *семантического пространства* , которое требует своего дальнейшего означивания/заполнения. Космологический ритуал имеет дело с неозначенным „пространством“, которое, тем не менее, некоторым образом выделено из всеобщего безразличия: знак здесь соотносится не с „чистой“ гомогенностью, а с некоторой первоначальной *означенностью* . Соответственно, первоначальная космогоническая схема, по необходимости, должна претерпевать в ритуале некоторые изменения. Ритуальное действие имеет своей целью внесение знака в неозначенное (или частично означенное) пространство, т. е. явление знака здесь представляет своего рода „волевой акт“, включает в себя элемент *свободы* , предполагая тем самым активизирующий архетипическое содержание *субъект* . Субъект, вносящий знак в предстоящую ему неопределенность, может быть обозначен как „единица“. Вследствие этого новая космогоническая схема явится следующей: 1–0–2, где „два“ символизирует ритуально означенное „пространство“. «Незнакомая, чужая, необитаемая земля (что часто означает „не обитаемая нами“), – говорит Элиаде, – причастна текучей, эмбриональной модальности „Хаоса“. Занимая ее, главным образом поселяясь на ней, человек символически преображает ее в Космос посредством повторения космогонического ритуала»³⁴⁴. Через ритуальное действие в „чужую землю“, равнозначную хаосу, вносится знак, вследствие чего она становится к о с м о с о м. Каждое новое ритуальное действие продолжает творение как *космизацию* гомогенного пространства/хаоса. Новый знак выступает как *новый* сакральный центр, который «становится и центром хаотических [...] сил»³⁴⁵. Парадокс здесь только кажущийся: чтобы явиться, знак должен преодолеть сопротивление „беззначности“. Мифологические отголоски этого сопротивления слышатся ясно в японском

³⁴⁴ М. Eliade, *Il sacro e il profano* , cit., pp. 32–33.

³⁴⁵ В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, с. 14.

космогоническом мифе: прежде чем является конкретное разделение на мужское и женское начала, один за другим следуют и исчезают 14 богов. В аккадском мифе Апсу замышляет уничтожение богов с целью восстановления первоначального „докосмогонического“ покоя.

Может быть, самое замечательное выражение этой „трудности“ появления Первознака дается в учении еврейского каббалиста XVII в. Натана из Газы. Гершом Шолем излагает его учение следующим образом:

«С самого начала были два света в *En-Sof* 346: „свет, который содержал мысль“ и „свет, который не содержал мысли“. Первый свет с самого начала содержал в себе идею создания мира, в то время как второй такой идеи в себе не содержал и всей своей сущностью стремился оставаться скрытым в себе самом, не выходя из тайны *En-Sof*. Первый свет был полностью активным, второй свет – полностью пассивным и погруженным в глубину самого себя. Когда идея творения зародилась в первом свете, он сжался в самом себе, чтобы дать место творению. Свет, который не участвовал в творении, остался на своем месте. Поскольку он не имел никакой другой цели, как оставаться в самом себе, он пассивно сопротивлялся структуре эманации, которую свет, содержащий мысль, создал в пустоте, сотворенной посредством сжатия в себе самом. Сопротивление превратило свет без мысли в верховный источник зла. Идея дуализма между материей и формой как источников добра и зла приобретает здесь оригинальнейший аспект: корень зла – в начале, которое содержится в самом *En-Sof*, пребывающем в отдалении от творения и пытающемся воспрепятствовать актуализации форм света, содержащего мысль. Это происходит не потому, что он является злым по своей природе, но потому, что единственное его желание состоит в том, чтобы ничто не существовало вне *En-Sof*. Он отказывается принять в себя свет, который содержит мысль, и

³⁴⁶ *En-Sof* (др.-евр.) – буквально „без конца“; фундаментальное каббалистическое понятие, обозначающее божество в его наиболее скрытом и недоступном аспекте „самобытия“.

вследствие этого пытается разрушить все то, что создал этот свет. Таким образом, зло есть следствие диалектики между двумя аспектами света самого *En-Sof*. Активность света без мысли порождается его оппозицией ко всякому изменению. Сходство этой идеи с неоплатоническими концепциями материи как начала зла очевидно. Борьба между двумя светами возобновляется на каждой новой фазе творения и продолжается до тех пор, пока с наступлением окончательного Избавления, свет, который содержит мысль, не пронизает полностью свет без мысли и не обозначит в нем свои святыне формы»³⁴⁷.

Интеллектуальная или *знаковая* природа „света, который содержит мысль“ здесь совершенно очевидна. Космогонический процесс интерпретируется прежде всего как знаковый. Еврейских каббалистов можно назвать „создателями семиотической теории творения“. Связь с неоплатонизмом и мифологией здесь более архетипическая, нежели историческая, что вовсе не отрицает наличия последней, поскольку новая знаковая система всегда „накладывается“ на старую, „перестраивая“ ее и наполняя новым содержанием.

В мистическом учении Натана из Газы существенно, что всякое новое знаковое „исхождение“ из центральной точки („света, который содержит мысль“) не есть простое распространение эманаций первосвета, но актуализация формы, которая на каждой новой „фазе творения“ или „означивания“ должна преодолевать сопротивление бесформенности, начального безразличного единства, которое символизируется „светом, который не содержит мысли“ и как бы стоит на страже этого первоединства, препятствуя „инстинктивно“ его нарушению. Если нанести рану живому телу, оно непроизвольно начинает сокращаться, как бы желая ее закрыть. Здесь, по всей видимости, происходит что-то сходное. С одной стороны, происходит

³⁴⁷ G. Scholem, *La Cabbala*, cit., p. 131.

эманирование света, с другой, излучения встречаются на пути своего распространения препятствия, которые они должны преодолевать. В какой-то момент, в силу „естественной“ энтропии (тьма „безгранична“ – свет „ограничен“, „концентрирован“ в одной точке), происходит „затухание“ этого эманационного процесса. И поскольку космосистема *энергетична* („структура эманации“ у каббалистов), то каждый раз должен *вноситься* новый световой центр (знак), который регенерирует распадающиеся формы, делает их более устойчивыми, как бы совершенствует их онтологически.

Космогония и ритуал

«Творению предшествовал хаос», – говорит М. Элиаде, и поэтому оно стремится «вновь в него погрузиться»³⁴⁸. Энтропическая структура мироздания предполагает «восстановление мира и жизни посредством повторения космогонии»³⁴⁹, которое осуществляется посредством „космологического“ ритуала. То, что это „повторение“ есть *символическое*, нисколько не убавляет его *реальности* и онтологической значимости, поскольку космогония есть прежде всего *знаковый процесс*. Вследствие своей *соприродности акту творения*, по словам В. Н. Топорова, ритуал «воспроизводил его своей структурой и смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения»³⁵⁰.

Ритуал, таким образом, возобновляет распадающиеся в силу энтропического процесса формы реальности. Знак, вносимый в хаос, генерирует реальность. Существование ритуала обозначает двухплановость космогонического

³⁴⁸ М. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 113.

³⁴⁹ *Ibid.*., p. 69.

³⁵⁰ В. Н. Топоров. *О ритуале* ..., цит., с. 15.

процесса. В „верхнем“ плане каждая новая фаза творения есть внесение новой знаковой точки, которая уплотняет „пространство“ и регенерирует знаковый процесс, преодолевая таким образом „естественную“ энтропическую тенденцию, что выявляет энергетическую и динамическую суть всякой реальности. В „нижнем“, ритуальном плане происходит *повторение* этого процесса, имеющее главной своей целью *поддержание* существующей системы. Но *поддержание* не есть *устранение* энтропической тенденции, а только ее временное *приостановление*. А посему существующая система каждый раз должна „перестраиваться“, однако „перестроиться“ она может вследствие *внесения* в нее нового знака. Вхождение нового знака воспринимается как „откровение“. Здесь действует онтологическая необходимость, определяющаяся начальным отношением активного и пассивного начал („свет, который содержит мысль“, и „свет, который не содержит мысль“). Осознание этого первоначального драматического отношения „знаковости“ и „беззнаковости“ является, несомненно, выдающейся заслугой еврейских каббалистов, отличающей их от всякого рода искателей „вечного и неподвижного“.

* * *

Вхождение нового знака совершается согласно архетипической космогонической схеме. Сам по себе архетип формален, есть *схема*, и потому *статичен*, и следовательно, нуждается в *активизации*. Активизация архетипа выражается в его *динамизации*. Первоточка, проявляясь как *активизированный* архетип, становится *динамическим* центром, который, в силу своей динамичности (энергетической заряженности), продолжает генерировать дальнейшие противопоставления (воздух и влага, небо и земля). Это генерирование не замыкается на эннеаде: боги эннеады в свою очередь становятся основными структурными

элементами мироздания, которые продолжают „обрастать“ новыми значениями.

Первоточка является п е р в о й актуализацией архетипической схемы. В силу своей формальности, близости к архетипу она есть *знак* , который по мере продвижения процесса конкретизации (наполнения содержанием архетипической схемы) обретает *значение* . Это значение, по мере своего дальнейшего наполнения, становится *символом* ³⁵¹. Бог Атум символизирует центр мироздания, из которого генерируются все его конкретные содержания. Таким образом, движение идет *от архетипа к знаку , от знака к значению, от значения к символу* . Знак по мере *конкретизации* становится символом. В качестве примера возьмем крест. Крест может являться конкретным обозначением, указывающим, например, на присутствие больницы. Но крест может быть также символом, указывающим на фундаментальную структуру реальности.

Согласно учению еврейского каббалиста XVI в. Рабби Ицхака Ашкенази Лурии ³⁵² , в первопространство (равнозначное мифологическому хаосу) вносится «йод (י), первая буква Тетраграмматона ³⁵³ , содержащего „космическую меру“ или *kav ha-midah* , т. е. мощь формирования и организации» ³⁵⁴ . Первознак (йод) здесь рассматривается как *генеративный принцип реальности* , содержащий в себе возможность тех или иных реализаций.

Самый факт существования космогонических вариантов свидетельствует, что значения *не предопределены* абсолютным знаком, что совершенно естественно, поскольку сам по себе знак слишком близок к первоначальной „статичности“ архетипа, а посему допускает варианты

³⁵¹ См. прим. 276.

³⁵² О нем и его учении см.: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* , cit., pp. 244–286.

³⁵³ Имя Бога, состоящее из четырех начальных букв – יהוה.

³⁵⁴ G. Scholem, *La Cabbala* , cit., p. 135.

наполнения. Эти „наполнения“ по причине своей вариантности и неопределенности не являются устойчивыми и постоянными, и потому подвержены *переформированиям*. Всякое переформирование следует первоначальной космогонической схеме. В первобезразличие (хаос) вносится *различительный* элемент (точка). Соответственно: «всякое сакральное пространство предполагает иерофанию, вхождение сакрального, которое вызывает отделение определенной территории от космоса, который ее окружает, делает качественно другой»³⁵⁵.

Совершенная определенность есть *точка*. Но точка, представляя „совершенную определенность“, является наиболее формальным (не конкретным) „элементом“. Расширение точки конкретизирует ее, одновременно и парадоксально увеличивая „неопределенность“, которая в силу своей онтологической неустойчивости (как неопределенности) нуждается в новом означивании, в новом внесении в неопределенность определенности (знака). В отношении божественной (верхней) „знаковой системы“ эта новая знаковая система может определяться как „периферийная“. Процесс „означивания“ никогда не останавливается, поскольку „работает с хаосом“. Новый процесс означивания, повторяя архетипическую схему, имеет своей задачей не сотворение мира, но *упорядочивание* частных сфер бытия. В эти „разряженные“ сферы *ритуально* вносится новый знак, который в отличие от первознака соотносится не с „чистой“ неопределенностью, но с неопределенностью *частичной*, т. е. со сферой частично означенной. Он как бы дополнительно ее определяет, накладываясь на старые значения, „вбирая“ их в себя и преображая. Поэтому каждый новый знак не может быть простой точкой, но именно символом, т. е. *знаком, наполненным значениями*. Тем не менее, схема остается прежней, архетипической: новый знак генерирует новую

³⁵⁵ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 29.

реальность, означивая ее, сотворяя новые содержания.

Свет и тьма

Св. Грааль является в мир как новый знак, новый энергетический принцип, творящий новую историю – историю Спасения – как новую *знаковую систему*. Новый знак преобразует старую „знаковую систему“. „Вхождение“ нового знака в существующую знаковую систему и наполнение ее новым значением составляет главную тему книги Ф. Дзамбона.

Главную тему *Joseph d'Arimathie* составляет «*enfances* или предыстория Грааля»³⁵⁶. К заключенному в темнице Иосифу является Христос, передает ему сосуд, содержащий его кровь, и сообщает Иосифу „тайны Грааля“.

В этой истории выделяются три основных момента:

- 1) тайны Грааля;
- 2) обстоятельства передачи этих тайн;
- 3) Грааль как *центр* Истории Спасения.

«Длительное заключение Иосифа – пишет Ф. Дзамбон, – есть центральный факт романа»³⁵⁷. Явление Христа в темнице сопровождается интенсивным излучением.

В высшей степени многозначительны два момента этого явления.

1) Явление света происходит в непроницаемой тьме подземелья, т. е. явлению света предшествует *заключение* в последней *глубине* тьмы, где тьма предельно „сгущена“.

2) Иосиф, после долгого пребывания во тьме темницы, не в состоянии распознать источник этого света, поэтому говорит: «я не могу ни видеть Вас, ни узнать» («*Je ne vous puis, sire, esgarder / Ne connoistre ne aviser* », 737–738)³⁵⁸.

³⁵⁶ F. Zambon, *Cit.*., p. 15.

³⁵⁷ *Ibid.*., p. 82.

³⁵⁸ Цит. по: Roberl de Boron, *Le roman du Saint Graal*, Wilhelm Fink Verlag, München 1981.

Свет, имеющий своей целью *осветить* , рассеять тьму, которая сама по себе есть *темница* , в первый момент своего появления *ослепляет* , т. е. как бы еще более сгущает, концентрирует первоначальную тьму. Этот кажущийся парадокс указывает на *космогоничность* явления света. Все дальнейшие значения света и тьмы и их отношений раскрываются в той мере, в какой удастся „взойти“ к первосхеме появления *света во тьме* ³⁵⁹. Тьма является иным обозначением первопространства, предшествующего творению, которое как бы пронизывается в некоей точке³⁶⁰, что производит в нем разрыв, нарушающий его первоначальное безразличие. Точка „прорыва“, ставшая сакральным центром мироздания, из которого оно генерируется, становится также „центром хаотических сил“. Более того, эта точка, „нарушающая и разрывающая“, входящая в „тело“ тьмы-хаоса наподобие стрелы, активизирует тьму, превращая ее в сопротивляющуюся всякому различению начало. Строго говоря, первоточка не есть свет (или *еще* не есть свет), но точка *максимального сгущения тьмы* . Приведем несколько мифологических примеров „сгущения“.

Японская мифология . «Тотчас ступили два бога-устроителя на небесный мост и стали погружать свое драгоценное копье в хлябь под мостом и круговращать его, вызывая бурление. И когда они после круговращения взметнули с плеском свое драгоценное копье, пала с его острия влага, сгустилась от изобилия соли, и крупницы ее преобразились в остров Оногоро, Саморожденный в круговерти»³⁶¹.

³⁵⁹ О мистическом свете см.: M. Eliade, *Mefistofele e l'androgino*, Roma 1971, pp. 15–70.

³⁶⁰ Ср. у В. Н. Топорова: «описание поэтапного возникновения и развития космоса дается из точки, являющейся итогом восстанавливаемого процесса развития мироздания, который представляется чем-то, что не может быть превзойдено в дальнейшем, но может продолжаться во времени или даже быть перечеркнутым в случае космической катастрофы» (*Космогонические мифы* , цит., с 7).

³⁶¹ *Кодзики* , цит., сс. 418-419.

Здесь следует отметить прежде всего использование *копья*, которым пронизываются первоводы и в результате вращения выделяется „первоэлемент“, производящий в свою очередь дальнейшее сгущение/уплотнение бесформенной „материи“. Схема здесь следующая: 0–1–2, где 0 – первоначальное безразличие; 1 – первоточка, которая символизируется копьем, поскольку последнее одновременно указывает на нее и образует ее; 2 – уплотнение/сгущение, результат которого символизируется появлением острова Оногоро. Сгустившийся из первохаоса остров становится *основанием* будущего мироздания. Творение в собственном смысле этого слова начинается после того, как Идзанаки и Идзанами сходят с небесного моста на сотворенный ими остров, воздвигают священный небесный столб, соединяются и начинают порождать других богов, персонифицирующих конкретные элементы мироздания.

Египетская мифология. В одном из вариантов космогонического мифа рассказывается, что из первовод «вышел холм, на котором распустился цветок лотоса, а оттуда появилось дитя (солнце – Ра), „осветившее землю, пребывавшую во мраке“»³⁶². Явлению света предшествует здесь возникновение „посреди“ мировых вод острова, т. е. „сгущение“ первоматерии. Схема возникновения может быть представлена как: 0–1–2, где 0 – хаос; 1 – первоточка (остров), 2 – явление первого структурирующего элемента (солнце).

Genesis et Theogonia. Связь библейского сказания о сотворении мира с мифологическими космогониями очевидна. Согласно Теогонии Гесиода: *Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом / Широкогрудая Гея [...] / Гея же прежде всего родила [...] Звездное Небо, Урана (Theog ., 126–127)*. Каким образом зародился Хаос и что предшествовало его зарождению, не сообщается. Греческое слово *χάος* этимологически может означать „зев“, „зевание“, „зияние“, „разверстое пространство“, „пустое

³⁶² Р. И. Рубинштейн, *Египетская мифология*, цит., с. 422.

протяжение“ 363 . Греческий „хаос“ вполне соответствует др.-евр. תְּהוֹם (*t'hom* – бездна). Этимология слова *χάος* указывает на то, что творению предшествовало образование „пустого“ *пространства-вместилища* , которое затем наполняется конкретными элементами. В этом случае хаос не может рассматриваться как „первоматерия“, но как своего рода „вместилище“ ее. Согласно космогонической схеме Рабби Ицхака Ашкенази Лурии, «акт творения становится возможным посредством „ухода Бога в Самого Себя“, т. е. через акт *zim zim* , в результате которого Бог „сокращается“ в Самом Себе, делая возможным существование чего-то, что не есть *En-Sof* . Какая-то часть Божества, следовательно, сокращается и освобождает „пространство“, чтобы дать место творческому процессу» 364 . То, что в греческом мифологическом представлении о хаосе присутствует на уровне бессознательно этимологическом, в учении Рабби Ицхака Ашкенази Лурии получает спекулятивное выражение.

В приведенном выше древнеегипетском космогоническом мифе вода символизирует „первоматерию“, которая явилась „материалом“ будущего творения. Значение воды в библейском рассказе вполне совпадает с мифологическим представлением о воде как о „первоматерии“. Вода как хаотическая первостихия конкретизируется как „природный“ элемент только после того, как ей противопоставляется „твердь“. Фундаментальное отличие библейской космогонической схемы от других традиций состоит в том, что отделению воды от суши предшествует отделение света

363 *Хаос* , в: *МС* , с 568. Н. А. Михайлов возводит этимологию *χάος* 'а к корню, общему со словом *χάσμα* – „зев“, „щель“, „расселина“, „чрево“: «Здесь особенно важно приемлемое для 'χα - обозначение ч р е в а , у т р о б ы , т. е. того, из чего происходит р о ж д е н и е. В таком случае *χάος* у Гесиода – это п е р в и ч н а я (*πρώιστα*) утроба, которая сама себя порождает и рождает все остальное» (*Цит* ., с. 78). Это заключение, сделанное на основании исследования этимологии слова *χάος* , вносит существенное уточнение в представление о гесиодовской космогонии: *χάος* есть не просто мировое бесконечное пространство, как полагает А. Ф. Лосев, или пространство между Землей и Тартаром, как полагает Вест, но именно „первоутроба“, своего рода первичная „экологическая ниша“, которая образуется в первоначальной внепространственной неопределенности и наполняется затем конкретными элементами мироздания. О различных интерпретациях *χάος* 'а см.: Н. А. Михайлов, *Цит* ., с 77.

364 G. Scholem, *La Cabbala* , cit., p. 134.

от тьмы. Однако в последующем распределении элементов мироздания по „дням“ происходит возвращение к мифологической схеме: возникновение светил, предназначенных «для отделения дня от ночи» относится к четвёртому дню. Противоречия, содержащиеся в рассказе о сотворении мира, объясняются библеистами существованием двух различных традиций – „Ягвистской“ и „Элогистской“³⁶⁵. Это объяснение представляется нам весьма искусственным. Более логичным является представление о тексте как о *знаковой системе*. Достаточно внести в имеющуюся знаковую систему новый знак, чтобы она приобрела новое значение. Из геометрии мы знаем, что треугольник есть соединённые прямыми линиями три точки. Если в систему, составленную из трёх точек, мы добавим новую точку и соединим её с другими точками, то результатом этого соединения будет четырёхугольник, из которого предшествующая форма треугольника не исключается, но *включается* в него.

Библейский рассказ содержит не два рассказа, принадлежащие к разным традициям, но свидетельствует о проникновении в старую мифологическую систему нового значения, которое её перестраивает и наполняет новым содержанием. Внедрение нового значения в старую мифологическую схему совершается и в *Теогонии* Гесиода, на что указывает этимология слова „хаос“. Если устранить из начального процесса Землю, то последовательность рождений будет следующей: Хаос – Тартар – Эрос – Ночь – Эреб – Эфир – День. Далее Гея (Земля) рождает из себя Урана (Небо), после чего появляются конкретные элементы мироздания, как положительные (боги), так и отрицательные (чудовища/титаны). В реальной (мифологической) последовательности за Хаосом непосредственно следует Земля. В библейском рассказе Бог творит «в начале» небо и землю. Но земля была, если следовать этимологии еврейского

³⁶⁵ О теории „ягвиста“ и „элогиста“ см.: J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1979, pp. 132-137.

словосочетания *הו ובהו* (*tohu va-vohu*), не «безвидной и пустой», но бездной (*ההום* – *t'hom*). Это прочтение подтверждается следующей фразой *ההום עלפוי וחשן* (*ve-hosheh al-pnei t'hom* – и тьма над бездною). Из этого следует, что конкретное появление неба и земли должно быть отнесено ко „второму дню“, когда Бог отделил «воду от воды» (*בין מים למים* – *bein maim le-maim*). „Первый день“ можно назвать „подготовительным“: в первоначальной тьме производится первое разделение *בין האור ובין החשך* (*bein ha-or u-bein ha-hosheh* – между светом и тьмой), которое делает возможным появление других разделений, по мере продвижения космогонического процесса всё более и более конкретизирующихся. Космогонический процесс, таким образом, может быть представлен как процесс *последовательной конкретизации*: свет/тьма – твердь/вода – суша/растительность – светила и т. д.).

Присутствие „земли“, как в библейской, так и в гесиодовской схемах, можно объяснить присутствием элемента старой последовательности в новой. Новая последовательность делится на две части: „абстрактную“ и „конкретную“. Абстрактная последовательность (у Гесиода): Хаос – Тартар – Эрос – Ночь – Эреб – Эфир – День. Поскольку Ночь рождается из Хаоса, а Тартар есть вариант Хаоса, то эта схема может быть еще более упрощена: Хаос – Ночь – День³⁶⁶. Эрос определяется как начало, которое у *всех*

³⁶⁶ Ночь и Эреб порождают Эфир и День, т. е. выделяют из себя первую бинарную оппозицию «Союз Эреба и Ночи, – отмечает Н. А. Михайлов, – первый космогонический брак, обозначаемый устойчивой формулой *φιλότητι μιγείσας*» (Н. А. Михайлов, *Цит.*., с. 33). Понимание космогонии как возникновения и распространения на различных уровнях бытия бинарных оппозиций, а космогонического брака как того, что порождает эти оппозиции, позволяет сделать вывод, что первой оппозицией в гесиодовской космогонии является не противоположность Неба и Земли, но Ночи-Эреба, с одной стороны, и Эфира-Дня, с другой, учитывая, что соединение Геи и Урана хронологически происходит позднее. День здесь противопоставляется Ночи, а Эфир – Эребу. Последнее может рассматриваться как противопоставление „тьмы крошечной“ (Эреба) первопространству (Эфиру). Эти „абстрактные“ оппозиции делают возможным появление первой „конкретной“ оппозиции Земли и Неба. Здесь важна и другая деталь. «После космогонического сюжета – рождение Геи (из Хаоса или самой по себе – из контекста недостаточно ясно, и здесь возможны варианты толкования) – сразу же вводится космологический элемент» (Н. А. Михайлов, *Цит.*., с. 32). Эта „неясность“ определяется „утробным“ характером Хаоса. Подобно зародышу в утробе, Земля „зреет“ в Хаосе, поскольку он есть „вместилище“, а не активное космогоническое начало, что подтверждается тем фактом, что только с появлением Земли возникают конкретные элементы мироздания.

богов и людей [...] / Душу в груди покоряет (Hes., *Theog.*, 121–122). Он делает возможным переход от одного элемента к другому, выводя их из начальной статики. Эфир, в силу своей неопределенности, также может быть исключен из этой схемы. Он может быть определен как *абстрактное пространство*, актуализирующееся в процессе конкретизации фундаментальных космологических противопоставлений. Соответствующая библейская схема предстанет следующим образом: бездна – свет – тьма. Эти две схемы различаются порядком следования: в *Теогонии* День следует за Ночью, в Библии – тьма за светом, что определяется, по всей видимости, представлением о творческом действии как активном или пассивном. Активное действие: Бог творит, поэтому свет предшествует тьме. Пассивное действие: самозарождение, поэтому тьма предшествует свету. Представление о творении как о *внесении* света во тьму составляет главное отличие новой библейской знаковой системы от старой мифологической. Но „созревание“ нового значения происходит в недрах мифологии, как то видно из сравнения библейского текста с *Теогонией* Гесиода.

Архетип темницы

Прообразом темницы Иосифа является гробница Христа. «Темница, – пишет Ф. Дзамбон, – есть также крипта, в которой раскрываются тайны, которые никому не позволено наблюдать»³⁶⁷. Темница, в которую заключен Иосиф, становится „местом откровения“, местом „явления света во тьме“ так же, как гробница Христа явилась „местом“ максимального „сгущения“ тьмы и последующего ее „прорыва“ в Воскресении (*смертью смерть поправ*). Предсказание Иисусом своей смерти, близящейся победы над

³⁶⁷ F. Zambon, *Cit.*, p. 90.

князем мира сего , и в особенности, последние и самые трагические слова на кресте «Боже Мой, Боже мой! для чего Ты Меня оставил?» (*Матф* . 27, 46), и еще более, сказанные во время гефсиманского моления, «да минует Меня чаша сия» (*Матф* . 26, 39), свидетельствуют о том, что весь путь Христа и его смерть были „подготовкой“ к *тайному* деянию, которое было совершено в „последней“ глубине тьмы, символизируемой гробницей. Движение, которое приводит к сгущению тьмы, вызвано явлением света, поскольку *сама в себе* тьма инертна, пассивна, недвижна, лишена вообще существования. Мифологические описания хаоса, первотьмы, воды подчеркивают прежде всего бесформенность этого первоэлемента, т. е. его нереальность. Воскресший Христос как бы переходит из глубины тьмы, прорывая ее, на периферию, символизируемую темницей Иосифа. Эта „периферия“ соответственно «становится и центром хаотических, враждебных человеку сил»³⁶⁸, в данном случае темницей.

Явление Христа Иосифу в темнице можно представить как *переход* с архетипического уровня на исторический. Архетипическое деяние, с одной стороны, через апостолов, и с другой, через Иосифа и Грааль становится конкретным историческим процессом, т. е. Историей Спасения. На архетипическом уровне тьма, сгущаясь, пытается затушить свет, т. е. не допустить его „выход“ – Воскрешение. На „историческом“ победивший тьму свет своим первым появлением в мире производит „сгущение“ тьмы и соответствующую поляризацию всех „размытых“ в энтропическом процессе форм. Форма – *энергетична* . Поэтому истощение энергонапряженности должно необходимо приводить к „размыванию“ формы, сливанию ее с первостихией. „Поляризация“ в этом отношении означает восстановление расплывшихся форм, структурным принципом которых является бинарная

³⁶⁸ В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, цит., с. 14.

противоположенность³⁶⁹. И в том и другом случае – архетипическом и „историческом“ – „явление света во тьме“ не может быть иным, как процессом сокрытым, недоступным и абсолютно не проницаемым для созерцания.

Тайна и Спасение

О теме тайны Ф. Дзамбон пишет: «„Тайна“ является доктринальным ядром *Joseph 'a*, но также и своего рода навязчивой темой, которая пронизывает собой весь роман, переводя в повествовательный план теологическое видение Робера де Борона»³⁷⁰. В темнице передает Христос Иосифу Грааль и сообщает его тайны. Эта таинственность имеет несколько значений, которые подробно анализируются исследователем. «Тайной является прежде всего и с самого начала вера Иосифа Аримафейского»³⁷¹. И далее: «Криптохристианству Иосифа соответствует тайное предпочтение, оказываемое ему Спасителем; оба они помещаются на ином и более высоком плане, чем тот на котором происходит официальная проповедь. И именно то, что Иосиф любил *celeement*, предназначает его к получению наиболее сокровенных истин – „тайн Грааля“»³⁷².

Тайная вера Иосифа, получение им в тайном своем заключении *secrez dou Graal* одновременно с самой реликвией, «которая спасает от темницы и от смерти»³⁷³,

³⁶⁹ Слова Христа – «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч. Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку домашние его» (*Матфей*, 10. 34–36), – по всей видимости, следует рассматривать как свидетельство наступившей „поляризации“, являющейся необходимым условием обновления мира.

³⁷⁰ F. Zambon, *Cit.*, p. 79.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*, p. 80.

³⁷³ *Ibid.*, p. 95.

являются как бы этапами тайного процесса, предваряющего и подготавливающего вхождение в мир нового значения: «темница, Гробница и Грааль материализуют ту Тайну, вокруг которой разворачивается роман Робера де Борона; но они также возводят в разных формах противоположную и восполняющую тему раскрытия, откровения»³⁷⁴. «В той мере, в какой свет рассеивает тьму зла, он соответствует прогрессивному распространению *grant clarté*, которое исходит от Грааля и вначале освещает только Иосифа»³⁷⁵, и потому «История Грааля есть история прогрессирующего откровения, выхода *en apert*»³⁷⁶. Видимым центром этой истории, как и вообще всей мировой истории (иначе она не была бы Историей Спасения – спасением бытия) становится св. Грааль, а конкретным человеческим носителем его – Иосиф. „Тайной“ эта история является в той мере, в какой она еще не вполне раскрылась именно как видимая конкретная история. А посему «„тайны Грааля представляют своего рода миниатюризацию, *mise en abîme* целой *Estoire*, зародышевое ядро, которое заключает ее всю *in nuce*»³⁷⁷. «До тех пор, пока История не завершена, всегда будет оставаться разрыв между *Estoire* и *secrez dou Graal*. История продолжается, потому что имеется тайна, которая должна сохраняться, передаваться, раскрываться. И до тех пор, пока есть тайна, История не сможет окончиться, а Спасение полностью осуществиться. *Secrez dou Graal* есть *grant Estoire* в той мере, в какой она еще не реализована, не завершена»³⁷⁸.

История совпадает с тайной. Раскрытие истории есть

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 97.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 105.

также раскрытие тайны. С этим качеством истории-тайны связано то, что «Грааль есть также Книга»³⁷⁹. А посему он имеет «смысл и действует сотериологически в мире в той мере, в какой есть и становится писанием. История есть движение *en apert* эзотерической тайны, и тайна может быть переданной и реализованной, поскольку она рассказывается, пишется или переписывается, *поскольку* она есть книга и роман»³⁸⁰. И поскольку история пишется, она «может прийти к своему завершению»³⁸¹.

История Грааля интерпретируется Ф. Дзамбоном прежде всего как знаковый процесс. Но знаковый процесс, поскольку он есть исторический, есть процесс, в результате которого творится новая реальность. Архетип знака „материализуется“ в слове. Слово становится знаком, генерирующим новую реальность – Историю Спасения. Выводы, к которым приходит Ф. Дзамбон, весьма значимы: «Крови Христа, *sanc*, собранной Иосифом Аримафейским и сохраненной в Граале, соответствует *encre*, которым будет написана История Грааля, – тем самым чернилам, которыми должен запастись по приказу Мерлина Блэз перед тем, как приступить к писанию *Livre dou Graal*»³⁸². И далее: «Между Кровью и Чернилами имеется таинственная близость. В силу некоей непостижимой алхимии кровь, пролившаяся из божественных ран, залог и символ нашего спасения, должна сделаться Чернилами, нанесенными на пергамент. Преображение крови, содержащейся в Граале, в чернила, которыми Блэз должен будет писать свою книгу, обозначает реализацию *secrez dou Graal* как Истории Спасения, как если бы, идеально, он обмакивал свое перо в священную чернильницу Грааля. В его чернилах продолжает жить нечто от божественной Крови.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 107.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 114.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 106.

³⁸² *Ibid.*

Пергамент, страница Книги становится Граалем, который принимает черную кровь Писания, сокровенного Евангелия Грааля»³⁸³.

Копье и Чернила, или Грамматика Спасения

Символика крови и чернил тесно соотносится с символикой копья, наносящего рану, из которой вытекает божественная кровь, собранная Иосифом в Граале. Образы копья и крови, истекающей из Божественной раны, являются в высшей степени архетипическими. Сам по себе архетип есть «формальный элемент»³⁸⁴. Это означает, что как живой конкретный принцип реальности он существует только в качестве *значения*, которым архетип наполняется по мере своего вхождения в реальность. Реальность не противостоит архетипу как данность: архетип есть формальная структура реальности, без которой невозможно было бы никакое существование, ибо все существующее структурировано. и благодаря этому функционирует. „Вхождение“ архетипа в реальность или *становление* архетипа как реальности есть тайна, потому что подготавливается и совершается во тьме, недоступной для созерцания. Возможны только приближения к архетипу, поскольку сам в себе он *ничто*. Исследование истории значений, по сути дела, есть *следование* объективному движению самой реальности. История Грааля как История Спасения, при всей своей архетипичности, есть *совершенно* новая история, в центре которой стоит новый Знак, вхождение которого в реальность следует *архетипической схеме*, но сама по себе схема, разумеется, не исчерпывает его содержания, поскольку она реализуется через свои конкретные интерпретации-наполнения. Сосуд, *veissel*, может наполняться водой или божественной Кровью.

³⁸³ *Ibid.*, p. 106–107.

³⁸⁴ C. G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipi della Madre*, cit., p. 81.

Различие между одним и другим „наполнением“ более чем очевидно.

В японском мифе два бога-устроителя опускают в хлябь *копье* и начинают вращать им³⁸⁵. В результате этого вращения на острие копья образуется влага, которая, падая в хлябь, производит в ней *сгущение*. Архетипически этот процесс можно представить следующим образом: копьем пронизывается гомогенное первопространство. Неразличимому в себе первоединству наносится *рана*, из которой как бы истекают сгустившиеся капли влаги, которые становятся первоэлементом будущего мироздания, т. е. *первый* космогонический акт есть „расщепление пространства“³⁸⁶, „разрыв уровней“³⁸⁷. *Инструмент*, которым производится этот „разрыв“, символизируется копьем³⁸⁸. Хаос (вода) есть *живое тело*, которому наносится *рана*, вызывающая „судороги“, „сокращения“.

Представление о первоматерии как о живом теле определяет содержание аккадской поэмы *Энума элиш*. В разинутую пасть чудовищной прародительницы Тиамат Мардук пускает стрелу, которая *разрывает* ее внутренности и *расщепляет* ее сердце (IV, 102). В высшей степени многозначительно то, что Мардук убивает Тиамат *стрелой* (вариант копья), направляя ее в *разинутую* пасть чудовища. Только после того, как Злому Ветру удалось „внедриться“ в Тиамат и „зафиксировать“ ее рот в раскрытом состоянии, стрела пронизывает ее. Без этого образовавшегося отверстия в непроницаемом теле чудовища вхождение стрелы

³⁸⁵ Кодзики, цит., с. 418–419.

³⁸⁶ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 25.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 32.

³⁸⁸ О символике копья-стрелы см.: M. Eliade, *Notes on the Symbolism of the Arrow*, in: *Religion in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden 1968, p. 463–475. В этой статье копье-стрела рассматривается в одном только аспекте – как то, что соединяет разделенное. Остается без внимания функция копья как „инструмента“, с помощью которого *пронизывается* и *разделяется* изначальное единое.

и последующее расщепление, по всей видимости, осуществиться не смогло бы. Космогоническая схема процесса предшествующего „реальному“ творению имеет здесь трехчленную структуру: сгущение – разряжение – пронизывание. Война богов, символизирующая концентрацию хаотических сил, сопротивляющихся творению, может быть представлена как *сгущение*. Разинутая пасть Тиамат может быть представлена как образование некоего „отверстия“ в непроницаемости тьмы, как ее *разряжение*. Последующее *внедрение* через это „отверстие“ в недра чудовища стрелы – как *пронизание* первотьмы.

Ритуал «работает с Хаосом»³⁸⁹, ведет с ним каждый раз возобновляющуюся борьбу. Поэтому ритуал есть повторение космогонии. Тьма *пронизывается*, *расщепляется*, „разрывается“, вследствие чего в ее недрах освобождается место для творения, но „давление“ ее не прекращается, а еще более увеличивается по мере *расширения* космизированного пространства. То, что на уровне космогонического архетипа есть первое *пронизание* хаоса, на уровне ритуальном есть *сопротивление* хаосу или борьба «упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией»³⁹⁰. В разные эпохи эта *борьба* приобретает новые значения и новое направление, заданное, тем не менее, основной схемой сохранения мироздания, противодействия разрушительным хаотическим стихиям, онтологического укрепления бытия в себе самом, которое осуществляется через совместное действие Бога и человека. Это *совместное* действие определяет значение ритуала с *самого* его появления.

Этот краткий экскурс в историю мифологических значений тела, копья и крови позволяет с большей полнотой охватить новое значение, которое вносит Грааль, переозначивая старую „мифологическую“ (языческую)

³⁸⁹ В. Н. Топоров, *О ритуале* ..., цит., с. 43.

³⁹⁰ Там же, с. 9.

реальность и преображая ее в Реальность или Историю Спасения. Из раны, нанесенной копьем на божественном теле Спасителя, вытекает кровь, которой пишется новая История. Божественная кровь становится *материалом* для создания новых значений. Человек пишет свою историю, пользуясь для ее написания *копьем и кровью*, как пером и чернилами. В этом смысле Бог есть «архетип писца»³⁹¹, как говорит Ф. Дзамбон, а «Грааль – Книга»³⁹², тайны которой есть ничто иное, как «*mise en roman* невыразимого слова Христова, *Verbum Dei*»³⁹³. Эти глубокомысленные выводы можно было бы продолжить. Бог открывает человеку *секреты* грамматики, но *текст*, согласно ее правилам, составляет человек, и каким будет его окончательная *редакция* остается *тайной*.

VI.

11. Смерть Геракла³⁹⁴

*Воспою Геракла, сына Зевса ...
Нутн. Нот. XV*

Безумный герой

Общеизвестна трагическая судьба греческих героев³⁹⁵. В этом отношении особенно показательны жизнь и смерть

³⁹¹ F. Zambon, *Cit.*, p. 117.

³⁹² *Ibid.*, p. 107.

³⁹³ *Ibid.*, p. 118.

³⁹⁴ Первый краткий вариант статьи публикуется в *Балканские чтения – 2* (в печати).

³⁹⁵ См.: А. А. Тахо-Годи, *Герой*, в: *Мифы народов мира*, т. 1, М. 1987 (далее – *МНМ*), сс. 294-296.

Геракла – героя антихтонического *par excellence*. Следствием непосредственных „контактов“ Геракла с хтонической стихией становится *безумие* ³⁹⁶, насылаемое на него Герой ³⁹⁷. Геру можно было бы определить как Богиню Безумия ³⁹⁸. С точки зрения хтонических божеств действия Геракла – *беззаконные*, поскольку он вторгается в *запретную сферу*. Как пример непозволительного *вторжения* в хтоническую сферу можно привести странствие Тесея вместе с Пирифоем в царство Аида (Apoll. Rhod. I, 101–104). Наказание здесь *имманентно*, поскольку следует из самого факта пребывания в запретной сфере ³⁹⁹.

Безумие Геракла вначале обращается на *других* и может рассматриваться как первые „симптомы“ некоей неизлечимой болезни, своего рода хтонического *отравления*. Ср. слова Амфитриона, в которых безумие Геракла уравнивается с отравлением хтоническим ядом: *Безумной волной волнуемый / [...] стоголовой гидры* (Eur, *Her.*, 1188-1190) ⁴⁰⁰. Кровь убитой гидры становится фатальной для героя.

Версия Еврипида, согласно которой Геракл убивает своих детей и жену и пытается убить своего земного отца Амфитриона после возвращения из царства мертвых,

³⁹⁶ Случаи безумия Геракла перечислены в: R. Graves, *The Greek Myths*, v. 2, 122, cit., pp. 100–103.

³⁹⁷ Преследование Геракла Герой определяется не желанием отомстить „неверному“ Зевсу, а *хтонической* природой богини, „сфера действия“ которой вследствие вторжения героя предельно сужается. В противном случае злоба Геры по отношению к Гераклу, антихтоническому герою, *уничтожителю чудовищ*, была бы необъяснима. Ср. ее покровительство Лернейской Гидре, Немейскому льву (о Гидре: *Эту вскормила сама белорукая Гера-богиня* Hes., *Theog.*, 314; *Лев этот, Герой вскормленный ... Ibid.*, 328, и даже прямое участие в порождении хтонического чудовища, Тифона: *Некогда Гера его родила ... Нутн. Нот.*, II, 129: цит. в переводе В. В. Вересаева по: *О происхождении богов*, М. 1990). Об этимологии имени Геры см.: Н. Н. Казанский, *К этимологии теонима „Гера“*, в: *Палеобалканистика и античность*, М. 1989, сс. 54-58. Автор статьи возводит имя Геры к индоевропейскому корню **iēr-/iōr-*, делая следующее заключение: «значение этого прилагательного, передающее идею ярости, страсти, полноты сил, гневливости, достаточно хорошо подходит к характеру Геры».

³⁹⁸ Ср. ее роль в безумии Диониса и дочерей царя Прета и Ино.

³⁹⁹ Ср. слова Геракла о своей невинности (Eur., *Her.*, 1310).

⁴⁰⁰ Здесь и далее трагедия Еврипида *Геракл* цит. в дословном переводе с древнегреческого по: *Euripides in four volumes*, v. III, The Loch Classical Library, London 1979.

представляется *архетипически* более логичной, чем версия Аполлодора (Apoll., *Bibl.*., II, 4, 12), согласно которой Геракл совершает свои подвиги в искупление за *убийство*, совершенное в *безумии*. Ср. также версию Диодора Сицилийского (*Bibl. his.*., IV, 11), где свои подвиги Геракл совершает после приступа безумия, которое представляется как „крайнее средство“, чтобы заставить колеблющегося героя вступить на предназначенный ему богами путь⁴⁰¹.

Многозначительна и другая деталь, сообщаемая Диодором: «Совершив свои подвиги, он отдал свою жену Мегару в жены Иолаю, поскольку сомневался относительно детей, которых мог бы иметь от нее по причине несчастья, случившегося с его сыновьями» (*Bibl. his.*., IV, 31)⁴⁰². Аполлодор без каких-либо объяснений сообщает о том, что Геракл отдал Мегару в жены Иолаю (*Bibl.*., II, 6). „Объяснение“ здесь следует искать, по видимому, в отношениях Геракла с женщинами, которые в силу своей особой связи с землей обладают наибольшей *хтонической уязвимостью*. Ср. Деяниру, которая становится невольным орудием мести хтонических сил. Подозрение в „орудийности“ Мегары заставляет Геракла искать „компромиссное“ решение, которое устранило бы связанную с ней *опасность*. Иола, дочь эхалийского царя Эврита, которую тот отказался отдать в жены Гераклу, опасаясь его безумия (*Ibid.*, 6, 1), становится „косвенной“ причиной как смерти своего брата Ифита, так и гибели самого Геракла (ср. *Трахинянки* Софокла). Пытаясь оградить себя от безумия Геракла, Эврит „активизирует“ затаившийся в нем хтонический элемент, который несет гибель как тем, кто входит с героем в

⁴⁰¹ Ср. нежелающего исполнить божественную волю библейского Иону. *Упорство* человека перед волей Бога расценивается как *безумие*. Бегство от Бога, т. е. движение в *противоположную* сторону, становится движением в *хтоническую* утробу – классический *локус* инициационных обрядов. Однако в библейском сказании первоначальное значение опрокидывается, поскольку пребывание в утробе символизирует максимальное удаление от Бога. Место по-с-в-я-щ-е-н-и-я становится здесь местом про-к-л-я-т-и-я – за-к-л-я-т-и-я.

⁴⁰² Здесь и далее Диодор Сицилийский цит. в дословном переводе с древнегреческого по: *Diodorus of Sicily in twelve volumes*, v. II, The Loeb Classical Library, London 1979.

непосредственный контакт (ср. гибель Лина, учителя Геракла игре на кифаре, Лаомедонта, царя Трои, Зона, сына Ликимния, Евринома, безвинного Лихаса, попытку убийства Иолая, смерть кентавра Фола), так, в конце концов, и ему самому. Каждое из этих невольных преступлений ухудшает как душевное, так и физическое состояние Геракла: он отправляется в изгнание (невольно, как после убийства Лина, или по своей воле, как после смерти Евринома), заболевает (после убийства Ифита) или должен перенести унижение рабства для того, чтобы излечиться. Геракл – *больной* герой, ср. слова Деяниры: *Я на него сердиться не могу: / Не боримым болен он недугом* (Софокл, *Трахинянки*, 557–558)⁴⁰³.

Изменение „хронологической“ последовательности (у Аполлодора и Диодора Сицилийского) не нарушает, однако, последовательности „архетипической“, поскольку в своем качестве *антихтонического* героя Геракл вполне определяется с того момента, когда он в колыбели душит двух змей, подсланных Герой. В этот момент он *непосредственно* соприкасается с хтонической стихией и „заражается“, „заболевает“ ею, принимая в себя нечто от ее *ядовитости*, которая в дальнейшем выходит „наружу“ сначала как *безумие*, т. е. как *слепая* деструктивная сила, а затем как *тотальное отравление*, единственным излечением от которого становится *огонь*, выжигающий „злокачественную опухоль“ хтоничности. Гера мстит младенцу Гераклу не потому, что он *убил*, но потому, что он *должен будет* убить вскормленных ею чудовищ. Для хтонического божества „будущее“ равно „прошлому“, поскольку время (как и пространство) есть качество организованной (структурированной) мировой сферы, и *полностью* отсутствует в хтонической ⁴⁰⁴. Об

⁴⁰³ Трагедия Софокла *Трахинянки* цит. по: Софокл, *Трагедии*, М. 1988.

⁴⁰⁴ О „бевременьи“ хтонических существ см. гл 1. Мойры, богини судьбы, дочери Ночи, сестры Смерти и ужасных Кер, управляют временем (судьбою) из хтонического безвременья. Можно сказать, что они могут управлять временем, поскольку находятся вне времени. Однако этот

антихтонической функции Геракла ср.: *Слишком высокая цена даже за избавление земли от заразы* (Eur., *Her.*, 21); *Возмещение за то, что он очистил ее моря и земли* (226); *Непроходимую землю, дикое море он усмирил* (851), а также определение Геракла как *разрушителя страшных деяний чудовищ* (700). В этом отношении также показательна ненависть Геракла к диким зверям и беззаконным людям: «Он ненавидел всякого рода диких зверей и беззаконных людей» (Diod., *Bibl. his.*, IV, 17, 5).

Антихтоническая функция („инструментальность“) героя подготавливается обстоятельствами его рождения. Согласно Гесиоду, «отец богов и людей другое замышлял в своем уме: как породить *защитника от зла* для богов и людей, которые питаются хлебом» (Hes., *Aspis*, 27–30)⁴⁰⁵. Согласно Диодору, Зевс соединяется с Алкменой не в силу «желания любви, как с другими женщинами, но главным образом с целью порождения» (*Bibl. his.*, IV, 9, 3). Рождение Геракла, таким

философский парадокс в отношении мифологии является абстрактным. Следует вспомнить весьма напряженные отношения олимпийского мира с хтонической сферой, от которой он ограждается медной стеной. Мифологические представления о судьбе обладают вещественной конкретностью, ср., например, представление о мойре-судьбе, которая «воплощается в некоем материальном предмете – фетише, носителе жизненных потенций» (А. Ф. Лосев, *Мойры*, в: *МС*, сс. 336–367). Фетиш здесь указывает, но не исчерпывает конкретности мифологического представления о судьбе. Знаменитое изречение Н. А. Бердяева «Бог-создатель является всемогущим над бытием, над сотворенным миром, но у него нет власти над небытием» (цит. по Н. О. Лосский, *История русской философии*, М. 1991, с. 272) повторяет, по сути дела, одно из фундаментальных „положений“ мифологии. *Ничто, небытие, бездна*, хаос окружают космос, оказывают на него страшное давление (медная стена как знак этого давления и его опасности), которое во внешнем космизированном мире воспринимается как *fatum*, перед которым бессильны даже боги. Боги в своих оракулах выступают как своего рода посредники между организованным миром и бездной (хтонической сферой). Это „посредничество“ является центральной функцией Аполлона как бога дающего предсказания. Не случайно, что именно на том же самом месте (*Близко оттуда ... Нутн. Нот.*, II, 122), где бог убил Пифона, он возводит храм и основывает свой оракул. Сама по себе эта „близость“ указывает на связь предсказаний с хтонической сферой и позволяет предположить, что оракул не столько сообщает будущее, сколько указывает на своего рода мифологические „черные дыры“, которыми усеяно сдавливаемое хтонической стихией бытие. А посему главной целью оракула является не столько предсказание, сколько предостережение, ср., например, оракул данный Пирифую. Известная „темнота“ оракулов, таким образом, определяется соотносительностью их с хтоническим *низом*, в коем отсутствует всякая определенность, что делает эти оракулы крайне неопределенными и весьма приблизительными.

⁴⁰⁵ Поэма Гесиода *Щит Геракла* – цит. в дословном переводе с древнегреческого по Hesiod, *Hymns and Homeric*, The Loeb Classical Library, London 1982.

образом, происходит с определенной целью: он должен стать «з а щ и т н и к о м от зла для богов и людей». Что касается богов, показательное участие Геракла в гигантомахии. Согласно Аполлодору, Гея в досаде на низвержение Титанов, порождает чудовищных Гигантов, которых боги могут победить только с помощью смертных (*Bibl.*, I, 6, 1). Можно предположить, что порождение Зевсом Геракла было вызвано необходимостью иметь „человеческого помощника“ для борьбы с „новым поколением“ хтонических чудовищ, что дает его судьбе и деятельности *космогоническое содержание*.

Геракл не рождается бессмертным. Он становится им после совершения своих подвигов, т. е. бессмертие достигается как результат победы над смертной хтонической стихией. Поэтому оно не есть награда, а следствие преобразования ядовитого хтонического начала в вечную энергию бытия. Как свидетельство этого успешного преобразования можно рассматривать вознесение Геракла на Олимп, примирение с Герой (усмиренная хтоническая стихия) и женитьбу на богине юности Гебе (символ бессмертия). В этом отношении Геракл повторяет путь другого сына Зевса – Диониса, который также преследуется Герой, насылающей на него безумие, и после свершения своего земного пути спускается в царство мертвых, а затем восходит на Олимп, т. е. в небесную божественную сферу.

О связи Диониса с Гераклом ср.: «Из родившихся от смертных женщин он посчитал только Диониса и Геракла достойными этого имени [олимпийских богов. – М. Е.]. И не потому, что Зевс был их отцом, но также и потому, что они признавали тот же самый план жизни, и сделали много полезного для жизни человека» (Diod., *Bibl. his.*, IV, 15, 1). По Диодору: «Первой смертной женщиной, с которой возлег Зевс, была Ниоба, дочь Форонея, и последней – Алкмена, которая, согласно генеалогиям мифографов, была шестнадцатой по линии, идущей от Ниобы. Это значит, что Зевс начал порождать человеческих существ с предками этой Алкмены и прекратил их порождение с ней же, т. е. на ней

оканчиваются его отношения со смертными женщинами, поскольку он не надеялся более породить сына, который был бы достоин уже бывших. И потому не желал, чтобы худший следовал лучшему» (*Ibid* ., IV, 14, 41). Ср. также и другое свидетельство Диодора о связи Диониса и Геракла через вино – священный и одновременно *опасный* напиток: «Мифографы сообщают, что в давние времена этот кувшин (с вином. – *М. Е.*) был оставлен некоему кентавру Дионисом, который приказал ему открыть его, когда придет в это место Геракл» (*Ibid* ., IV, 12, 3).

Следует отметить действие, которое оказывает „скрытый“ напиток Диониса на кентавров, хтонических существ: от распространившегося запаха кентавров охватывает *безумие* , которое становится причиной их гибели (Diod., *Bibl. his* ., IV, 12, 5–8). Против обезумевших кентавров Геракл пользуется отравленными желчью гидры стрелами, т. е. хтонический яд обращается против хтонических существ, гибель которых предопределяется „объективной необходимостью“ очищения земной сферы от всякого *непосредственного* присутствия в ней хтонических элементов. Поэтому гибнет и кентавр Фол, ставший невольной жертвой безумия своих сородичей (*Ibid* ., IV, 12, 8). Следует обратить внимание также на связь кентавров с *водой* : в битве им помогает их мать Нефела, богиня облаков, посылающая дождь с целью затруднить действия Геракла, что дополнительно указывает на хтоничность этих порождений воды в ее функции *препятствия* .

Герой-очиститель

В качестве „изобретателя“ *энергетического* напитка⁴⁰⁶ Дионис является завершителем космогонического процесса, поскольку через него определяются фундаментальные

⁴⁰⁶ Вино Диониса соотносимо по своей энергетической функции с нектаром, сомой и амритой.

отношения между различными сферами бытия (верхней, нижней и средней – земной). Геракл, подобно Дионису, также есть „завершитель“, но в другом отношении: он *очищает* землю от всего *нечистого* и *беззаконного* 407.

Демиург „перерабатывает“ первоматерию (хаос), т. е. имеет дело с материалом крайне опасным, к которому он имеет *непосредственное* отношение, поскольку он сам „сделан“ из той же самой „материи“ (все олимпийские боги – хтоничны по происхождению). Подобно тому, как переработка руды и выплавка из нее железа, представляет собой длительный и сложный процесс, сопряженный со всякого рода „побочными эффектами“ и требующий крайнего напряжения со стороны мастера, так и деятельность Демиурга (с мифологической точки зрения) не есть творение *ex nihil*, но *преодоление* сопротивления предстоящего ему материала.

Вселенная выходит из божественной кузницы, подобно расплавленному металлу – в „горячем“ виде, не имея окончательной формы, которая обретается в ходе дальнейшего процесса охлаждения и формирования. Всевозможные хтонические чудовища являются своего рода „рабочими отходами“, которые должны быть устранены из системы мироздания, дабы позволить ей правильно функционировать. Это устранение-очищение является главным содержанием подвигов Геракла. Его связь с Персеем, сыном Зевса от Данаи, по линии Андромеды, Электрона и Алкмены (Diod., *Bibl. his.*, IV, 9, 1) – не столько „кровная“, сколько архетипическая, поскольку Геракл продолжает и завершает дело Персея, убийцы Медузы. Убийство Медузы, превращающей все живое в камень, в мертвую материю, означает изъятие из мировой системы „элемента“, представляющего постоянную угрозу живому творению. После этого основного „хирургического вмешательства“ по удалению хтонической „опухоли“ главной задачей героев

407 Ср.: *Мир очищая, и в дебрях и на море* (Софокл, *Трахинянки*, 1026), а также аналогичные определения у Еврипида. По-гречески „очищение“ – *κάθαρσις*, ключевое понятие в отношении действий и сущности Геракла.

становится очищение „периферийных областей“ с целью предотвратить распространение „раковых клеток“ по живому телу мира.

К а т а р т и ч е с к а я функция Геракла проявляется прежде всего в очищении Авгиевых конюшен. Вселенная, подобно живому организму, производит отходы, которые должны убираться, чтобы не прекратилось ее правильное функционирование. Скопление отходов органической деятельности в конюшнях Авгия, которые не убирались в течение тридцати лет, символизирует некую „остановку“, „неисправность“ в этой деятельности, а поэтому требует радикального „вмешательства“, которое и осуществляется героем. Очищение мира от „отходов“ представляет архетипический мотив, который присутствует и в других мифологиях. Ср. миф об исчезнувшем боге Телепинусе. Исчезновение бога приводит к прекращению органической деятельности. Ярость бога приравнивается к „накипи“, т. е. к неумеренному „производству“ непродуктивных элементов, которые периодически должны устраняться.

В рассматриваемом мифе многозначителен также тот факт, что Авгий является обладателем бесчисленных стад, подаренных ему Гелиосом, его отцом⁴⁰⁸. С этим мифом можно соотнести рассказ о заклании спутниками Одиссея священных быков Гелиосовых (Нот., *Od.*, XII, 353)⁴⁰⁹. Заклание быков Гелиоса определяется как святотатственное дело (*Ibid.*, 373). Гелиос грозит Зевсу: *Если же вами не будет наказано их святотатство, / В область Аида сойду я и буду светить для умерших* (*Ibid.*, 382–383), т. е. быки представляют, по всей видимости, космологический принцип, благодаря которому совершается правильное функционирование мировой системы. Вторжение в *запретную сферу* (заклание быков) влечет за собой

⁴⁰⁸ Авгий, в: *МС*, с. 15.

⁴⁰⁹ Здесь и далее *Одиссея* цит. по: Гомер, *Одиссея*, перевод В. А. Жуковского, Academia, М.–Л. 1935.

потрясение миросистемы. Следствием этого могло стать погружение основного регулирующего принципа в хтоническую сферу (*В область Аида сойду я*), а потому „дело“, совершенное спутниками Одиссея есть *святотатственное*, вызывающее гнев богов. Наполнение навозом конюшен, где находятся подаренные Гелиосом стада, также грозит погружением центрального энергоэлемента в хтоническую сферу. Поэтому необходимо „вмешательство“ со стороны героя, который, очищая водой конюшни, спасает мир от поглощения хтонической („темной“, „нечистой“) стихией.

Говоря об очистительной функции воды, можно вспомнить миф о намерении Юпитера уничтожить человеческий род: *Но неизлечимую язву / Следует срезать мечом, чтоб здоровую часть не задело* (Ovid., Met., I, 190–191)⁴¹⁰. Значимо, что для „очищения-уничтожения“ Юпитер избирает не огонь а воду: *Вот уж по всей земле разметать он готов был перуны, / Да убоясь, пылать от огней не начал бы стольких / Неба священный эфир и длинная ось не зажглась бы. / Вспомнил, – так судьбы гласят, – что некогда время наступит, / Срок, когда море, земля и небесный дворец загорятся, – / Гибель будет грозить дивно-слаженной мира громаде. / Стрелы тогда отложил – мастеров-циклопов работу, / Кару иную избрал – человеческий род под водою / Вздумал сгубить* (Ovid., Met., I. 253–261).

Следует отметить, что Юпитер желает уничтожить человеческий род, а не мир. Он говорит: *Есть полубоги у нас, божества наши сельские, нимфы, / Фавны, сатиры и гор обитатели диких – силваны. / Если мы их до сих пор не почтили жилищем на небе, / Землю мы отдадим им и на ней разрешим оставаться. / Но, о Всевышние! Все довольно они безопасны, / Ежели мне самому, и вас и перуна*

⁴¹⁰ Цит. в переводе С. В. Шервинского по Публий Овидий Назон, *Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии*, М. 1983.

владыке, / Козни строить посмел Лиқаон, прославленный зверством? (Ovid., *Met.*, I, 192–198). Итaк, чeлoвeчecкий рoд унчeтoжaeтcя, пoтoмy чтo oн cтaл oпacным, cтaл пpeдcтaвлять угрoзy для бoжecтвeннoй cиcтeмы мирoздaния. Пoэтoмy Юпитeр жeлaeт зaмeнить eгo дpyгими cущecтвaми (cвepхъecтecтвeнными, нo бoлee низкoгo oнтoлoгичecкoгo урoвня). Юпитeр унчeтoжaeт чeлoвeчecкий рoд, нo нe пoлнocтью. Вoдy, a нe oгня, кaк cрeдcтвa унчeтoжeния, cвидeтeлcтвyeт oб oткaзe oт „paдикaльных cрeдcтв“ нe тoлькo в oтнoшeнии мирa, нo и чeлoвeчecтвa, пoэтoмy coхpaняeтcя жизнь Дeвкaлиoнy и eгo жeнe Пиррe. Пeрeчислeниe cущecтв, кoтoрыми Юпитeр нaмeрeвaeтcя зacелить зeмлю пocлe гибeли лyoдeй, cаmo пo ceбe oбъясняeт, пoчeмy в кoнцe кoнцoв вeрxoвный бoг oткaзывaeтcя oт cвoeгo пeрвoнaчaльнoгo нaмeрeния. Нимфы, фaвны, cатиры, cильвaны – cущecтвa c явными xтoничecкими чeртaми. Иcключитeльнoe пpиcутcтвиe этиx cущecтв в cрeднeм (зeмнoм) мирe мoглo бы, пo-видимoмy, имeть нe мeнee кaтacтpoфичecкиe пocлeдcтвия, чeм „мирoвoй пoжap“, кoтoрoгo oпacaeтcя Юпитeр избирaя вoдy, вмecтo oгня. Bo мнoгих мифoлoгияx имeeтcя уcтoйчивый (apхeтипичecкий) мoтив унчeтoжeния лyoдeй. Пeрвoнaчaльным нaмeрeниeм являeтcя унчeтoжeниe чeлoвeчecтвa, a нe мирa, нo пocкoлькy чeлoвeчecтвo „cрocлocь“ c мирoм, cтaлo „интeгрaльнoй“ (aбcoлютнo нeуcтpaнимoй) eгo чacтью, тo cтaнoвитcя нeвoзмoжным унчeтoжeниe тoлькo чeлoвeчecтвa бeз унчeтoжeния мирa нa вceх eгo урoвнях. Пo этoй пpичинe бoг oткaзывaeтcя oт cвoeгo нaмeрeния и coхpaняeт, пo кpайнeй мeрe, двyx лyoдeй – мужчинy и жeнщинy, чeрeз кoтoрых пpoиcхoдит вocтaнoвлeниe чeлoвeчecкoгo рoдa. Мoжнo cкaзaть, чтo Бoг, oткaзывaющийcя oт унчeтoжeния чeлoвeчecтвa, cтaнoвитcя eгo „плeнникoм“, нeвoльнo рaздeляющим cудьбу cвoих „тюрeмщикoв“.

Вoдa в этoм кoнтeкcтe пpeдcтaвляeт „кoмпpoмиccнoe рeшeниe“, пocкoлькy oнa в cocтoянии, пo кpайнeй мeрe, пpиocтaнoвить рacпpocтpaнeниe *нeизлeчимoй язвы* .

Свободное и неограниченное исхождение огненной стихии из небесной сферы представляет опасность не только для земли, но и для неба. Это обращает нас к мотиву *похищения огня*, а также позволяет прояснить онтологическое значение угрозы Зевса людям: *Им за огонь ниспошлю я беду* (Hes., *Op*., 57)⁴¹¹. „Беда“, как и „наказание“ в мифологии имеет *объективное* содержание. Огонь, представляя энергетический элемент мироздания, сохраняет близость к хтонической стихии, выявившей свою опасность, деструктивность и „ядовитость“. Поэтому бесконтрольное его распространение как в небесной, так и в земной сферах может привести к *катастрофическим* последствиям, что и заставляет Юпитера изменить свое первоначальное намерение сжечь человеческий род. Ср. также миф о Фаэтоне (Ovid., *Met*., II, 1-339). Фаэтон „отворяет“ своим вторжением в запретную сферу „врата огня“, вследствие чего воспламеняется земля и всему мирозданию угрожает гибель. Ср. слова Земли: *К небу хоть милостлив будь своему: взгляни ты на оба / Полюса – оба в дыму. А если огонь повредит их, / Рухнут и ваши дома. Атлант и тот в затрудненье, / Еле уже на плечах наклоненных держит он небо, / Если погибнут моря, и земля, и неба палаты, / В древний мы Хаос опять замешаемся. То, что осталось, / Вырви, молю, из огня, позаботься о благе вселенной!* (*Ibid*., 294–300). И далее (о Юпитере): *Он возгремел, и перун, от правого пущенный уха, / Кинул в возницу, и вмиг у него колесницу и душу / Отнял зараз, укротив неистовым пламенем пламя* (311–313).

Гелиос представляет запретную сферу, в которой энергия содержится в наиболее концентрированном (опасном) виде, а потому свободное ее излияние могло бы привести к вселенской катастрофе и обратному погружению в *древний*

⁴¹¹ *Τοῖς δ' ἐγὼ ἀντί πυρός δώσω κακόν* (букв. «им я за огонь дам плохое»).

Хаос и вообще к аннулированию результатов космогонического процесса. Гелиосова сфера опасна даже для Юпитера: *И даже правитель Олимпа / Сам, что перуны стремится ужасной десницей, не станет / Сей колесницы вести. А кто же Юпитера больше?* (60–62). Юпитер представляет „огненный элемент“ в его, так сказать, „смягченном“ виде, поскольку последний соединяется в нем с элементом воды, ср.: *Но не имел он тогда облаков, чтоб на землю навестить их, / Он не имел и дождей, которые пролил бы с неба* (309–310). Иными словами, бесконтрольное исхождение Гелиосова огня обезвоживает центральный регулирующий принцип Вселенной, а потому как „последнее средство“ используется получивший преобладание и в самом Юпитере огонь (*укротив неистовым пламенем пламя*). Вода, таким образом, имеет силу очищения бытия от хтонических „сгустков“, но бессильна перед бесконтрольным излиянием чистого огня.

Жертвоприношение Геракла

По Еврипиду, Геракл впадает в безумие и убивает своих детей и жену *после* возвращения из Аида, совершая очистительный ритуал перед жертвенником Зевса. Р. Жирар интерпретирует эту сцену следующим образом: «приготовление к жертвоприношению вызывает смертоносное безумие [...] внимание привлекается к тому, что именно ритуал является причиной вспышки безумия»⁴¹². Происходит «катастрофическое *опрокидывание* (курсив наш. – М. Е.) жертвоприношения»⁴¹³. Центральной темой трагедии становится «неудача жертвоприношения, ритуальное насилие, которое принимает *скверное направление*

⁴¹² R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano 1980, p. 61.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 62.

»414.

С ритуальной темой Геракла ставятся в прямую зависимость *Трахинянки* Софокла⁴¹⁵. «Геракл, одетый в тунику, зажигает большой огонь для совершения очистительного ритуала. Пламя пробуждает вирулентность яда. Именно ритуал превращает добрую сущность в злую»⁴¹⁶. Жирар настаивает на связи насилия со священным, а ритуал определяет как средство „успокоения“ эндемического насилия человеческого общества. Другими словами, „священное“, концентрируя в себе рассеянные повсюду „токи“ насилия, совершает своего рода коллективный *transfert*⁴¹⁷, который снимает аккумуляировавшееся напряжение, *разряжая атмосферу насилия*. Эта „прагматическая“ интерпретация представляется односторонней, поскольку не учитывает *контекста*, в котором совершается жертвоприношение Геракла.

Этот контекст — хтонический, поскольку первое жертвоприношение (в *Геракле*) совершается после возвращения из Аида, а второе (в *Трахинянках*) — после надевания туники, пропитанной ядом хтонического чудовища. Убийство Лика не является здесь главной причиной жертвоприношения, но устранением последнего препятствия для него. Жертвоприношение должно было символизировать победу над смертной хтонической стихией. Безумие Геракла, а затем его отравление ядом Лернейской Гидры через кровь Несса свидетельствуют о *иллюзорности* этой победы, а посему жертвоприношение „опрокидывается“. Хтонические силы, которые казались побежденными и изъятыми из сакрального центра мира

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁴¹⁵ «Тема трагедии та же самая, что и *Геракла*» (*Ibid.*, p. 62).

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

(символизируемого очагом Зевса), неожиданно вновь в нем появляются, как отрубленные головы Гидры, и жалят героя, пребывающего в самообольщении из-за мнимой завершенности своих дел. Возвращение из „темного ничто“ безумия – это также пробуждение от иллюзии. Поэтому единственным средством освобождения для героя становится *самозаклание*, т. е. жертвоприношение в его крайней форме.

Происходит, таким образом, не „опрокидывание“ ритуала, а обращение его в диаметрально противоположную сторону – в сторону „нижних“ хтонических божеств⁴¹⁸, которые требуют платы за возвращение из подземного царства. Они и меняют направление совершаемого Гераклом жертвоприношения. Ср. слова Лиссы: *Подобно быку в упряжке, / Страшно ревет, призывая Кер Тартара* (Eur., *Her.*, 869–870), т. е. в безумии Геракл обращается против своей сознательной воли к хтоническим божествам, с которыми он сознательно борется. Ср. также слова Ириды, которые вводят „месть Геры“ в широкий контекст отношений богов и людей: *боги должны прийти в упадок, / А люди возрасти, если он не испробует ее* (Геры. – М. Е.) *мести*

⁴¹⁸ Здесь имеется образец того, что Т. В. Цивьян называет „ложным жертвоприношением“, являющимся «еще большим нарушением-преступлением, поскольку оно маскируется под сакральность». И далее: «Наказание в этом случае должно быть особо отмеченным, так как речь идет о восстановлении нарушенной сакральности; восстановление же сакральности возможно только через сакральный акт, т. е. через жертвоприношение, на этот раз истинное. Получается замкнутый круг: новая жертва должна искупить ложную и тем самым десакрализованную жертву» (Т. В. Цивьян, *Образ и смысл жертвы в античной традиции [в контексте основного мифа]*, в: *Палеобалканистика и античность*, М. 1989, с. 126). Для восстановления „сакральности“ используются „экстремальные средства“: «Род приносит в жертву самое себя [...] и тем самым сохраняет космический порядок от опасности вторжения хтонического начала (курсив наш – М. Е.) [...] в жертву приносится *свое дитя*. Это – высшая жертва, поскольку высшей родовой ценностью является потомство [...] Это – самопожертвование в буквальном смысле, поскольку дитя отождествляется с родителем как часть с целым» (там же, сс. 126–127). Эта „положительная“ схема „исправления“ вполне соответствует жертвоприношению, совершаемому Гераклом: ложное „хтоническое“ направление исполняемого ритуала становится причиной заклания *собственных детей* (Зевс приносит в жертву своего сына, ср. гибель сына Бога Грозы в хеттском мифе о драконе Иллуанке: победа над хтоническим чудовищем обеспечивается посредством жертвы какой-то части самого себя или своего *alter ego*). Круг замыкается. Единственным выходом из него становится самосожжение как предельная и одновременно сама себя *отменяющая* форма жертвоприношения. Другими словами, и это следует из еврипидовского описания, жертвоприношение, принявшее „ложное направление“, не может быть „выправлено“. Новое жертвоприношение открывает „дурную бесконечность“ и поэтому не закрывает хтонической „бреши“, но расширяет ее до полного поглощения в открывшейся „бездне“ всех его участников.

(*Ibid.*., 841–842). Угроза эта касается хтонических божеств, а не олимпийских, „представителем“ которых на земле и под землей является Геракл.

Возвращение Геракла из Аида и убийство детей следуют той же единой схеме, что и возвращение богини Инанны из преисподней⁴¹⁹, за которое она „расплачивается“ жизнью Думмузи⁴²⁰. Хтоническая подмена ритуала, совершаемого Гераклом, становится, таким образом, средством для успокоения потревоженной героем хтонической стихии. Странствие Геракла в царство мертвых и вообще все мифо-поэтические странствия подобного рода могут рассматриваться как варианты вторжения в *запретную сферу*, возвращение из которой требует не просто очистительной, но именно заместительной жертвы.

Заместительной жертвой в отношении Геракла становятся его дети, т. е. часть его самого, которая, тем не менее, оказывается недостаточной, поскольку наказание касается

⁴¹⁹ Аккадская версия странствия этой поэмы (*Странствие Иштар в Преисподнюю*) – переработка шумерского оригинала (*Странствие Инанны в Преисподнюю*). Однако в ней содержится одна весьма значительная деталь, отсутствующая в мифе об Инанне. Иштар угрожает привратнику Преисподней: *If thou openest not the gate so that I cannot enter / I will smash the door, I will shatter the bolt, / I will smash the doorpost, I will move the doors, / I will rise up the dead, eating the living, / So that the dead will outnumber the living* (*Descent of Ishtar to the Nether World*, 16–20, in: *ANET*), т. е. она грозит „опрокинуть“ границы между миром живых и мертвых и тем самым нарушить стабилизированный мировой порядок. Сходную угрозу произносит и Плутон в поэме Клавдиана: *Если откажешь – собою затворы, коими Тартар / Заперт, и узы порву, Сатурна сковавшие древле, / Солнце низрину во мрак, лучистой ось колесницы / Переломив, и во тьме Авернской погаснет светило!* (*Похищение Прозерпины*, 113–116, цит. в переводе Е. Рабинович по: *Поздняя латинская поэзия*, М. 1982). „Погружение“ Иштар, богини любви и плодородия, в Нижний мир ведет к следствиям, которые „потрясают“ Верхний мир, вызывая беспокойство богов: *The bull springs not upon the cow, [the ass impregnates not the jenny], / In the street [the man impregnates not the maiden]* (*Descent of Ishtar to the Nether World*, cit., 77–79). Наместник богов Папсуккаль (*Papsukkal*) *was fallen, his face was [clouded]. / He was clad in mourning, long hair he wore* (*Ibid.*., 82–83). По этой причине он с плачем обращается сначала к Суину, отцу Иштар, а потом к Эа, который находит способ для возвращения богини из подземной страны. Нисхождение богини в Преисподнюю можно рассматривать как вариант мотива *исчезновения* бога. „Исчезновение“ Геракла в Аиде также ставит под угрозу жизнь его отца, детей и жены, т. е. всю систему существования в Верхнем мире. Насылая безумие на Геракла, хтонические божества имеют „объективную“ цель: потрясение основ мировой жизни, в чем они почти преуспевают, но не совсем, поскольку в живых остается отец как символ и опора организованного существования, благодаря которому становится возможным восстановление разрушенного.

⁴²⁰ Ср. условие возвращения Инанны, которое ставят подземные боги Ануниаки: *When Inanna ascends from the nether world, / Vertly the dead hasten ahead of her* (*Inanna's Descent to the Nether World*, 276–277, cit., p. 56).

только части, а не *всего* . Поэтому яд убитой Лернейской гидры выходит „наружу“ и пожирает *всего* героя. Жертвоприношение претерпевает здесь двойную трансформацию. „Неудача“ жертвоприношения в первый момент становится апофеозом героя во второй: хтонический огонь, который пожирает Геракла, сам пожирается божественным огнем самосожжения. Как и в мифе об Асклепии, получившем от Афины кровь Горгоны (Aroll., *Bibl* ., III, 10, 3), здесь также обнаруживается архетипическая двойственность *крови-огня* , которая отравляет («с левой стороны») и излечивает («с правой стороны»). Трагичность ситуации в том и состоит, что нельзя достичь *правой* стороны, не пройдя прежде *левой* .

Подвиги

Подвиги Геракла ⁴²¹ могут рассматриваться как „перечень“ способов борьбы с хтоническими чудовищами. Проанализируем некоторые из них.

Н е м е й с к и й л е в. Согласно Гесиоду, Немейский лев был рожден Ехидной от Орфа (*Theog* ., 327), которого она родила от Тифона. Она же родила Кербера, Лернейскую Гидру, Химеру, Сфинкса. Орфа она родила для *Герииона* (*Theog* ., 309), сына Хрисаора, рожденного из крови убитой Персеем Медузы (*Theog* ., 328–381). Таким образом, убивая Немейского льва, Геракл входит в непосредственное столкновение с хтонической стихией, „затрагивая“ ее не на поверхности (на „периферии“, как в случае удушенных змей), а в *центре* . После удушения льва перед героем открываются *врата ада* , через которые, облеченный в „защитную“ шкуру, он преступает. Каждый новый подвиг отмечает преодоление, как в мифе о Инанне (Иштар), нового препятствия. Поэтому

⁴²¹ Описание подвигов Геракла см. в: *Diodorus of Sicily in twelve volumes*, IV, 9-39, cit.; Apollodorus, *The Library* . II, 5, cit.; R. Graves, *Cit* , v. 2, 123-134, pp. 103-158, там же даются варианты и указываются источники, А. И. Зайцев, *Геракл* , в: *МС* .

последним подвигом становится достижение последней глубины хтонического мира смерти, за что герой расплачивается безумием.

Согласно Аполлодору, Немейский лев, порожденный Тифоном, был неуязвим: всякое оружие было бессильно против него (*Bibl ., II, 5, 1*). Геракл завалил камнями один из выходов из пещеры, где обитал лев, и проникнув в пещеру через второй, задушил его (*Ibid .*). Таким образом, сначала Геракл предельно суживает *внешнее* пространство обитания зверя, а затем аннулирует *внутреннее* (через удушение). Итак, первый способ борьбы с хтоническим чудовищем можно определить как лишение внешнего и внутреннего пространства, наличие которого делает возможным распространение во внешнем⁴²². Этот „способ“ функционирует, когда чудовище распространилось *физически* во внешнем (мировом) пространстве, на которое направлено его действие. Поэтому нейтрализация чудовища возможна только через *удушение*, т. е. через аннулирование внешнего и внутреннего пространства.

Лернейская гидра. Приведем описание (по Аполлодору) битвы Геракла с гидрой:

«Эта Гидра, выросшая в болотах Лерны, ходила на равнину, похищая скот и опустошая окрестные земли. У нее было огромное туловище и девять голов, из которых восемь были смертными, а средняя, девятая, – бессмертной. Взойдя на колесницу, возничим которой был Иолай, Геракл прибыл в Лерну. Там он поставил лошадей и нашел гидру где-то на холме у источника Амимоны: там находилось логовище Гидры. Метая в нее горящие стрелы, Геракл заставил ее выйти и после упорной борьбы схватил ее. Она повисла на нем, обвившись вокруг одной ноги. Геракл, сбивая дубиной ее головы, ничего не мог с ней сделать: вместо каждой сбитой головы вырастали немедленно две. На помощь гидре выполз

⁴²² Об отношениях между внутренним и внешним пространством см.: В. Н. Топоров, *Пространство и тело* (в печати).

огромный рак, укусивший Геракла за ногу. Поэтому Геракл, убив рака, и сам позвал на помощь Иолая. Тот зажег часть близлежащей роши и стал прижигать горящими головнями основания голов гидры, не давая им вырасти. Таким способом Геракл одолел возрождающиеся головы гидры, и срубив, наконец, бессмертную голову, зарыл ее в землю и навалил на это место тяжелый камень: место это находится у дороги, ведущей через Лерну на Элеунт. Разрубив тело гидры, Геракл обмакнул в ее желчь свои стрелы»⁴²³.

Следует обратить внимание на местоположение чудовища – *гора, пещера, водный источник*. В случае Немейского льва имелись два первых, но отсутствовал последний, который можно рассматривать как расширение первоначального двуединства горы и пещеры⁴²⁴. Поскольку *гора* во многих случаях символизирует *центр мира*⁴²⁵, а вода, которую „загораживает“ чудовище, – *жизненное начало*, без которого бытие не может раскрыться, то естественным делается соединение *горы* и *воды*⁴²⁶. Логично предположить, что там, где имеется пещера, должна быть и *гора* (или ее вариант, представляющий *центр мира*). По другой версии (Paus. II, 37, 4), логово гидры находилось под платаном, что также может служить указанием на ее местонахождение в *центре мира*⁴²⁷. Согласно Аполлодору гидра обитала в болоте (Apoll., *Bibl.*, II, 5, 2). Грейвс высказывает предположение, что гидра «в действительности была морским

⁴²³ *Bibl.*, II, 5, 2; здесь и далее цит. по: Аполлодор, *Мифологическая библиотека*, Л. 1972.

⁴²⁴ Ср. о Вритре: «Вритра скрыт в воде, лежит в водах, сдерживает воды. [...] Вместе с тем Вритра покоится на горе» (В. Н. Топоров, *Вритра*, в: *МС*, с. 134).

⁴²⁵ О центре мира и его символах см. работы М. Элиаде, ср. также: В. Н. Топоров, *Древо мировое*, в: *МНМ*, т. 1, сс. 396–406; Е. М. Мелетинский, *Поэтика мифа*, М. 1976, сс. 212–217.

⁴²⁶ Ср. дракона, который охраняет водный источник и обитает в *пещере*, в мифе о Кадме (Ovid., *Met.*, III, 30–33).

⁴²⁷ Ср.: под корнями мирового дерева – классическое местонахождение хтонического существа.

чудовищем»⁴²⁸. Интересна также интерпретация Сервия, согласно которому гидра была источником подземных рек, неожиданно выходявших наружу, заливая близлежащие земли (Serv. a Verg., *Aen.*, VI, 287). Это натуралистическое толкование, тем не менее, более всего приближается к архетипу водного змея, который *сковывает* воды. Опустошительная деятельность гидры следует из ее водного качества⁴²⁹.

Местопробывание гидры значимо и по другой причине. Лерна находится на том самом месте, где Дионис спустился в подземное царство в поисках Семелы⁴³⁰, что дополнительно указывает на нахождение центра мира именно в том самом „пункте“, где пребывает гидра. Более того, ее логово можно рассматривать как вход в хтоническую „область“, где сосредотачиваются жизненные энергии бытия, символизируемые водами⁴³¹.

⁴²⁸ R. Graves, *Cit.*, 124, 2, v. 2, p. 109.

⁴²⁹ Ср. результаты победы Индры над Вритрой: *Он напоил (влагой) ж а ж д у щ и е п у с т ы н и (и) поля* (Ригведа. IV, 19, 7с), а также „до-водное“ состояние земли в Библии: «и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла, ибо Господь Бог не посылал дождя на землю» (*Быт.* 2. 5). *Обезвоженная* земля имеет здесь двойное значение – начальной *нераскрытости* как следствия *сопротивления*, по причине которого «еще не было» воды и жизни.

⁴³⁰ *Ibid.*, 124 b, v. 2, p. 108; Paus. II, 37, 5.

⁴³¹ Ср. гесиодовское описание подземного мира в связи с водой: *С кружкою илет золотую отец-молневержец Ириду, / Чтобы для клятвы богов великой принесла издалика / Многоимянную в о д у холодную, что из высокой / И недоступной струится с к а л ы. Под землю пространной / Долго она из священной реки протекает средь ночи, / Как океанский рукав. Десятая часть ей досталась: / Десять частей всей в о д ы вокруг земли и широкого моря / В водоворотах серебрянных вьется и в м о р е впадает* (*Theog.*, 784–791). Из этого описания следует, что источник вод находится в подземном (хтоническом) мире и притом бьет он из скалы. Это очень важная деталь, поскольку скала символизирует максимальную *закрытость, непроницаемость*. Ср. о Индре: *Он убил змея, он просверлил (русла) в о д, / Он рассек недра гор* (Ригведа, I, 32, 1 с-д). И в греческом, и в ведийском варианте *вода* вытекает из *горы* (скалы). „Просверливание“ или „рассекание“ горы, таким образом, приравнивается одновременно к убийству чудовища и освобождению воды от первоначальной *сдавленности*.

Важно отметить следующую деталь: в ведийском гимне после освобождения вода непосредственно изливается в мир, ср.: *Как мычащие коровы, устремившись к (телятам), / Прямо к морю сбегает в о д ы* (Ригведа, I, 32, 2 с-д). У Гесиода вода из недоступного источника-скалы *долго [...] протекает средь ночи, затем вокруг земли и широкого моря [...] вьется и только потом в м о р е впадает*. Объяснение этому „долгому“ пути воды от подземного источника к верхнему миру следует, по-видимому, искать в качестве воды, изливающейся из скалы. Ср. действие воды подземного первоисточника на богов: *Если, свершив т о й в о д о й возлияние, ложной клятвой / Кто из богов поклянется [...] / Тот б е з д ы х а н н ы м лежит в продолжение целого года* (Hes.,

Местоположение гидры между водным источником и болотом может истолковываться как совмещение двух аспектов воды – живительного и ядовитого. „Ядовитая“ вода – это вода, сохраняющая свою начальную „сжатость“. В этом отношении она есть *болото*, которое символизирует „сдавленность“ не в первичной форме (скала), но вторичной, т. е. после расщепления-разряжения начальной „каменной“ непроницаемости. В этой освобожденной из скалы воде сохраняются нерастворившиеся „сгустки“, по причине чего движение воды сдерживается, а сама она трансформируется в *болото*. Яд, таким образом, может интерпретироваться как *стоячая, болотная вода*, из которой, по причине ее неподвижности, не устраняются опасные хтонические элементы. Экскременты животных, скопившиеся в Авгиевых конюшнях, вонь от которых распространяется „по всей земле“, вызывая чуму⁴³², равнозначны *болоту*. Поэтому „цивилизаторское“ действие героя в отношении болот, которые он осушает (открывает воду), оздоравливая таким образом зараженную местность, имеет *то же самое* космогоническое содержание, что и борьба с хтоническим чудовищем, „загораживающим“ и „опустошающим“.

Подвиги и ритуал

Геракл, надевающий шкуру льва, в некотором смысле идентифицируется с убитым животным, что соответствует инициационной практике военных братств индоевропейцев⁴³³, которая включала «ритуальную

Theog., 793–795). Действие *той воды* можно сравнить с действием *яда*. Совершая длительный путь, сначала под землей, а потом *вкруг* земли, вода, по всей видимости, „фильтруется“, т. е. теряет свой „ядовитый“, смертельно-хтонический элемент, и только после того становится *живительной влагой*. Ядовитая кровь гидры может рассматриваться как *эта самая вода* в ее начальном, нефiltroванном виде, а убийство ее как *освобождение* воды, т. е. как космогонический акт, подобный тому, который совершает Индра, убивая („просверливая“) Вритру.

⁴³² R. Graves, *Cit.*, v. 2, 127 b, p. 116.

⁴³³ Ср.: «первые военные организации образовались из групп охотников-защитников поселений

трансформацию в волка»⁴³⁴. „Логику“ этой трансформации следует, по всей видимости, искать в общей системе отношений архаического охотника с животным миром: «многочисленные индоевропейские и тюрко-монгольские племена носили эпонимы хищных животных (прежде всего волка) и считали себя происходящими от мифического териоморфного Предка»⁴³⁵. Трансформация в волка (или в другое хищное животное) означала возвращение к истокам собственного существования с целью его возобновления и продолжения⁴³⁶.

Поскольку „возвращение“ происходит *ритуально*, быть может, правильное было бы говорить не о „повторении“ *мифической ситуации*, но о „моделировании“ *архетипической* ⁴³⁷. Инициационное странствие есть

(земледельческих. – М. Е.)» (М. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, v. 1, Firenze 1990, p. 51).

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ О необходимости для архаического человека возвращения к источнику жизни см.: М. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano 1975. О ритуальном переодевании в волка и его значениях см.: М. Eliade, *I daci e i lupi*, in: М. Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis-khan*, Roma 1975, pp. 10–25. В этой статье подчеркивается инициационное значение переодевания в волка как «повторения мифического события» (р. 22), в результате которого посвящаемые «превращались в волков» (р. 13) и становились обладателями «звериных свойств» (р. 15), переживая «мистическое единение охотника с его добычей». Элиаде резюмирует значения ритуального переодевания: «превращение в волка совершается тогда, когда происходит выход из самого себя и из своего времени и человек становится современником мифического события» (р. 24). Возвращение *in illo tempore*, тем не менее, не есть возвращение к „райскому состоянию“. Поэтому кульминационной „точкой“ инициационного ритуала становится убийство Животного (р. 21), в результате которого человек возрождается не как Первоживотное (р. 22), а как Человек, теряющий свою начальную „звериную“ (хтоническую) сущность. Ритуальное убийство животного, таким образом, можно интерпретировать как *убийство своей звериной природы и открытие возможности для подлинно человеческого существования*. Поэтому, дойдя до предела озверения, где теряется различие между человеком и зверем, посвящаемый сбрасывает звериную шкуру, возрождаясь как *человеческое существо*, благодаря символическому убийству зверя. Ср.: «человек в первобытном обществе не считает себя „полным“ в том виде, в каком он пребывает на естественном уровне: чтобы сделаться духовным человеком, он должен умереть для первой (естественной) жизни и возродиться для высшей, религиозной и культурной одновременно» М. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino 1967, p. 147).

⁴³⁷ Ср.: «Миф в конце концов направлен не на изображение действительности, а на раскрытие неудовлетворительности ее построения» (К. Леви-Строс, *Деяния Асдиваля*, в: *Зарубежные исследования по семиотике фольклора*, М. 1985, с. 55). С этим утверждением вполне можно согласиться, однако требует уточнения понятие „неудовлетворительности“, которое в данном случае связано с „социальной практикой“. Например, миф о чудовище Нгакола (М. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, Milano 1990, p. 236), который пожирает людей, возвращая их затем только наполовину, также

странствие не столько в мир смерти, сколько в сакральный центр мира – источник мировой энергии. Посвящаемый припадает к этому священному источнику жизни, и благодаря этому становится бессмертным. Но поскольку источник находится в скрытой глубине и приближение к нему сопряжено с *опасностью*, то делается необходимой „маскировка“, осуществляемая посредством *переодевания* в звериную шкуру. Шкура Немейского льва предохраняет Геракла от ядовитых укусов гидры и Кербера. По всей видимости, переодевание в волка имело сходную функцию охранения посвящаемого от хтонических чудовищ, стоявших на страже священного источника жизни. Присутствие последних определялось, как можно предположить, представлением о местонахождении источника жизни в *запретной сфере*. Поэтому, „маскируя“ свой истинный (человеческий) облик, посвящаемый „обманывал“ хтонического стража⁴³⁸.

„Основные“ подвиги Геракла Грейвс выводит из обрядов инициации или ритуалов, связанных с плодородием, центральной фигурой которых был *священный царь*. Собственно, все ритуалы тем или иным образом связаны с практикой поощрения генеративных сил. Исследователи-позитивисты этот очевидный факт принимают за *последнее объяснение*, хотя в действительности проблема здесь не закрывается, а только открывается. И в самом деле, на каком „естественном“ основании архаический человек делает заключение, что генеративные силы природы нуждаются в *поощрении*? Метод исследователей-позитивистов Э. Э. Эванс-Притчард

моделирует „нереальную“ ситуацию, но какой тип социальной „неудовлетворительности“ он „отражает“, вряд ли возможно установить. Не вызывает сомнения, что и здесь *нечто* моделируется, потому что *нечто* является неудовлетворительным. Однако это „неудовлетворительное“, поскольку оно „исправляется“ в ритуале, должно иметь не меньшую степень реальности, чем любой другой „эмпирический факт“. Миф, таким образом, ставит задачу (во всяком случае, помогает ее осознать как *реальную*), которая решается ритуалом.

⁴³⁸ Ср. значение одежды в ритуале, определяемое архаическими представлениями о том, что приближение к священному должно сопровождаться и внешним и внутренним преображением.

остроумно определяет как „если бы я был лошадыю...“, желая сказать, что не имеется решительно никаких эмпирических данных, которые позволили бы реконструировать „рассуждения“ дикаря, приведшего его к созданию той или иной мифо-ритуальной системы. Для того, чтобы сделать заключение о необходимости „поощрений“ на основании „неправильности“ природного цикла, необходимо иметь весьма сложную идею *правильности*, обладание которой в случае дикаря представляется весьма сомнительным (во всяком случае на уровне абстрактном).

Оставляя в стороне вопрос о „реальном контексте“, с относительной достоверностью можно говорить о *ритуальном контексте*, по крайней мере, некоторых подвигов Геракла. Для битвы с гидрой он восстанавливается на основании иконографических данных. На древнегреческих вазах встречаются изображения Иолая или Геракла, отрезающего головы Лернейской гидры *серпом* (ἄρπη). Особенно интересна роспись амфоры IV в. до н. э.⁴³⁹, где по одну сторону гидры изображен Иолай с серпом, а по другую – Геракл с палицей. Каждый, со своей стороны, сжимает одной рукой шею гидры, а в другой держит соответствующий „инструмент“. Создается впечатление, что здесь изображается не мифологический сюжет, а *ритуальное действие*. Ритуальный характер этой сцены подтверждается также присутствием *помощника* (Иолая). Эрисфей отказывается признать убиение гидры как *подвиг*, поскольку Геракл совершил его *не один*, что также можно рассматривать как косвенное указание на то, что образцом росписи был *реальный* ритуал.

Относительно одновременного присутствия *палицы* и *серпа* можно предположить, что эти два инструмента являлись принадлежностью некоего „перворитуала“, в котором *голова* возможно сначала отрезалась *серпом*, а потом разбивалась *дубиной*. „Месяцеобразная“ форма ножа

⁴³⁹ *Sacretan vase*. Hydra. Malibu, Getti Mus. 83. A.E. 346 (*Lexicon iconographicum mylthologiae classicae*, v. V, Heracles. 2016, Artemis Verlag Zürich und München 1990).

(серпа) могла определяться ритуальными требованиями, предписывавшими *мгновенное* отделение головы от тела („отрывание“), обеспечивавшими захват шеи и уменьшавшими возможность *ошибки* в исполнении этого центрального ритуального действия. Безошибочное исполнение предписанных ритуалом действий имело фундаментальное значение для достижения *целей*, ради которых они совершались⁴⁴⁰.

Связь отрезания головы с плодородием в греческой мифологии – в особенности в отношении Медузы и гидры – не является такой очевидной, как в ритуальной практике примитивных народов. Захоронению головы Медузы соответствует захоронение бессмертной головы гидры, на которую Геракл наваливает тяжелый камень на обочине дороги. В мифах приводимых Йенсеном (например, произрастание из отрезанной головы кокосовой пальмы⁴⁴¹) голова (а также и другие части расчлененного тела сверхъестественного существа) приравнивается к *семени*, из которого вырастают ранее не существовавшие съедобные растения⁴⁴². В случае Медузы или бессмертной головы гидры это отношение (голова – плодородие) „опрокидывается“: *семя-голова* трансформируется в *яд-камень* (*ядовитая* гидра; превращающая всё в камень мертвая голова Медузы, из крови которой рождаются *ядовитые* змеи)⁴⁴³. Захоронение головы Медузы (гидры) или ее укрепление на эгиде Афины имеет своей целью, как можно предположить, не столько поощрение плодородия,

⁴⁴⁰ См. H. Hubert, M. Mauss, *Natura e funzione del sacrificio*, in: H. Hubert, M. Mauss, *L'origine dei poteri magici*, Roma 1977, pp. 40-148.

⁴⁴¹ Ad. E. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1992, p. 89.

⁴⁴² *Ibid.*, pp. 109–110.

⁴⁴³ Ср. древнеегипетский миф о насилии, учиненном Сетом над богиней Анат: семя разбрызганное Сетом становится ядом, от которого он сам же заболевает (*Il mito di Anat e di Seth*, in: *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1990, pp. 243–244). Ср. также *Тяжба Гора и Сета*, в. *Сказки и повести Древнего Египта*, М. 1979, сс. 108–128, где также обозначена связь семени с ядом.

сколько нейтрализацию некоего элемента, который *препятствует* актуализации генеративных энергий. Ср. отрубание голов Вишварупы, из которых вылетают птицы⁴⁴⁴. Как и в случае отрезанной головы Медузы, из которой выходит крылатый конь Пегас, отрубание здесь имеет значение освобождения *свернутого* пространственного элемента – *основного* для всякого жизненного движения. Ср. также убийство Вритры посредством „отделения“ головы⁴⁴⁵. О голове как об опасном „сгущении-уплотнении“ космической энергии свидетельствует и другой миф: демон Раху пьет амриту, предназначенную для богов, за что Вишну-Нараяна «срезал при помощи диска украшенную его голову в то время, как он пил амриту» (МБх I, 1-17). „Стремительное“ действие Вишну можно объяснить только крайней *опасностью* питья амриты-сомы демоном, что, между прочим, подтверждается дальнейшим „поведением“ отрезанной головы: «с той поры голова Раху вступила в постоянную и непрерывную вражду с Месяцем и Солнцем (т. е. „структурными“ элементами мироздания. – М. Е.). Еще и теперь она проглатывает их обоих» (Там же).

Смертность головы Медузы и бессмертие головы гидры соотносительны по своему действию. И после своего отделения и даже укрепления на эгиде Афины голова Медузы продолжает представлять опасность: от ее мертвого взгляда (или прикосновения к ней) всё „органическое“ превращается в „неорганическое“. В этом отношении она не отличается от

⁴⁴⁴ Махабхарата. Книга пятая. Удйюганарва, 9, 34–39, перевод и комментарии В. И. Кальянова, Л. 1976, 9 (далее – МБх V).

⁴⁴⁵ В МБх (V, 10, 32–39) Индра убивает Вритру пеной и громовой стрелой (*ваджрой*). Об отделении головы ничего не говорится. В случае Намучи (демона, сына Дану) пена, пущенная Индрой, отрывает голову (G. Dumézil, *Le sorti del guerriero*, Milano 1990, p. 48). Совпадения деталей убийства Намучи и Вритры делают вполне правдоподобным предположение, что и Вритра был обезглавлен, что позволяет интерпретировать отрезание головы (или убийство через отрезание) как устранение препятствия, свернутости, которую символизирует голова. И действительно, Вишварупа поглощает сому, взирая на мир, «как бы поглощая все страны света» (МБх V, 9, 2-12). С учетом энергетического качества сомы, становится понятной динамика убийства Вишварупы и необходимость отрезания излучающих нестерпимый свет голов, в результате чего освобождается поглощенная чудовищем энергия бытия.

головы гидры, действие которой *нейтрализуется* при посредстве наваливаемого на нее тяжелого камня. Отделенные головы Медузы и гидры в равной степени смертны и бессмертны. Они бессмертны, поскольку являются „сверх-сгущением“ свернувшейся в „точке-узле“ космической энергии, и смертны, поскольку это *сгущение* – непереносимо и смертельно для всего сущего. Эти „сгустки-узлы-головы“ переносятся, поскольку могут быть „разуплотнены-расчищены“ только в *другом месте*, находящемся в максимальной *отдаленности*.

Герой и жрец

Геракл, как и Персей, прикасается к опасному „узлу“, символизируемому ядовитой гидрой, и „срезает“ его. Охота за головами, таким образом, имеет более широкое значение, чем практика поощрения плодородия. Речь здесь идет не столько о плодородии, сколько о *сохранении* бытия. Плодородие в этом контексте представляет не более, как частный случай. Подвиги Геракла не исчерпываются ритуальным содержанием, поскольку механическое и безличное ритуальное действие заменяется здесь личным, человеческим и героическим. Другими словами, „ритуальный“ человек исполняет ритуал не в силу личного соучастия, но „программы“. В героическом действии *внешняя заданность* переходит во *внутреннюю необходимость*. Пользуясь индийскими понятиями, можно сказать, что универсальный закон *дхарма* переходит во внутренний – *карма*. Судьба Геракла – предрешена, но всё же она предрешена не извне, а изнутри. Поэтому он – *г е р о й*.

И действительно, Геракл – также и (а может быть, прежде всего) *ж р е ц*. В *Трахинянках* Софокла Геракл посвящает Зевсу алтарь, закалывает *тельцов отборных*, надевает особую одежду, присланную Деянирой, зажигает огонь, молится. Дальнейшие события следует рассматривать не как

„техническую неудачу“, а как свидетельство о п а с н о с т и, которой подвергается жрец, совершающий жертвоприношение. „Опасность“ определяется *функцией ритуала, работающего с хаосом*. Жрец, приносящий жертву, которая *пожигается* огнем, рискует быть *пожранным* вместе с жертвой. Ср. определение Агни как „пожирателя жертв“ (МБх 1, 7), а также миф о разрывании Кацалькоатлем и Телскатлипокой богини Тлальтекутли⁴⁴⁶, из частей тела которой возникают элементы мироздания. Здесь совершается *насильственное* жертвоприношение, поэтому растерзанная хтоническая богиня требует для *успокоения* своей ярости кровавых человеческих сердец, которые она *пожигает*. Яд гидры превращает тело Геракла в сплошную *хтоническую рану*, которая успокаивается через *пожирание* тела героя огнем. Огонь здесь – проявление *ярости* хтонической стихии, которая *успокаивается* *жертвой*. Об *опасности* „деятельности“ жреца свидетельствуют слова пожираемого *ядом-огнем* Геракла: *Добыча я слепого разрушенья* (Трахинянки, 1110), т. е. хтонической стихии, слепой и „направленной“ исключительно на *разрушение*.

* * *

Яд может быть определен как *всепожигающий огонь*, что свидетельствует о *легкости*, с которой последний трансформируется из *энергетического* начала в слепое *разрушительное* ⁴⁴⁷. Трансформация огня, пожирающего

⁴⁴⁶ J. Campbell, *Cit.*, p. 261.

⁴⁴⁷ О равенстве яда и огня ср. сказание о гибели царя Парикшита от яда змея Такшаки, который его *сжигает* (Махабхарата Адипарва, I, 40, 1–4. Перевод и комментарии В. И. Кальянова, М. 1992; далее – МБх I); ср. также миф о Исиде и семи скорпионах: «Тефен (один из семи скорпионов, сопровождающих Исиду. – М. Е.) [...] ужалил сына женщины: *огонь* охватил дом женщины, и не было воды, которая могла бы его потушить (Isi e i sette scorpioni, in: Letteratura e poesia dell'antico Egitto, cit., p. 504). Отсутствие воды свидетельствует о функции *яда-огня* как некоей *абсолютной опасности*. Поэтому Брахма одобряет проклятие змей, «видя, что (развелось) множество змей, и желая блага (всем) существам. В самом деле, они ведь снабжены ядом сильного действия, кусаются и

только жертвы, в огонь *всепожирающий* – главная тема проклятия Агни мудрецом Бхригу. Он говорит Богу Огня: «Ты будешь *всепожирающим!*» (МБх I, 6, 13). Существенно, что Агни проклиняется *брахманом*⁴⁴⁸. Многозначительны слова Бога Огня, обращенные к проклявшему его брахману: «Я тоже могу проклять тебя, но брахманы у меня в почете» (МБх I, 7, 1-11). Принимая во внимание *фатально-слепую* силу проклятия, можно предположить, что отказ Агни от проклятия определяется более серьезными причинами, чем „уважение“. Проклятие брахмана имеет онтологическую действенность, поскольку он „работает с хаосом“⁴⁴⁹, а посему является сам *причастным* к огненной стихии⁴⁵⁰.

обладают большой силой» (МБх I, 18, 5-11). Неэффективность воды в отношении огня, вышедшего за положенные ему пределы, выявляется в мифе о Фазтоне, ср. о Юпитере: *Но не имел он тогда облаков, чтоб на землю навестить их, / Он не имел и дождей, которые пролил бы с неба* (Ovid., Met. II, 309–310). Почему *не имел* именно в этот „нужный“ момент? По всей видимости, потому что „отклонение“ движения огня-солнца нарушает равновесие действующих во вселенной сил. В этом состоит *опасность* огня, поскольку он способен *нарушить* установившееся равновесие. По этим причинам, как можно предположить, Брахма *санкционирует* проклятие змей (сожжение их на жертвенном огне), поскольку развелось *множество* змей, что можно интерпретировать как нарушение равновесия по причине выхода огненного элемента из назначенных для него пределов, вследствие чего происходит превращение огня в яд – *слепую силу разрушения*.

448 «Зачем же ты сейчас проявил такую поспешность, о брахман?» (МБх I, 7, 1-11).

449 Отметим еще раз важность определения содержания ритуала космологической эпохи, даваемого В. Н. Топоровым: «Ритуал, имеющий дело с непрерывным (с тем, что „не организовано“, по-своему хаотично), фактически работает (ср. „делание“) с *Хаосом*, который непрерывен и лишен организации» (*О ритуале ...*, цит., с. 43). Таким образом, жрец, который исполняет ритуальные действия, входит в *непосредственный* контакт с *хаосом*. При этом необходимо помнить, что он находится в непосредственном соприкосновении также и с „остаточным хаосом“, который представляет деструктивный элемент, обнаруживший вполне свою „ядовитость“. Поэтому деятельность жреца состоит не только в „организации“, но также (а может быть, прежде всего) в противодействии этой „остаточной“ деструктивной стихии. В приведенных данных из МБх I подчеркивается, как нам кажется, именно эта антихтоническая функция жреца с указанием *опасностей*, с ней сопряженных. Определение В. Н. Топорова функции ритуала (и соответственно – жреца) важно не только для более глубокого понимания значения и содержания ритуала, но и вообще религиозного развития человечества как *объективного онтологического движения*.

450 Об этой „причастности“ свидетельствует следующее предупреждение Винаты Гаруде: «Среди всех существ лишь брахмана не должно убивать, ибо он подобен огню. Брахман, когда *разгневан*, становится как *огонь* или *солнце*, как *яд* или *меч*» (МБх I, 24, 2–4). На вопрос Гаруды, как отличить брахмана, Вината отвечает: «Ты должен, о сын, признать за лучшего из брахманов того, кто, войдя в твое горло будто проглоченный крючок удочки, будет *жечь* тебя, как древесный уголь» (*Там же*).

Брахман подобен огню, солнцу, яду. И потому взаимное проклятие Бога Огня и *огненного* брахмана было бы проклятием в огне, которое трансформировало бы огонь действительно в абсолютно деструктивную всепожирающую силу. Поэтому после перечисления своих космологических функций Агни заключает свою речь вопросом: «Каким же образом я, будучи их ртом, стану всепожирающим?» (МБх I, 7, 11). И действительно, в качестве „рта богов и предков“ Агни не есть „всепожирающий“ (всеразрушающий), но элемент, перерабатывающий жертву в *энергию*, и таким образом способствующий космической *стабильности*. Поэтому, «подумав (немного), Агни тогда извлек себя из (всех) жертвенников дваждырожденных, из мест различных жертвоприношений и обрядов» (МБх I, 7, 11). Это „самоизвлечение“ центрального энергоэлемента ставит под угрозу существование всей космосистемы: «От прекращения жертвенных и религиозных обрядов, последовавшего из-за исчезновения огня, пришли в беспорядок три мира» (Там же). После возвращения Агни «боги на небе возрадовались, возрадовались и сонмы земных существ. Агни тоже постиг высшую радость, так как избавился от греха» (МБх I, 7, 25). Последнее вызывает некоторое недоумение, поскольку ранее Агни отрицал за собой какой-либо грех. «Я стремлюсь (поступать) по закону и говорю беспристрастно правду, какой же здесь (может быть) проступок с моей стороны?» (МБх I, 7, 1-11). „Грехом“, надо полагать, является „самоизвлечение“, приведшее к „беспорядку в трех мирах“. „Беспорядок“ в этом контексте может рассматриваться как наименьшее зло, поскольку проклятие брахмана, как мы знаем из сказания о гибели царя Парикшита, активизирует силу огня в его наиболее опасном аспекте – *всепожирающем* и *всеразрушающем*. Следовательно, если бы Агни не извлек себя, то это могло бы иметь более серьезные последствия, чем беспорядок, который есть *обратная сторона* порядка, а

поэтому последний сравнительно легко восстанавливается. Таким образом, „самоизвлекаясь“, Агни спасает мир от тотального уничтожения, к которому могли бы привести „встречные“ проклятия брахмана и Бога Огня. В чем же тогда „грех“? И что он собственно означает в данном контексте?

Чтобы ответить на этот вопрос необходимо отказаться от всякого рода этико-социологических интерпретаций. Достаточно бессмысленно в отношении мифопоэтической эпохи говорить о какой-то „жреческой идеологии“. Подобно тому, как *rtá* - есть не моральный, а объективный космический закон, так и „грех“ должен определяться *онтологически*, т. е. по отношению к „космической ситуации“, в которой „проклятие“ есть объективная сила, способная нарушить „равновесие“. А поэтому „грех“ Агни здесь следует рассматривать как указание на определенное *онтологическое состояние*, при котором огонь, будучи необходимым центральным космическим элементом (*рот богов и предков*) представляет также и главный фактор нестабильности.

Необходимо также обратить внимание на обстоятельства проклятия Агни: он проклинаясь за то, что сообщил ракшасу о жене Бхригу Пуломе (*МБх* I, 6, 11–12). Принимая во внимание хтоническую природу ракшаса-похитителя, а также то, что вслед за „сообщением“ (хотя и уклончивым⁴⁵¹) Агни он похищает жену божественного риши с *ребенком во чреве*, можно сделать предположение о космогоническом содержании этого сюжета. И действительно, от блеска выпавшего из чрева Пуломы сына Бхригу ракшас-похититель превращается в пепел, т. е. *сгорает*, а из слез матери ребенка образуется река.

Итак, с одной стороны актуализируется сила *о г н я*, а с другой — происходит „непредусмотренное“ истечение *в о д ы*. Следует обратить внимание и на то, что Агни дает требуемую информацию *п р о т и в* своей воли

⁴⁵¹ Агни отвечает ракшасу: «Боюсь неправды и проклятия Бхригу» (*МБх* I, 5, 26).

(«боюсь...»), т. е. вынуждается, поскольку не может не сказать п р а в д ы, представляя справедливость в ее наиболее суровой („огненной“) форме. С другой стороны, поскольку огонь горит в самом „центре“ хтонической утробы⁴⁵², *выжигая* „пространство бытия“, он в силу своей онтологической функции, при любом нарушении, легко трансформируется в деструктивное начало⁴⁵³. Двойственная природа огня выражается прежде всего в его н е с т а б и л ь н о с т и. В ней именно и состоит „грех“ Агни. Агни постигает „высшую радость“, поскольку избавляется от „греха“ своей начальной х т о н и ч н о с т и и н е с т а б и л ь н о с т и⁴⁵⁴.

⁴⁵² Ср. мифы об огненной утробе хтонических чудовищ.

⁴⁵³ Примеры амбивалентности огня многочисленны. В *МБх* I она выявляется главным образом в представлении об огне как *рте богов и предков* и *яде*, ср. сожжение дерева Такшакой: «И укушенное им то дерево, о величественный, пропитавшись ядом ядовитой змеи, мгновенно запылало со всех сторон» (*МБх* I, 39, 14–15). Огонь как *жертвенный* и *священный* является единственным средством для противодействия огню как яду. Ср. змеиное жертвоприношение: «Страшные, полные яду, подобного разрушительному о г н ю в конце юги, они были сожжены во время жертвоприношения сотнями тысяч. Другие были с огромными телами, обладали страшной силой, были величиной с вершину горы, длиною в йоджану и длиною в две йоджаны, могли изменять свою форму по желанию и двигаться повсюду, куда ни пожелают, – все они обладали я д о м, подобным пылающему о г н ю и были с о ж ж е н ы там при великом жертвоприношении, пораженные возмездием Брахмы» (*МБх* I, 52, 18–20). Огонь жертвенный, с в я щ е н н ы й противостоит здесь огню х т о н и ч е с к о м у (змеиному, ядовитому). Это „противостояние“ обращает нас к Гераклу, который побеждает пожирающий его хтонический огонь при помощи священного (жертвенного) огня самосожжения. В греческом „варианте“ противостояние проходит через т е л о героя, который одновременно – и „субъект“ и „объект“ жертвоприношения.

⁴⁵⁴ Ср. упоминание об исчезновении Агни: «...(чтобы найти) пропавшего Агни, который скрылся в пещере» (*МБх* I, 33, 9). Это упоминание, по всей видимости, имеет в виду исчезновение Агни вследствие проклятия Бхригу, однако здесь содержится весьма многозначительная деталь. Бог Огня скрывается в пещере, которая может рассматриваться как х т о н и ч е с к а я у т р о б а, поглотившая огонь. Указанием на нестабильность (хтоничность) огня может служить также связь огня с в о д о й, ср. об океане: «он давал в о д у вместо жертвенного масла пылающему огню, который выходит из пасти божественной кобылицы» (*МБх* I, 19, 14) Божественная кобылица – аспара Ашвини, родившая в образе кобылицы Солнцу двух Ашвинов. Этот сюжет можно интерпретировать как *рождение из огненной утробы хтона*. На „утробность“ огня указывает также его „местоположение“ под океаном: «Видя такой океан [...] глубокий и обширный, подобно своду небесному, освещаемый пламенем подземного огня» (*МБх* I, 19, 17). Опасная неустойчивость огня является также темой мифа о появлении Гаруды, который рождается из яйца в виде наводящей ужас массы о г н я (*МБх* I, 20, 4–7). Этот неконтролируемый стихийный „выход“ огня вызывает беспокойство всех тварей, которые прибегают к защите Агни, прося его „не увеличиваться“: «Не намерен ли ты сжечь нас?» – спрашивают они. – «Ибо от тебя исходит пылающий огонь» (*МБх* I, 20, 3). Таким образом, обладая способностью „увеличиваться“ и „уменьшаться“, огонь в силу этой своей способности является н е у с т о й ч и в ы м. Эта „неустойчивость“ определяется к о л е б а н и я м и, которым подвержен огонь с одной стороны – это в о с п л а м е н е н и е, предел которого – «разрушительный огонь в конце юги» (*МБх* I, 49, 24),

* * *

Тема *огня* в двух его аспектах (конструктивном и деструктивном, всепожирающем и очищающем) является главной в жертвоприношении Геракла. Как в первом, так и втором случае речь идет не столько о „неудаче“ жертвоприношения, сколько о *неэффективности* старых методов. Новым методом, невольным „изобретателем“ которого делается Геракл, становится „замещение“ жреческого героическим. („Провал“ Геракла в качестве жреца парадоксально становится его *апофеозом* в качестве героя). В трагедии Еврипида он *героически* восстает из своего страшного *хтонического* безумия. В *Трахинянках* Геракл сам сжигает свое пропитавшееся ядом тело, т. е. в тот момент, когда он „хтонизируется“ (становится подобным ядовитым чудовищам) он сам себя уничтожает.

Это само-жертвование можно представить как переход от *внелично-жреческого* к *лично-духовному*. Поэтому имеется *трагическая судьба* героев, поскольку совершается *пере-ступание* некоей границы. И оно не может быть никаким иным, как трагическим и героическим. Поэтому Индра, Геракл и другие герои „военной функции“ по Дюмезилю – „грешники“. Они – грешники, поскольку действуют в совершенно иной (по сравнению со „старой“) онтологической „ситуации“, в которой брахман (Вишварупа) становится *главным фактором энтропической тенденции*, некогда прекрасная Горгона – ядовитой Медузой. Персей в качестве сына Зевса является „родственником“ Горгон –

с другой – полное *затухание* (самоизвлечение Агни из жертвенников, исчезновение Агни в пещере). И в том и в другом случае „выход“ за пределы „космологического“ в „хтоническое“ вызывает крайнее беспокойство богов и всех существ, что указывает на огонь, с одной стороны, как на центральный энергетический принцип, а с другой, как элемент нестабильности-неустойчивости. Об огне в мифологии см.: С. А. Токарев, *Огонь*, в: *МНМ*, т. 2, сс. 239–240, J. G. Frazer, *Myths of the origin of fire*, London 1930; о ведийском ритуале огня см.: F. Staal, *Agni. The vedic ritual of the fire altar*, Molilal Banarsidass, Delhi 1986.

внучек Геи и Понта. Как сын Адити и брат Тваштара⁴⁵⁵ Индра является „дядей“ убитых им Вишварупы (Трехголового) и Вритры. Геракл как сын Зевса борется со своими хтоническими „родственниками“. Индра, Персей, Геракл преступают не „моральный закон“, но некую „границу“, отделяющую богов от хтонических существ, т. е. они вступают в сферу, в которой *по определению* отсутствуют какие-либо законы или правила. Переходят они ее в силу абсолютной онтологической необходимости: Вишварупа втайне предназначает „выгоду жертвоприношения“ демонам⁴⁵⁶, пьет священную сому, предназначенную для богов. Демон Раху под видом бога пьет амриту; Вритра *поглощает свет*⁴⁵⁷. Горгона Медуза превращает *живое в мертвое*, Немейский лев, Лернейская гидра, стимфалийские птицы, кобылицы царя Диомеда *опустошают и пожирают*. В *Предании о победе Индры* рассказывается о том, как «удрученные страхом перед Вритрой» боги отправляются за помощью к Вишну (МБх V, 9, 52), который становится „стратегом“ битвы Индры с Вритрой. Индра, бог-воитель, совершает *п р е - с т у п л е н и е по требованию* богов. Руку Персея *направляет* Афина, рождение Геракла имеет своей целью создание *защитника от зла для богов и людей*⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ МБх I, 59 Индра (Шакра) – четвертый сын Адити, Тваштар (Тваштри) одиннадцатый.

⁴⁵⁶ G. Dumézil, *Le sorti del guerriero*, cit., p. 37.

⁴⁵⁷ Ср.: «Когда же был убит вритра, все страны света освободились от мрака» (МБх v, 10, 39).

⁴⁵⁸ Все эти факты „вынужденности“ действий бога-героя остаются без должного внимания в книге Дюмезиля (*Le sorti del guerriero*, cit.), специально посвященной „грехам“ богов и героев. Более того, интерпретация *rtá* – как морального закона, по отношению к которому определяется „грех“ бога или героя, есть искажение первоначального значения этого понятия. В. Н. Топоров определяет *rtá* – как «*универсальный космический закон* (курсив наш. – М. Е.), с помощью которого неупорядоченное (хаотическое) состояние преобразуется в упорядоченное» (В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, cit., с. 25). На космологический характер *rtá* – указывает также содержащееся в нем значение „времени“. «В этой связи характерно вед. *rtú* – (: *rtá* -, *rti* -), весьма точно совпадающее с лат. *ritu* -. Это ведийское слово, относящееся к сфере сакральной лексики, характеризуется идеей *временной меры* (курсив наш – М. Е.) [...] Следовательно и лат. *ritus* 'ритуал' при одном из возможных толкований означает *в р е м я*, назначенное для ритуала и так или иначе соотносимое с временем творения, с действием *rtá* -, мирового закона» (В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, cit., с. 50, прим. 41).

Превращение жреца богов (Вишварупы) в демона, который становится активным *энтропическим началом*, можно рассматривать как указание на *двойственность* жреческой функции, имеющей своей причиной близость жреца к опасной хтонической стихии. К Гераклу эта жреческая „диалектика“ имеет прямое отношение⁴⁵⁹. Его подвиги можно рассматривать как героическое ее развитие. Однако „двойственность“ переживается здесь непосредственно человеческой личностью, которая как личность представляет героическое начало,

Этимологический анализ *rtá* -, произведенный В. Н. Топоровым, не оставляет сомнений в онтологическом содержании этого понятия и в неприемлемости чисто этической его интерпретации, по крайней мере, на „уровне“ богов и божественных героев.

⁴⁵⁹ То, что в Геракле соединяются жрец и воин (первая и вторая функции, по терминологии Дюмезиля), позволяет рассматривать два вида деятельности (жреца и героя) как первоначально единую функцию, разделившуюся далее в ходе „мифологической специализации“. И действительно, жрец „работает“ с опасным хаосом, преобразуя и организуя его. Герой-воин „работает“ с хтоническими чудовищами, т. е. с „остаточным хаосом“, который он должен нейтрализовать. Но и в том и в другом случае ритуально-космогоническая основа деятельности героя/жреца более чем очевидна, что в свою очередь может рассматриваться как свидетельство начального единства того и другого. Ср. у Дюмезиля о фатальности военной функции: «он (воин. – М. Е.) не может убить без того, чтобы не сделаться нечистым» (G. Dumézil, *Le sorti del guerriero*, cit., p. 69); «даже будучи богом, воин в силу своей природы подвержен греху; в силу своей функции и для общего блага он вынужден совершать грехи; однако он быстро переходит предел и грешит против идеалов всех функциональных уровней, включая свой собственный» (*Ibid.*, p. 119), «Индра со своими воинами... не может игнорировать порядок (космический и социальный. – М. Е.), поскольку их функция состоит в защите его от тысячи и одного демонических или враждебных предприятий. Но для того, что исполнить возложенную на них задачу, они сами должны обладать и культивировать качества, которые весьма походят на пороки их противников» (*Ibid.*, p. 120). Чудовищность жреца богов Вишварупы, как и „грехи“ героев, можно рассматривать как фатальное следствие его жреческой функции, обязывающей к непосредственному контакту с „нечистой“ хаотической стихией. Можно предположить, что „выгоду жертвоприношения“ (*Ibid.*, p. 37) Вишварупа предназначает не с самого начала, а только после своей „хтонизации“ (вырастание трех голов), происшедшей в силу непосредственного контакта с опасным Хаосом. Таким образом, функция богов-воинов (героев) в самом деле может рассматриваться как *вторичная*, но по причинам исключительно космогонического порядка. Убивая Вишварупу, Индра принимает в себя нечто от его хтонической скверны, *хтонизируется*, и поэтому, в свою очередь, нуждается в очищении. С этой целью создаются особые боги Аптья (Āptya), которых Дюмезиль определяет как *техников очищения* (*Ibid.*, p. 43). Вишварупа, Индра и Аптья, по сути дела, занимаются одним и тем же – все они, каждый на своем уровне, *очищают* (ср. „очистительную“ деятельность Геракла). Вишварупа очищает первохаос, т. е. исполняет самую опасную „работу“ и смертельно „заражается“. Поэтому „очищается“ он только при помощи „убийства“, которое здесь можно рассматривать как „радикальный способ“ очищения. Войдя в контакт с „остаточным хаосом“, который аккумулировал в себе Вишварупа, Индра также „заражается“, и поэтому, в свою очередь, нуждается в очищении, совершаемом, однако, иным образом – посредством *передачи* скверны другому богу (*Ibid.*, 43). Сам по себе факт передачи можно рассматривать как свидетельство невозможности полного уничтожения „остаточной“ скверны, а только временной ее нейтрализации. Ср. выпивание Шивой страшного яда калакуты, благодаря чему яд нейтрализуется, а мир спасается от уничтожения (В. Г. Эрмин, *Индуистская мифология*, в: МНМ, т. 1, с. 536). В этом космогоническом контексте, как нам кажется, и следует прежде всего рассматривать жреческую и героическую деятельность Геракла.

отсутствовавшее в „жреческой сфере“, характеризовавшейся неполной *отделенностью* от „хтонической сферы“. „Работающий с хаосом“ жрец в конце концов сливается со стихией, которую он должен был „перерабатывать“, организовывать, нейтрализовывать, освобождать от первоначальной ее *ядовитости*. Индийские данные предоставляют особенно богатый материал в этом отношении. Ср., например, историю проклятия брахманом (т. е. жрецом) царя Парикшита⁴⁶⁰. Проклятие брахмана, поскольку оно произнесено, становится фатальной (объективной) силой, воспрепятствовать которой никто и ничто не может, т. е. слово жреца имеет *непосредственную* связь с хтонической стихией в ее ядовито-разрушительном аспекте, персонифицируемом *разгневанным* змеем Такшакой. Соответственно и остановить змеиное жертвоприношение может только брахман, рожденный от *змеи*. Сказание о спасении змеиного народа брахманом Астикой можно интерпретировать как частичное слияние жреца с *хтоном* или *хтонизацию* жреца (Астика – наполовину змей, наполовину человек). При этом преобладает *хтоническая сторона* (Астика спасает змей от полного уничтожения).

Слово брахмана после ритуального произнесения становится фатальной силой, и поэтому змей Такшака действует не по своей воле, но как абсолютно слепая сила хтонической мести и разрушения. Многозначительны слова отца брахмана: «Гнев ведь уносит у аскетов добродетель, накопленную с трудом» (МБх I, 38, 3-12). Ср. гнев-безумие Геракла, которое насылается с тем, чтобы лишить его накопленной *с трудом* (при помощи подвигов) добродетели. Диалог аскета-брахмана с сыном имеет своей темой хтоническое безумие как непродуктивное и разрушительное, и в этом отношении сопоставим с диалогом Ириды с Лиссой (Eur., *Her*., 822–873), которая защищает Геракла,

⁴⁶⁰ «Кто положил на моего невинного отца дохлую змею, того злодея уничтожит (своей) силой разгневанный змей Такшака на седьмой день, начиная с этого (дня)» (МБх I, 46, 8-13).

сопротивляясь проклятию Геры, но в конце концов, подчиняясь воле богини, поскольку *хтоническо-ядовитое* продолжает пребывать „рядом“ с *разумным, светлым, космическим*.

В диалоге аскета-отца с брахманом-сыном возможно усмотреть также тему „аскета и жреца“ как предваряющую тему „героя и жреца“. Эта последняя получает полное развитие в Геракловом цикле. Жрец становится жертвой *собственного* проклятия. В случае Геракла происходит что-то похожее и противоположное: „укушенный“ ядом, действие которого он как жрец должен *нейтрализовывать*, он сам себя очищает-излечивает при посредстве жертвенного огня, который *пожирает* его отравленное тело. В этот момент из жреца („ритуального героя“) Геракл превращается в подлинного героя, т. е. он становится героем не благодаря своим подвигам, которые „заданы“, но благодаря своей смерти, которая *в ы б р а н а*.

Выманивание чудовища

Следует особо отметить следующую деталь: при появлении героя чудовище *прячется* в пещеру (Немейский лев, Apoll., *Bibl.*, II, 5, 1) или находится в ней (Лернейская гидра, *Ibid.*, II, 5. 2). В мифе о Кадме змей нападает на спутников героя в тот момент, когда они приближаются к *источнику вод*, т. е. *вторгаются* в запретную сферу.

Для того, чтобы убить чудовище, необходимо выманить его из логова, т. е. сделать *невидимое видимым, раскрыть скрытое*. С этой целью богиня Инара в хеттском мифе о драконе Иллуянке прибегает к помощи человека и вина. Вино одновременно выманивает и делает невозможным возвращение чудовища в его укрытие. Ср. об опустошивших амфоры с вином Иллуянке и его детях: «Они были не в состоянии спуститься в свое логово»⁴⁶¹, т. е. вино

⁴⁶¹ *The Myth of Illuyankas*, in: *ANET*, p. 126.

обессиливает их. Вынуждая гидру выйти из логова, Геракл создает условия для будущей победы⁴⁶². Сходную функцию, как можно предположить, имеет выманивание и в мифе об Иллуянке. Спящий в *открытом месте*, дракон становится *легкой добычей* для Бога Грозы. Выманивание здесь равнозначно убийству: и в том и в другом случае происходит некое расширение или опространствование сжатого элемента, вследствие чего он становится *проницаемым*.

Основное качество хтонических чудовищ есть сжатость, свернутость, непроницаемость, сверхплотность ⁴⁶³. Преодоление ее составляет первоначальное содержание космогонического процесса и повторяется на других (нисходящих) уровнях поединка бога (героя) со своим хтоническим противником. Поэтому, подобно тому, как проницание тела Тиамат стрелой предваряется *раскрытием* ее пасти ветрами, так и в поединке Геракла с Лернейской гидрой непосредственный контакт с чудовищем предваряется *выманиванием* его из логова.

Выманивание (как и убийство) хтонического чудовища из его „не-места“ (поскольку в своей начальной „свернутости-закрытости“ оно *бес-пространственно*) можно сопоставить с «открытием или проекцией фиксированной точки – „Центра“, равнозначной Сотворению Мира» ⁴⁶⁴. Убивая чудовище Бог (или герой) открывает „центр“, через который вливаются в мир священные энергии, т. е. преодолевается некий сдерживающий „элемент“ – *нечто*, что затрудняет космогонический процесс, препятствуя ему. Поэтому, всякий раз, когда предпринимается новый шаг по расширению мирового пространства, возникает

⁴⁶² Ср.: Вишну, «делая три шага, создает для Индры широкое поле битвы, которое становится театром их победы» (H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, цит. по: G. Dumézil, *Le sorti del guerriero*, cit., p. 135). Вишну создает для Индры *пространство действия*, после чего становится возможным *выманивание* Вритры, которое само по себе равнозначно *победе*.

⁴⁶³ Ср. всякого рода каменных великанов и чудовищ.

⁴⁶⁴ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 26.

необходимость в новом „убийстве“, сопровождающемся *потрясением* существующей системы, наиболее точным образом которого, быть может, являются судороги издыхающего хтонического чудовища: *Терзаемый болью жестокой, / Тяжко хрипя и вздыхая, по черной земле он катался. / Шум поднялся несказанный, безмерный. А он, извиваясь, / По лесу ползал туда и сюда. Наконец кровожадный / Дух испустил он* (Нот. Нутн ., II, 181–185).

Выманивание-убийство (опространствование) в Ригведе описывается как истощение начальной полноты. Ср. следствия убийства Вритры: *Поникла жизненная сила у той, чей сын – Вритра* (I, 32, 9а). Таким образом, в один семантический ряд с „выманиванием“ и „убийством“ может быть поставлено и „истощение“ как следствие открытия *центра* , что также объясняет пребывание хтонического чудовища именно в *центре* или около него (в качестве стража). В связи с истощением значимо пространственное положение Вритры по отношению к его родительнице: *Сверху – родительница, внизу был сын* (I, 32, 9с). „Сверху“ и „внизу“ можно интерпретировать как *по одну сторону* и *по другую* . Убийство Вритры имеет своим первейшим результатом *снятие* хтонической „сжатости“, которое сопровождается „истощением“, т. е. аннулированием первоначальной полноты. Вритра в функции ее охранителя может рассматриваться как своего рода „печать“ на сосуде, снятие которой приводит к освобождению „сдавленной“ в нем „субстанции“. Ср. открытие кентавром Фолом сосуда, оставленного Дионисом (Diod., *Bibl. his* ., IV, 12). Распространившийся запах священного напитка вызывает безумие кентавров, т. е. *пробуждает* хтоническую стихию. Поэтому следующим актом становится *убийство* , т. е. успокоение *разбушевавшейся стихии* , введение ее в нужное „русло“ и устранение элементов, не поддающихся структурированию.

Всякая *двойственность* в этой новой системе отношений становится невозможной. По этой причине и гибнет кентавр

Фол, оказавший гостеприимство Гераклу (Diod., *Bibl. his.* , IV, 12). Ср. также гибель кентавра Хирона от отравленной стрелы Геракла (Apoll., *Bibl.* , II, 5, 4). В этой связи следует вспомнить „деление“ хтонических существ на „бессмертных“ и „смертных“. Смертные – Горгона Медуза (Hes., *Theog.* , 277), порожденные землей Гиганты. Смертность Медузы и Гигантов ⁴⁶⁵ можно рассматривать как следствие прогрессирующего истощения хтонической стихии. Последняя бессмертна, поскольку пребывает в максимальной закрытости, „сжатости“. Отдаление от нее (ср. о Медузе: „младшая сестра“; о гигантах: „младшее поколение“) означает *разряжение* , и посему потерю бессмертия. В случае Хирона этот процесс *отдаления* от собственного хтонического начала остановился на „полпути“: с одной стороны, он бессмертен, а с другой, бессмертие не является для него *защитой* – он испытывает боль, которую не в состоянии успокоить даже его собственное лекарство (Apoll., *Bibl.* , I, 6, 1).

Хтонический яд нарушает *равновесие* полубожественной-полухтонической природы кентавра, давая преобладание последней, что приводит к активизации элемента смертности, который является преобладающим в гидре (только *одна* ее голова – бессмертная) ⁴⁶⁶ . Нарушение *равновесия* между божественной и хтонической природой Хирона проявляется прежде всего в *вечной боли* , избавление от которой может дать только *смерть* , что в свою очередь указывает на причастность к смерти возобладавшему над всеми другими „компонентами“ хтонического начала.

Возобновляющееся на каждом новом этапе

⁴⁶⁵ В отношении Гигантов следует обратить внимание на их *неправильное* рождение из пролившейся на землю крови Урана (Hes. *Theog.* , 183–186).

⁴⁶⁶ Ср. действие мертвой головы Горгоны Медузы на Атланта: *К нему лицо протянул он Медузы. / С гору был ростом, горой стал Атлант* (Ovid., *Met.* , IV. 655–666). Можно также предположить, что хтонические существа бессмертны, поскольку сохраняют в себе божественное начало (очищенное, световое), которое аннулируется по причине *хтонизации* , происходящей в результате непосредственного соприкосновения с чисто хтоническим (смертным) элементом, представленным в данном случае головой Медузы.

космогонического процесса ритуальное убийство можно рассматривать как *prima causa* этого процесса вообще. Весьма показательна в этом отношении аккадская *Теогония Дунну* ⁴⁶⁷. Текст строится по следующей схеме: некто убил своего отца и взял в жены свою мать/сестру, т. е. теогония представляется как серия убийств и инцестов. Убийство и инцест, который фатально приводит к другому убийству, являются в ряде случаев „движущими силами“ теогонического и вообще космогонического процесса. Схема *Теогонии Дунну* может рассматриваться в силу своей „грубой“ элементарности как наиболее близкая к архетипической, центральный элемент которой (убийство и инцест) сохраняется и в более сложных космогонических системах.

Серия убийств, отмечающих теогоническую и космогоническую последовательности, а также „первичная“ активность героя по отношению к хтоническому чудовищу подводят нас непосредственно к теме ритуального насилия. Сакральный центр мира образуется как результат насилия и убийства ⁴⁶⁸. Утверждения Р. Жирара, что «насилие образует подлинное сердце и тайную душу священного» ⁴⁶⁹ и об опасности сакрального ⁴⁷⁰ получают реальное содержание в контексте космогонии. Согласиться можно и с другим утверждением Р. Жирара: «Древний религиозный человек приручает насилие, регулирует и вводит его в определенное

⁴⁶⁷ *La teogonia di Dunnu*, in: J. Bottéro, S. N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Torino 1922, p. 502–504.

⁴⁶⁸ Ср.: «Вбивание кола в голову змея равнозначно перводеянию Сомы или Индры, который „поразил змея в его логове“» (M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 27). Убийство змея равнозначно также насильственному *проницанию* первонепроницаемости, которую он символизирует.

⁴⁶⁹ R. Girard, *Cit*, p. 50.

⁴⁷⁰ Ср.: «Религиозный эмпиризм приходит всегда к одному и тому же заключению: следует держаться как можно дальше от сакральных сил, избегать всяких контактов с ними» (R. Girard, *Cit*, p. 51).

русло»⁴⁷¹. Одна из заслуг Индры, убившего Вритру, состоит также в том, что он *утишил текущие сквозь (горы воды), удержал (их) волны* (*Ригведа*, IV, 19, 5 с), т. е. Индре ставится в заслугу не только освобождение вод от *замкнутости*, но также их *организация*, вследствие чего они текут *равномерно*, становясь конструктивными элементами бытия.

В связи с *бурностью* вод можно вспомнить определение Вритры как того, кого *нельзя будить* (*RV*, IV, 19, 3Б). Это определение имеет конкретное космогоническое содержание. Демиург творит Вселенную из *материала*, который он должен упорядочить и оформить⁴⁷². А посему он должен решить, по крайней мере, две „задачи“, и притом одновременно. В противном случае его космогоническая деятельность будет *блокирована* в самый *первый* момент.

Первая задача (деструктивная) – *проникать непроницаемое (пробудить „беспробудное“, убить чудовище).*

Вторая задача (конструктивная) – *успокоить и ввести в „нормальное русло“ ярость пробужденной стихии, которую нельзя будить* ⁴⁷³.

⁴⁷¹ *Ibid.*., p. 37.

⁴⁷² Ср. *Тимей* Платона.

⁴⁷³ Убивая Вритру (пробуждая „беспробудного“ змея), Индра решает *первую* задачу. Утихомирив воды, сделав реки *легко проходимыми* (*Ригведа*, IV, 19, 6), он выполняет и *вторую*. Поэтому о Индре говорится как о верховном Мировоустроителе: *Ты укрепил на небе солнце* (*Там же*, I, 52, 8d), *Ты стал господином высокого (неба) с великими героями. / Все воздушное пространство ты заполнил (своим) величием* (*Там же*, I, 52, 13Б-с). О сковывающей мировое пространство функции Вритры свидетельствуют следующие слова: *когда твоя ваджра, о Индра, / [...] с силой разрубила голову / Вритры, угнетавшего оба мира. // Так как, о Индра, земля (увеличилась) в десять раз, / (И) все дни распространились народы, / То твоя знаменитая сила, о щедрый, / Мощью (и) разрушительностью (стала) равной небу* (*Там же*, I, 52, 10-11). Отметим и другую деталь: *мощь Вритры* заключается в его *беспространственности*, *сила Индры* – в *пространственности*. Она возрастает по мере *увеличения* земли и *распространения* народа, т. е. расширения организованного пространства. Поэтому Индра в качестве убийцы-устранителя Вритры-препятствия становится богом видимого (заполненного) мирового пространства.

Герой и зверь

Подвиги Геракла могут рассматриваться как варианты *ритуальной охоты*. В этом контексте в высшей степени значительным становится то, что первым деянием Геракла становится убийство Зверя (Немейского льва), а последним – проникновение в запретную хтоническую сферу – в Аид.

Надевание шкуры зверя отличало инициационные обряды индоевропейских военных братств: «Сущность военной инициации состояла в ритуальном превращении молодого воина в зверя», в «радикальной трансформации образа бытия молодого человека, который в приступе агрессивной и устрашающей ярости отрицал свою человечность и становился похожим на бешеных зверей»⁴⁷⁴. «Посредством надевания звериной шкуры», посвящаемый превращался в зверя, не чувствуя более себя связанным «никакими человеческими законами и обычаями»⁴⁷⁵. Кроме шкуры, существенным элементом ритуала была палица: «Характерные знаки иранских *Männerbünde (mairiya)* были „окровавленная палица“ и хоругвь (*drafsa*)»⁴⁷⁶. Палица использовалась для ритуального убийства быка. Сходство основных элементов индоевропейского инициационного ритуала с испытаниями Геракла тем не менее не идет далее общей схемы. В мифах о Геракле отсутствует всякая идеализация начального единства с животным миром, которая характеризовала охотничьи ритуалы⁴⁷⁷. Ср. отношение Геракла к диким зверям: «он ненавидел род хищных зверей» (Diod., *Bibl. his.*, IV, 17); «он освободил от зверей Ливию» (*Ibid.*); «желая сделать Критянам приятное, он освободил остров от зверей» (*Ibid.*). Эти „исторические“

⁴⁷⁴ M. Eliade, *I daci e i lupi*, cit., p. 14.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 21.

свидетельства о деятельности Геракла дополнительно подтверждают общую антихтоническую направленность его деятельности, а также ложность интерпретации Геракла как Господина зверей⁴⁷⁸. К ненависти к зверям следует присоединить и ненависть Геракла к «беззаконным людям» (*Ibid.*, IV, 17), т. е. к тем самым „молодым волкам“, которые не чувствовали себя связанными „никакими человеческими законами и обычаями“. Сам по себе факт морального отношения к своей деятельности резко противопоставляет Геракла „двуногим волкам“, которые по своей кровожадности превосходили „волков с четырьмя лапами“.

Элиаде говорит о *мифологии волка*: «Все эти мифические креатуры имеют свое происхождение в религиозном универсуме примитивного охотника, который определяется мистическим единением между охотником и его добычей [...] Хищный зверь есть образцовый охотник. Другой важный аспект представлен инициационным ритуалом и мифом, который его оправдывает: Первоживотное убивало людей с тем, чтобы возродить их посвященными, т. е. преобразованными в охотников. В конце концов Животное убивается. Это событие и переживается реально в обрядах инициации. Однако, надевая шкуру зверя, посвящаемый возрождается более не как человеческое существо, но как Первоживотное»⁴⁷⁹. Этот ритуальный „сюжет“, однако, можно истолковать несколько иначе. В какой-то момент древний человек из добычи сам становится добычкой-охотником, т. е. *з а м е щ а е т* зверя⁴⁸⁰. Это

⁴⁷⁸ К Господину зверей возводит Геракла В. Буркерт (*Cit.*, pp. 125-156).

⁴⁷⁹ М. Eliade, *I daci e i lupi*, cit., pp. 21-22.

⁴⁸⁰ С точки зрения архаического человека эта „перемена ролей“ (превращение из добычи в охотника) оценивается как событие сверхъестественного порядка, ср.: «охота [...] никогда не рассматривается как что-то в себе самом естественное, она, подобно войне и охоте за головами и сходным с ними образом, была введена впервые мифическим существом» (Ad. E. Jensen, *Cit.*, pp. 92-93).

замещение сопоставимо с замещением естественной пещеры искусственным жилищем. И в том и в другом случае присутствует единая схема *замещения*, где *не-естественное* становится на место *естественного*. С этого момента и начинается человеческий путь. Отдаление от „природного“ открывает, по крайней мере, две возможности интерпретации.

П е р в а я в о з м о ж н о с т ь: первоначальное до-человеческое (естественное) состояние идеализируется. Соответственно, убийство Первоживотного, должно было иметь значение обратного *замещения*, где человек замещает животное, полностью с ним отождествляясь.

Ритуал представляет идеальную схему мифической реальности. В первом замещении происходило превращение добычи в охотника, т. е. некое естественное существо теряло свое *естественное* качество добычи и приобретало *не-естественное* для себя качество охотника. Другими словами, естественное состояние – „добыча“, а *не-естественное* – „охотник“. Это означает, что человек есть *охотник*, поскольку он – *человек*. Как естественное существо (не человек) он есть *добыча*. Поэтому обратное движение к зверю, в конце которого предполагается возвращение к естественному состоянию при сохранении приобретенного человеческого качества охотника, есть не более как иллюзия и ложная интерпретация.

В т о р а я в о з м о ж н о с т ь. В первом случае движение к зверю совершается с целью его *замещения*. Посвящаемый приближается к зверю и убивает его, сам становясь зверем. Но убийство зверя может означать и преодоление „остаточного“ (хтонического) начала. Ритуал инициации и связанные с ним „неестественные“ испытания в данном случае определяются необходимостью *удержания-укрепления* посвящаемого в *не-естественном* человеческом состоянии и противодействия *естественной* энтропии, вследствие которой происходит распад человеческой формы.

Двойственность обозначенных выше значений характеризует и цикл Геракла. Безумие героя вполне

соответствует состоянию, в котором посвящаемый становился похожим на „бешеных зверей“. Ср. трансформацию обезумевшего Геракла у Еврипида: *Он не казался более тем же самым, / Но совершенно измененным в своих безумных глазах, / В налитых кровью зрачках, выходивших из орбит. / В то время как слюна текла по его бороде* (Eur., *Her.*., 931–934).

Геракл, вернувшийся из Аида, царства смерти, превращается в *бешеного зверя*, убивающего в приступе звериной ярости собственных детей. Безумие героя – месть хтонических божеств, а посему превращение в зверя представляется Еврипидом не как ритуальная смерть, за которой следует возрождение, а как *с м е р т ь ч е л о в е к а*, его божественной (разумной) сущности. Бешеный Геракл становится пленником хтонических (безумных) сил. В этом отношении многозначительны слова не „возродившегося“, а пробудившегося Геракла: *Не в Аид ли я опять вернулся, / Дважды пройдя тот же самый путь по приказу Еврисфея?* (1101–1102), т. е. свое лжевозрождение он воспринимает как возвращение в подземный (хтонический) мир. Далее он спрашивает: *Кто связал меня?* (*καὶ τὸν γε δῆσαντ' εἶπ'.* 1124), т. е. разрыв всех человеческих связей (характеризуемый также и полной потерей памяти), происходящий в „ритуальном“ безумии, в конечном счете оказывается состоянием *связанности* и безвыходности, противоположным подлинному возрождению.

Герой возвращается из темного мира безумия. Гера, пожелавшая опозорить великого героя, ошиблась в своих „расчетах“, потому что безумие не возобладало над Гераклом полностью, и он вышел из него, разорвал его путы, и самое главное, нашел в себе силы рассказать правду об охватившем его безумии – *безумии зверя*, разоблачив его таким образом навсегда и без всякой возможности оправдания.

Значительна и перемена последовательности убийства животного в Геракловом цикле по отношению к инициационному ритуалу охотников. Посвящаемый здесь

надевает шкуру, которая позволяет ему приблизиться к зверю, и только после этого он убивает его. В отношении Геракла эта последовательность „опрокидывается“: движение не заключается убийством, а *начинается* с него. Еще более значимым является тот факт, что начавшееся с *убийства* движение оканчивается *не-убийством*, и притом в том предельном случае (борьба с Кербером), когда убийство представляется совершенно необходимым. Почему оно не происходит? Условие, поставленное Эврисфеем, – привести Кербера живым – мало что проясняет и, по всей видимости, является попыткой рационально объяснить необъяснимый „парадокс“.

Геракл достигает *последней глубины* подземного мира, вступает в борьбу с хтоническим чудовищем, но результатом ее становится не убийство, как можно было бы ожидать в подобном сюжете, но нечто противоположное, противоречащее логике ритуальной битвы. Рассмотрим основные моменты борьбы Геракла с Кербером. Аполлодор описывает Кербера следующим образом: «У него были три собачьих головы и хвост дракона, а на спине у него торчали головы разнообразных змей» (*Bibl.*, II, 5, 12).

Прежде чем отправиться в Аид, Геракл проходит посвящение в Элевсинские мистерии. Почему? Можно предположить, исходя из *хтоничности* центральных персонажей этих таинств (Деметра, Персефона, Аид-похититель⁴⁸¹), что центральной темой здесь было

⁴⁸¹ К этому перечню можно добавить и Демофонта. Операции, проделываемые над ним Деметрой, имеют своей целью сделать человеческое его существо не столько бессмертным, сколько неуязвимым – не подверженным старению и смерти (*И неподверженным стал бы ни старости мальчик, ни смерти* (Нот . Нутп . V, 242). Действия богини направлены исключительно на преобразование посредством огня внешней природы Демофонта. Внутренняя неукрепленность, основанность на „техническом“ воздействии (ср.: *Днем натирала Деметра амвросией тело младенца, / Нежно дыша на него и к бессмертной груди прижимая. / Ночью же, тайно от милых родителей, мальчика в пламя, / Слово как факел, она погружала...* 237 240) становится причиной неудачи (*Ныне же смерти и Кер уж избежать ему невозможно*, 262). Ср. также миф об „обжигании“ Ахилла Фетидой (Аполл., *Bibl.*, III, 13, 6). Здесь содержится весьма существенное добавление: «она прятала его ночью в огонь с тем, чтобы *уничтожить смертный элемент*, унаследованный ребенком от отца» (*Ibid.*). По другой версии, Фетида окунала Ахилла в воды Стикса, держа его за пятку, которая по этой причине осталась уязвимой (В. Н. Ярхо, *Ахилл*, в: *МС*, с. 78). Значимо здесь *погружение в воды смерти*, посредством чего Ахилл становится *неуязвимым*, но не бессмертным, что подтверждается сохранившейся при этом уязвимостью его пяты. Поскольку действие над Демофонтом происходило в Элевсине, не исключено, что именно оно составляло ядро обряда инициации, через которую

обретение не бессмертия, а – не уязвимости в отношении действия хтонических сил⁴⁸². Ср. действие гранатовых зернышек, которые дал Персефоне Аид. Гранатовые зернышки делают Персефону вечной пленницей подземного мира. Они могут рассматриваться как своего рода „хтонический яд“, действие которого фатально даже для богов. Но поскольку сама богиня испытала на себе действие аидовых ягод, то таинства могли иметь своей целью предоставление отправляющимся в подземное царство *противоядия*, которое сделало бы неокончательным пребывание в нем. Таким образом, посвящение в Элевсинские мистерии, по-видимому, гарантировало возвращение из подземного мира. Поэтому туда прежде всего и отправляется Геракл.

Согласно Элиаде, инициационные ритуалы имеют главной своей темой *смерть* и *воскрешение*. Эта интерпретация является, однако, идеализацией действительного положения вещей. В качестве примера может служить инициационный ритуал австралийского племени Караджери⁴⁸³. Отметим следующие его черты:

1. Удаление в лес. По словам Элиаде, «лес – символ потустороннего мира»⁴⁸⁴. Это утверждение вызывает некоторые сомнения. Более логичным представляется предположение, что значение *мира смерти* лес приобретает в восприятии земледельца, который видит в нем *место*, откуда приходит дикий зверь, пожирающий его самого и

посвящаемый ритуально обретал *неуязвимость*, потерянную Демофонтом вследствие *неритуального* вмешательства его матери.

⁴⁸² Что речь идет о *неуязвимости*, подтверждается и этнологическими данными: «церемонии тайных сект обеспечивали успешное странствие по нижнему миру» (Ad. E. Jensen, *Cit.*, p. 124).

⁴⁸³ M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, cit., pp. 223–232.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 224. В инициационном ритуале племени маринд-аним посвящаемые должны были провести пять месяцев в лесу. Это пребывание в лесу не рассматривается как ритуальное умирание, а как перенесение в мифическое время, когда «не было на земле всех тех вещей, которые даны были людям Дема [...] Поэтому посвящаемые не должны были брать с собой даже еды, поскольку ее не было в эпоху Дема (Ad. E. Jensen, *Cit.*, p. 91). Таким образом, в папуасском инициационном ритуале имеет место не *умирание*, а *возвращение* в „докосмогоническое время“.

плоды его деятельности. Существование охотника зависело от зверя. Поэтому *движение в лес* , несмотря на то, что являлось проникновением в *опасную сферу* , должно было иметь для него другое значение. Таким образом, инициация будущего охотника должна была в первую очередь освободить его от *страха* и сделать неуязвимым для лесных опасностей. Посвящаемый «радикально меняет способ существования»⁴⁸⁵ , поскольку преодолевает *врожденный страх* перед лесом и благодаря этому становится *н е у я з в и м ы м*.

2. С целью освобождения от страха посвящаемый проходит следующее испытание: «с завязанными глазами и заткнутыми травой ушами, чтобы ничего не видеть и не слышать, сидя около огня и окутанный дымом, он должен выпить большое количество крови. Он убежден, что кровь убьет его»⁴⁸⁶. Выпивая кровь и преодолевая страх смерти, посвящаемый становится *неуязвимым* .

3. Заключительным *актом* посвящения становится операция обрезания, которая производится также в лесу и является кульминацией испытаний, поскольку сопряжена со страшной болью⁴⁸⁷.

После того, как посвящаемый преодолел страх смерти (питье крови) и выдержал крайне болезненную операцию (обрезание) он получает право на *знание* . Он узнает, что ужасный *bull-roarer* , шум которого он раньше считал голосом божественного существа, в действительности есть не более как *игрушка* , пугающая только в том случае, если не знаешь ее истинной сути. То, что страшное демоническое существо леса оказалось обыкновенной *и г р у ш к о й*, должно было, по-видимому, иметь для посвящаемого *катартическое* действие, превращавшее его в новое

⁴⁸⁵ М. Eliade, *Miti, sogni e misteri* , cit., p. 224.

⁴⁸⁶ *Ibid* .

⁴⁸⁷ *Ibid* . , p. 225.

существо – ч е л о в е ч е с к о е, освобожденное от исконного страха перед хтонической (звериной) стихией.

Знание, сознание, мудрость, которые приобретает посвящаемый после пройденных испытаний⁴⁸⁸, в конечном счете, сводятся к тому, что в *последней глубине* страшного лесного мира находится не демон, а *игрушка*. Однако к этому „элементарному“ знанию он приходит только в конце тяжелейшего пути, благодаря которому последнее приобретает значение *священного знания*. Кажущийся парадокс, тем не менее, является в высшей степени оправданным. То, что в конце пути находится *игрушка*, вовсе не отрицает реальное существование хтонической опасности, поскольку путь к этой игрушке лежит через *испытания*. Происходит не отрицание хтонической стихии, но *разоблачение* ее пустоты. Эта *пустота* раскрывается вполне не на поверхности, но только в глубине. Поэтому, достигая последнего предела после многих испытаний и обнаруживая на дне ее *игрушку*, архаический человек не испытывает опустошающего „разочарования“, но что-то совершенно противоположное – п р о с в е т л е н и е.

Итак, на пределе своего пути посвящаемый встречает не чудовище, а *игрушку*. Путь Геракла, начинающийся с *убийства* зверя и кончающийся *не-убийством*, в точности следует схеме австралийского ритуала, где опасное питье *крови* можно интерпретировать как начальное символическое убийство хтонического существа.

Вернемся к описанию Аполлодора: «Когда Геракл стал просить Плутона отдать ему Кербера, тот разрешил ему взять собаку, если он одолеет ее без помощи оружия, которое при нем было. Геракл нашел пса у ворот Ахеронта, и, будучи защищен со всех сторон панцирем и покрыт львиной шкурой, обхватил голову собаки, и не отпускал, хотя дракон, заменявший Керберу хвост, кусал его. Геракл душил чудовище до тех пор, пока не укротил его и вывел на

⁴⁸⁸ Ibid., p. 228.

поверхность земли [...] Геракл, показав Кербера Эврисфею, вернул собаку в Аид» (*Bibl.* II, 5, 12).

Смысл появления Кербера в „верхнем мире“ очень хорошо резюмируется Диодором: «он показал его людям» (*Bibl. his.* IV, 26). Выводя хтонического зверя из скрытой от глаз людей области, он не явное делает явным, таким образом лишая его ужасности, после чего в этом развенчанном виде Кербер отводится обратно в Аид. Таким образом, заключительным актом *поединка*, который Геракл ведет со всякого рода хтоническими чудовищами, становится *развенчание* зверя. Ср. реакцию Кербера на солнечный свет: ослепленный, он сопротивляется, бешено лает и исходит слюной⁴⁸⁹, т. е. в верхнем солнечном мире он теряет всякую способность к ориентированному действию, становится жалкой (обезвреженной) *игрушкой* ⁴⁹⁰.

Яблоки бессмертия

Значимо, что нисхождение в подземный мир Диодор относит не к последнему подвигу, а к *предпоследнему*. На последнем месте стоит добывание золотых яблок Гесперид (*Bibl. his.* IV, 26). По причине бедности „детальми“ описания Диодора обратимся к более полному изложению Аполлодора.

Сад Гесперид находится на краю земли, в стране Гипербореев, на горе, в том самом „пункте“, где Атлант держит небесный свод. Поскольку гора, на которой находится сад, также называется Атлантом, то естественным становится

⁴⁸⁹ R. Graves, *Cit.* v, 2, 134 h, p. 154.

⁴⁹⁰ Ср. также публичные обнажения ведьм перед казнью. Обнажение делало жалким то, что ранее вызывало страх, исполняя таким образом функцию массовой „психотерапии“. Выведение Кербера на поверхность земли или „освещение“ его имеет также вполне конкретное значение: пугает то, что не имеет *о б р а з а*. В тот момент, когда это „нечто“ пугающее приобретает образ, даже самый ужасный и отвратительный, оно в значительной степени нейтрализуется в своем деструктивном действии. В этом, как кажется, состоит парадокс архетипического образа: он устрашает, но, будучи *фиксирован* как *о б р а з*, поддается *а н а л и з у*, т. е. не является более *неуправляемым*, и хаотическая стихия, из которой „лепится“ этот образ, теряет свое всевластие над человеческой душой.

предположение, что гора есть *alter ego* Атланта. Таким образом, местоположение Горы-Атланта есть *центр мира*, через который осуществляются одновременно *связь* и *разделение* земли и неба.

„Центр мира“ есть «точка встречи трех космических областей»⁴⁹¹ – Неба, Земли и Преисподней. Здесь важно отметить и другие значения, связанные с „центром мира“. Сад Гесперид находится на горе. Дерево, на котором растут яблоки, таким образом, является продолжением горы. Яблоки, за которыми отправляется Геракл, – свадебный дар Земли Зевсу и Гере – символизируют союз *неба* и *хтона*, т. е. представляют *сакральный центр* мира в различных его значениях (небесное/хтоническое, бессмертное/смертное). Ср. библейское дерево познания добра и зла. Божий запрет на плоды от этого дерева разъясняется, если принять во внимание „космогонический контекст“, с которым он соотносится. Мир, в котором произрастает древо познания добра и зла, есть мир, переживший „метафизическую катастрофу“. Мир, в котором действует Геракл, также является „продуктом“ серии космогонических потрясений.

В этом контексте союз Зевса и Геры, как и свадебный дар Земли, обозначает *стабилизацию* отношений между противостоящими космогоническими силами и установившееся между ними равновесие. Вкушение плодов познания (в библейском сказании) нарушает это равновесие⁴⁹². С „субъективной“ точки зрения нарушение воспринимается как *наказание*. Таким образом, то обстоятельство, что Мировое Дерево, с одной стороны, представляет сакральный центр мира, «воплощает абсолютную реальность, источник жизни»⁴⁹³, а с другой, «находится в недоступных областях и охраняется

⁴⁹¹ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 388.

⁴⁹² Ср. каббалистическую интерпретацию первогреха как нарушения единства божественной жизни (G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1977, pp. 231–232).

⁴⁹³ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 392.

чудовищами»⁴⁹⁴, объясняется этим „уравновешивающе-разделительным“ качеством *axis mundi*. Поэтому, по словам Варрона, «*Mundus cum paret, deorum tristium atque inferum quasi ianua patei*» (Когда *mundus* открыт – то как бы открыты врата для пагубных божеств преисподней)⁴⁹⁵.

Замещая Атланта, Геракл сам становится *горой*, таким образом проникая одновременно в *центр мира* и в *преисподнюю*⁴⁹⁶. Благодаря своему превращению в гору, Геракл получает доступ к священным плодам. Ср. совет Прометея Гераклу, «чтобы он сам не отправлялся за яблоками, а, взяв на плечи небесный свод, послал за ними Атланта» (Apol., *Bibl.*, II, 5, 11), а также то, что Геракл берет яблоки не непосредственно от Атланта, а подымает их с земли. Другой вариант, приводимый Аполлодором, согласно которому Геракл «сам срезал их, убив сторожившего их дракона» (*Ibid.*) также может интерпретироваться согласно схеме *замещения*. Убивая дракона, Геракл сам становится драконом, получая доступ к золотым яблокам Гесперид.

Геракл не отправляется в Аид сразу, но прежде идет в Элевсин, где проходит посвящение. Сходная последовательность наблюдается и в отношении сада Гесперид. Сначала Геракл отправляется к Нерею, божеству нижнего мира, от которого он узнает путь к „месту“. Борьба с Нереем, меняющим свой облик (*Ibid.*, II, 5, 11), может рассматриваться как вариант ритуально-инициационной борьбы⁴⁹⁷. Таким образом как в первом, так и втором случае

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ Цит. по Macrobi., *Sat.*, I, 16, 18. *Mundus* – здесь камень, обозначавший центр мира и закрывавший вход в нижний мир.

⁴⁹⁶ Ср.: «связь между Землей и нижними областями происходила всегда в Вавилоне (отождествленном с „центром мира“ – *М. Е.*), потому что город был построен на *Bāb-apsi*, „Вратах Апсу“; apsu означало воды Хаоса до Творения. Ту же самую традицию мы находим и у евреев. Иерусалимская скала глубоко проникала в подводные воды (*tehōm*). Согласно *Мишне*, Храм находился точно над *tehōm* 'ом» (M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 388).

⁴⁹⁷ Ср. северо-американский миф племени Оджибвей (*Ojibway*), описывающий ритуальную борьбу с ангелом. Смерть ангела имеет как следствие раскрытие нового источника существования,

(странствие в Аид и странствие на *край мира* за яблоками) герой должен пройти посвящение-испытание для того, чтобы найти путь в запретную сферу, находящуюся вне пределов обитаемого мира.

И последняя, быть может, самая значительная деталь. Эврисфей дарит яблоки Гераклу, который, в свою очередь, отдает их Афине (*Apoll. Bibl.*., II, 5, 11), а та возвращает их на *прежнее место*. То же самое повторяется и с Кербером: Геракл приводит его и уводит *обратно*. Возвращение на *прежнее место* того, что было приобретено с таким большим трудом, делает невозможным истолкование подвигов Геракла согласно схеме *ритуального умирания и воскрешения*, что вовсе не исключает темы бессмертия, которая здесь, однако, перемещается из плана безлично-ритуального в лично-героический.

Шкура и туника

С темой бессмертия ближайшим образом связана тема *очищения*, что *логически* следует из антихтонической деятельности Геракла. Он должен не только одолеть хтонический элемент, но и не принять в себя нечто от его *нечистоты*. Очищение Авгиевых конюшен по замыслу Эврисфея должно было осквернить Геракла: «В этих конюшнях скопилось за долгое время большое количество навоза. Желая оскорбить Геракла, он приказал ему убрать навоз. Геракл отклонил недостойное его ношение навоза на своих плечах, чтобы избежать позора, на который обрекало его оскорбительное приказание» (*Diod., Bibl. his.*., IV, 13, 3).

Избегая позора соприкосновения с хтоническими нечистотами, Гераклу, тем не менее, не удастся защититься от действия хтонического яда. Т о , ч т о должно было защищать героя от его действия, становится причиной его гибели: он

умирает от яда своих же стрел и на шкуре льва, которая была для него спасительной во многих его предприятиях. Шкура Немейского льва предохраняла Геракла от ядовитых укусов Кербера. Снимая шкуру, он надевает тунику, напитанную отравленной кровью кентавра Несса, которая разъедает его ничем более не защищаемое тело. Позволим себе высказать предположение, прямое подтверждение которого отсутствует в источниках, однако логически из них следует. Шкура Немейского льва и туника, напитанная ядом гидры, есть *е д и н о е*, различаемое только по своему действию: в первом случае защищающему, а во втором – разъедающему.

Согласно Гесиоду, Лернейская гидра была рождена Ехидной от Тифона, третьей по счету после Орфа и Кербера (*Theog.*, 306–313). Другие порождения Ехидны: трехголовая Химера, Сфинкс (320–326), и последнее – Немейский лев, рождающийся от инцестуального соединения Ехидны с своим сыном Орфом (327). Таким образом, связь льва с гидрой – *кровная*. Она и определяет *субстанциональное* единство шкуры и туники, т. е. „остаточных элементов“, которые герой пытается приспособить для своих нужд (защитное и ритуальное одеяние). И поскольку эти элементы выявляются как деструктивные, *неисправимо* вредные, то они уничтожаются: шкура расстилается поверх костра, и на нее восседает герой, ибо тунику, ввевшуюся в его тело, он может уничтожить только *вместе с собой*.

Выше говорилось о *ритуальной логике* надевания звериной шкуры, благодаря чему посвящаемый сам становится *зверем*, что позволяло ему приблизиться к сакральному центру, в котором пребывал Первозверь. Убийство Первозверя может означать открытие загораживаемого чудовищем источника жизни или *замещение* зверя человеком. В этом последнем случае надетая шкура „прирастает“ к человеку, становится не его внешним „маскирующим“ прикрытием, но его *с у щ н о с т ь ю*.

Принятие при посредстве шкуры звериной сущности есть возвращение к дочеловеческому хтоническому состоянию,

преодоление которого было главной целью как космогонии, так и теогонии. Прирастание шкуры-туники в случае Геракла оказывается смертельным, поскольку в действительности человек не превращается в зверя, не возвращается к своим „корням“, обретая „полноту существования“, но разрушается окончательно и как человек, и как вообще живое существо.

Отправляясь на поиски „высшего существования“, к „источнику жизни“, человек обнаруживает *bull-roarer* , Кербера, хтоническое чудовище, наполненное ядом, одним словом, – не источник жизни, а *источник смерти* . Быть может, библейский сюжет о дереве познания добра и зла является „полемическим“ ответом всякого рода инициационным культам зверя. В мифе „диалектика“ шкуры туники представлена в предельной и устрашающей конкретности. Шкура трансформируется в ядовитую разъедающую тунику, которая прирастает к телу, выжигая своим хтоническим огнем самое нутро героя, не оставляя ему *никакой* надежды на излечение и избавление.

Превращение шкуры в тунику обозначает трагическое завершение борьбы героя с хтоническим „подпольем“. И поэтому тема очищения мира переходит в тему *о ч и щ е н и я ч е л о в е к а*, благодаря которому обретается бессмертие, т. е. состояние радикально противоположное хтоническому – смертельному *по определению* . Поэтому на костре расстилается шкура зверя и сжигается вместе с отравленным хтоническим ядом телом. Это радикальное очищение становится условием перехода к подлинно высшему „онтологическому состоянию“, которое символизируется союзом Геракла с богиней вечной юности Гебой. Но здесь уже речь идет не о ритуальной смерти, а о действительной, поскольку первая имела своим результатом „игрушечного“ Кербера и бесполезные плоды недоступного человеку бессмертия. Возвращая Афине яблоки, Геракл как бы возвращает богам добытое „окольным путем“ бессмертие. Прямой путь к бессмертию становится для него *п у т е м ч е р е з о г о н ь*.

12. Персей и Горгоны

Странствие Персея в страну Горгон разворачивается по схеме ритуальной охоты за головами⁴⁹⁸. Однако сама по себе ритуальная схема не в состоянии объяснить архетипического значения „мотива“. Этнологические данные позволяют реконструировать космологические представления, связанные с головой как „вместилищем“ концентрированных космических энергий⁴⁹⁹. Отрезание головы в этом контексте представлений есть символический акт, имеющий своей целью освобождение „свернутых“ (сконцентрированных) в голове энергий. При этом голова, поскольку она концентрирует энергии, является о п а с н о й⁵⁰⁰.

Персей отправляется за о п а с н о й головой, представляющей опасность не только для людей, но и для богов. Поэтому ему помогают в с е боги, непосредственным образом заинтересованные в сохранении существующей космической системы, главную опасность для которой в данный „космологический момент“ представляют ужасные сестры – Горгоны.

Местоположение Горгон

Горгоны живут по соседству (Aesch., *Prom.*., 798) с Гроями. У Овидия Грои также поставлены в непосредственную зависимость от Горгон – путь к Горгонам проходит через место, где живут Грои: *И повествует Персей, что лежит под холодным Атлантом / Место одно, а его*

⁴⁹⁸ J. I. Vernant, *La mort dans les yeux*, Hachette, Paris 1986, p. 78; Ad. E. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo* (*Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*), Torino 1992, pp. 121–122.

⁴⁹⁹ См.: Ad. E. Jensen, *Cit.*

⁵⁰⁰ Ср. охотников за головами, приближающихся к жертве сзади, чтобы не попасть в поле ее зрения (Ad. E. Jensen, *Cit.*., p. 122).

защищает скалистая глыба, / И что в проходе к нему обитают тройничные сестры, / Форка дочери, глаз же одним служит, всем общий. / Как он, хитро, изловчась, при его передаче, тихонько / Руку подsunул свою, овладел тем глазом: и скалы, / Скрытые, смело пройдя с их страшным лесом трескучим, / К дому Горгон подступил... (Met ., IV, 772–779). Граи помещаются в проходе, который ведет в царство смерти (страшный лес, каменные подобья людей и животных), которое они охраняют⁵⁰¹. Ср. также описание местообитания Грай у Эсхила: *К ним луч не проникал еще, / Дневного солнца и ночного месяца* (Prom ., 796–797), т. е. мир Грай является абсолютно непроницаемым даже для ночного, лунного света.

Непроницаемость мира Грай подчеркивается также наличием у них только одного глаза, который *никогда* не закрывается⁵⁰². Персей овладевает глазом в момент его передачи, когда он отделен от своего „носителя“. Таким образом, глаз является опасным не в „самом себе“, а в соединении с другим элементом, представляемый *телом-головой* чудовища. Ср. выкалывание Одиссеем единственного глаза Полифема (Hom., Od ., IX, 382–390). Нейтрализация глаза циклопа позволят выйти Одиссею и его спутникам из пещеры, т. е. из хтонического *подземелья-утробы*, которое их пожирало. Связь глаза с пожиранием (попадание в „поле зрения“ циклопа ведет к поглощению) выявляет „архетипическую логику“ соединения в Граях зуба с глазом.

Окаменение

⁵⁰¹ Ср. в Эпосе о Гильгамеше людей-скорпионов, о которых говорится: *их взоры – гибель* /IX, II, 7/; они так охраняют горный ход /III, 9/, по которому может пройти только бог солнца Шамаш и который ведет в царство смерти (сферу заката).

⁵⁰² Ср. великана Аргоса, тело которого было испещрено бесчисленным множеством глаз (А. А. Тахо-Годи, *Аргос*, в: МС, с. 60). В то время, как одни его глаза спали, другие были открыты, что делало из него идеального хтонического стража. Единственный глаз Грай имеет аналогичную функцию, поскольку он может *передаваться*, и поэтому всегда *открыт*.

Окаменение живого существа происходит вследствие непосредственного „глазного“ контакта с Горгонами: *Кто им в глаза заглянет, в том остынет жизнь!* (Aesch., *Prom.*, 800); *Что обратились в камень, едва увидали Медузу* (*in silicem ex ipsis visa conversa Medusa* . Ovid., *Met.*, IV, 781); *Лик он Горгоны узрел и в камень тотчас обратился* (*Gorgone conspecta saxo concrevit oborto*. Ovid., *Met.*, V, 202). Причастие *conspecta* (con-spicio) предполагает двунаправленность смотрения, т. е. пустой и мертвый взгляд Медузы *активизируется* в тот момент, когда живое существо заглядывает в ее глаза.

Окаменение можно рассматривать как вариант *поглощения* чудовищем живого существа, поскольку окаменевающее существо теряет свое своеобразие и превращается („переваривается“) в однообразную каменную „массу“. Наличие *зуба* указывает на основную функцию Грай, состоящую в *поглощении* . Если рассматривать окаменение как „сильный вариант“ поглощения, то тройничных сестер можно интерпретировать как „смягченный“ вариант Горгон. Эта „смягченность“ определяется пространственным положением Грай: они находятся „по соседству“, „в проходе“, который ведет в хтоническое царство Горгон⁵⁰³, т. е. в отличие от Грай, которые обитают на хтонической „периферии“, Горгоны пребывают в „центре“ (в „доме“). Периферийное местоположение Грай определяет неполную сращенность *глаза с телом* . Центральное положение Горгон определяет сращенность глаза с лицом, которая в данном случае может рассматриваться как свидетельство максимальной плотности хтонической „материи“, из которой составлены чудовища. Это центральное („плотное“) положение Горгон определяет непосредственное превращение в камень всякого, кто заглядывает к ним в глаза. Превращение в *мертвую материю*

⁵⁰³ *Знойные / Поля Кисфены встретишь ты Горгоныны* (Aesch., *Prom.*, 793).

происходит здесь без *предварительного* пожирания и переваривания.

Попадание „тела“ в *поле зрения-притяжения* Горгон производит в нем своего рода „гравитационный коллапс“. Окаменение можно рассматривать как следствие потери *внутреннего пространства*. В результате гравитационного коллапса наступает, как известно, „самозамыкание“ звезды, т. е. она больше не испускает сигналов (света, частиц). Этому „самозамыканию“ в мифологии соответствует *необратимое превращение*, предельной формой которого является *окаменение*. Взгляд Горгон по своему действию может быть приравнен к „черной дыре“, превращающей *пространственное* в непространственное и сверхплотное.

Поскольку Горгоны – сестры, т. е. представляют некую элементарную „множественность“, можно предположить, что процесс пространственного „сворачивания“ не достиг в них своего полного завершения. Горгоны, как и Граи, почти сливаются. Наличие одного глаза и зуба на троих указывает на значительную степень „слитости“ хтонических сестер и вообще на *неразличимость* как одну из основных характеристик хтонических существ. Эсхил и Аполлодор подчеркивают совместность действий Горгон: *Кто и м глаза заглянет, в том остынет жизнь!* (*ἀς θνητός οὔδεῖς εἰσὶδὼν ἔξει πνοάς* . *Prom* ., 800): «Каждый, взглянувший на них, превращался в камень» (*τοὺς δὲ ἰδόντας λίθους ἐποίη.* *Bibl.* , II, IV, 2). У Овидия „даром“ обращения живых существ в камень обладает одна Медуза (*Met* ., IV, 781). Можно предположить, что это „выделение“ Медузы *по действию* является следствием ее смертности, противопоставляющей Медузу другим сестрам и делающей ее слабым звеном „горгонической системы“. Поэтому действие Персея направлено исключительно на Медузу, поскольку в этом „пункте“ возможно *проникание* „плотной“ хтонической „материи“. Это предположение подтверждается сообщением Аполлодора: «Единственной смертной среди них была

Медуза: по этой причине и был Персей послан, чтобы принести ее голову» (*Bibl ., II, IV, 2*). Таким образом, *смертность* Медузы является *отличительным признаком* , благодаря которому становится *возможным* выделение этого опасного элемента и следующая за тем его нейтрализация посредством *отрезания* и дальнейшей *фиксации* головы чудовища на щите Афины.

Инструменты охоты

„Дело“ Персея имело „объективное“ космологическое содержание, на что указывают инструменты, используемые героем для обезглавливания Медузы. От нимф он получает крылатые сандалии (*πέδιλα*), заплечную сумку (*κίβισις*) и шапку-невидимку (*κυνέη* – *Αἶδος* – шлем Аида). В дополнение к этим магическим предметам Персей получает от Гермеса адамантиновый серп (*ἀδαμαντίνῃ ἄρπῃ*). Из этих „вещей“ выделяется особо *серп* , подаренный Гермесом, богом-посредником между подземной и небесной сферами. „Вещи“, полученные от нимф, можно определить как *вспомогательные* , благодаря которым делается возможным осуществление главного действия – *отрезания головы* . Перечислим *вещи* , полученные Персеем, и их *функции* .

Шлем Аида . Приближение к Горгонам в принципе невозможно. «Из глубины Аида, где она обитает, голова Горгоны охраняет, стережет, блюдет границы царства Персефоны. Ее маска выражает и сохраняет радикальную чуждость мира мертвых, к которому никто из живых не может приблизиться. Чтобы перейти порог, нужно встретиться с ликом ужаса и самому превратиться в подобие Медузы, т. е. уподобиться мертвым, которые суть головы, пустые головы, лишенные силы»⁵⁰⁴. Важно отметить, что *м е с т о*, проход к которому охраняется *Граями*, *з а п о л н е н о*. Персей

⁵⁰⁴ J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux* , cit., p. 47.

рассказывает, как *К* дому Горгон подступил, как видел везде на равнине / И на дорогах – людей и животных подобья, тех самых, / Что обратились в кремень, едва увидали Медузу (Ovid., *Met* ., IV, 779–781). Возникает вопрос: как эти животные и люди попали в это м е с т о, если прохождение в него требует особых „хитрых“ действий, т. е. является в принципе н е д о с т у п н ы м для живых?⁵⁰⁵

Местоположение Горгон (у Овидия) позволяет сделать предположение, что не царство Персефоны, а царство Горгон, охраняемое Граями, является наиболее глубокой „точкой“ подземного мира смерти⁵⁰⁶, и поэтому в отличие от Аида в него нельзя войти ж и в ы м, но только м е р т в ы м. «Медуза в своем доме в стране мертвых, вход в которую она запрещает всякому живому человеку. Ее роль симметрична роли Кербера: она препятствует живому проникнуть в царство мертвых, Кербер препятствует мертвому возвратиться в мир живых»⁵⁰⁷. Весьма значимо, что пытающихся покинуть царство Аида, Кербер *пожирает*. Это пожирание можно интерпретировать как „вторую смерть“. Возможность покинуть царство мертвых и необходимость присутствия стража свидетельствуют о зыбкости (проницаемости) границ между миром живых и миром мертвых. О проницаемости царства Персефоны говорят странствия в Подземный мир *живых* героев и их возвращение из него ⁵⁰⁸. Царство Горгон в противоположность царству Персефоны – *непроницаемо*, и притом в двух отношениях: оно непроницаемо как для живых, так и для мертвых.

⁵⁰⁵ Ср.: *х и т р о, и з л о в ч а с ь, при его передаче, тихонько / Руку подсунул свою, овладел тем глазом; и скалы, / Скрытые, с м е л о пройдя с их с т р а ш н ы м лесом трескучим* (Ovid., *Met* ., IV, 776–778).

⁵⁰⁶ Ср. о Горгоне: «Из г л у б и н ы (разрядка наша. – М. Е.) Аида (Du fond de l'Hadès), где она обитает...» (J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux*, cit., p. 47).

⁵⁰⁷ J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux*, cit., p. 47. О Кербере-страже см. Hes., *Theog* ., 669–774.

⁵⁰⁸ Ср. странствия в царство мертвых Геракла, Тесея, Одиссея, Орфея.

Таким образом, функции Медузы и Кербера – не только не „симметричны“, но и вообще располагаются по разным „уровням небытия“. Власть Кербера распространяется только на мертвых, но он бессилен перед *живыми* ⁵⁰⁹. Власть Горгон – *абсолютная*. Она распространяется как на живых, которые от их взгляда превращаются в камень, так и на мертвых, которые в качестве *каменных подобий* лишены всякой возможности движения в отличие от теней Аидова царства, характеризующихся не просто подвижностью, а *сверхподвижностью* ⁵¹⁰. Тень сохраняет возможность, по крайней мере, временного оживания. Каменные подобья, населяющие царство Горгон, *абсолютно* бездвижны. Поэтому проникновение в „сверхплотную“ сферу Горгон и/или возвращение из нее для живого человека связано с трудностями неизмеримо бОльшими, чем проникновение в царство Персефоны и/или возвращение из него.

Шлем Аида делает надевающего его не просто невидимым, но «равным мертвому» ⁵¹¹, *тенью*, символизирующей состояние максимальной *бесплотности*, в силу которой тени обладают „сверхподвижностью“. Сказанное выше позволяет сделать заключение: превращение *живого* в *мертвое* в царстве Аида и в „сфере Горгон“ происходит по двум противоположным направлениям. В первом случае происходит *разуплотнение*, предельной „точкой“ которого является *тень*. Во втором – *уплотнение*, предельной точкой которого является *камень*. Между двумя этими „крайностями“ стоит живое существо. Таким образом, надевая на себя шлем Аида, Персей становится *живой тенью*, и в этом предельно *разуплотненном* качестве он отправляется в „дом“ Горгон. „Теневое“ качество позволяют

⁵⁰⁹ Ср. поединок Геракла с Кербером и выведение героем адского пса на поверхность земли.

⁵¹⁰ Ср.: *Души усопших, из темные бездны Эреба поднявши сь* (Нот., *Od.* , XI, 37); *Все они вылетев вместе бесчисленным роем из ямы* (*Ibid.* , 42).

⁵¹¹ J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux* , cit., p. 48.

ему приблизиться „незамеченным“ к горгоновой „черной дыре“, а затем отдалиться от нее.

Крылатые сандалии по своей функции непосредственно связаны с шлемом Аида, надевание которого не только делает невидимым, но также наделяет его „носителя“ *сверхподвижностью*. Крылатые сандалии позволяют Персею «контролировать все направления пространства, достигнуть неба и подземного мира, переправиться с берегов Океана в страну Гипербореев»⁵¹², т. е. его сверхподвижность делается *абсолютной*. Тем не менее, значение крылатых сандалий – *вторично* по отношению к шлему Аида. Согласно Аполлодору, «Горгоны, встав с ложа, кинулись преследовать Персея, но не смогли его увидеть, так как на нем была шапка-невидимка: она его скрывала» (*Bibl.*., II, IV, 3). Здесь подчеркивается первостепенное значение шапки-невидимки, т. е. невидимости по сравнению с быстротой. Делаясь невидимым, Персей *выпадает* из поля зрения Горгон, вследствие чего они не в состоянии *conspicere* героя, а следовательно, *приковать* к себе его взгляд, и таким образом *иммобилизовать* его.

Зрительный контакт с Горгонами приводит к увеличению *тяжести-плотности*, следствием которого является окаменение или абсолютная неподвижность. Это позволяет говорить о *поле зрения* Горгон как о своего рода гравитационном поле, имеющем своим центром „черную дыру“, т. е. некую сверхплотную точку, в которой происходит *сворачивание* физического пространства. Космогонический процесс можно представить как *разворачивание* пространства из точки. Соответственно, обратное движение должно быть сворачиванием пространства в точку – в *ту самую*, из которой оно разворачивалось. Шлем Аида, делая Персея невидимым посредством превращения его в невесомую и сверхподвижную тень, позволяет ему выпасть из *поля зрения-притяжения* Горгон. Крылатые сандалии

⁵¹² *Ibid.*., p. 78.

позволяют герою удалиться от опасной точки, т. е. преодолеть инерцию сворчивания, бесконечно возрастающую по мере к ней приближения.

Заплечная сумка . Необходимость специального „контейнера“ для переноса мертвой головы Медузы вызвана тем, что и в *мертвом виде* она сохраняет свои опасные качества: из падающих капель крови чудовища рождаются ядовитые змеи⁵¹³, от непосредственного контакта с кровью Медузы окаменевают растения⁵¹⁴. Голову Медузы обвивают ядовитые змеи, сохраняющие свою ядовитость и после отделения головы от тела⁵¹⁵. Как в мертвом, так и в живом состоянии, голова чудовища оказывает *одинаковое* действие, из чего можно заключить, что различие между жизнью и смертью не имеет смысла в случае Горгон.

Тело Медузы

Наиболее подробное описание Горгон содержится у Аполлодора. «Головы Горгон были покрыты чешуей драконов, у них были клыки такой же величины, как у кабанов, медные руки и золотые крылья, на которых они летали» (Bibl., II, IV, 2). Собственно, описания тела здесь не имеется, но только некоторых его элементов, свидетельствующих о крайней его деформированности.

Специфические качества головы Медузы ставят вопрос об отношении *головы* к *телу* у чудовища. Заплечная сумка служит для переноса опасной головы из *одного* места в *другое* . Тот факт, что голова Медузы не только отделяется от тела, но и переносится из одного места в другое, а затем

⁵¹³ Ovid., *Met.* , IV, 617–618; Apoll. Rod., IV, 1513–1517.

⁵¹⁴ *И возлагает на них главу Форкиниды Медузы. / Каждый росток молодой с еще не скудеющим соком, / Яд чудовища впив, мгновенно становится камнем* (Ovid., *Met.* , IV, 742–744).

⁵¹⁵ Ср. подчеркивание ядовитости Горгон как их главного качества у Эсхила: *Горгоны* , в *косах* – змеи , в *сердце* – яд (Prom., 799).

укрепляется на эгиде Афины, позволяет сделать предположение, что главной целью было именно *перенесение* отделенной головы в другое место и фиксация ее в той позиции, в которой она не могла бы более иметь *антикосмогонического* действия. В „нефиксированном“ виде, даже отделенная от тела, голова Медузы продолжает сохранять свои „вредные“ качества, которые нейтрализуются (становятся контролируемыми) в тот момент, когда голова обретает новое „тело“, которым для нее становится эгида Афины.

Насилие со стороны хтонического божества (Нептуна-Посейдона), и притом в храме Минервы-Афины, богини-девы (Ovid., *Met.*, IV, 798–799), одновременно доводит до конца и обозначает совершившееся разделение и противопоставление хтонического и божественного начал. До полного своего отделения и противопоставления два начала сливались между собой. После разделения этих начал *фиксированной* остается только божественная часть, поскольку не отделяется от тела, проявляя себя как развернутое пространство в противоположность хтоническому элементу, в котором пространство сворачивается. Это означает, что в своей отделенности от божественного пространственного начала Медуза тела не имеет и состоит исключительно из головы, т. е. точки, в которой происходит *сворачивание* пространства. В ведийском гимне (RV X, 90) мировое пространство описывается как божественное тело⁵¹⁶. Однако тело содержит в себе пространство *потенциально*. Посредством

⁵¹⁶ Ср.: «Фигура ведийской Вираддж (Vi-rāj) в этой связи особенно показательна. Прежде всего, Вираддж – обожествленное пространство или „специализированное“ божество. Кроме того, она олицетворяет в ведийской мифологии женское „порождающее“, творческое начало. „От него (Пуруши – В. Т.) Вираддж родилась, от Вираддж – Пуруша“ (RV X, 90, 5: *lāsmād virāl ajāyata virājo ādhi pūruṣaḥ*). Вираддж – пространство, Пуруша – тело, и, значит, тело родило пространство и пространство родило тело. Любопытна внутренняя форма имени *Vi-rāj* – р а с ш и р я ю щ е е с я, во все стороны распространяющееся пространство как описание одного из ранних этапов становления вселенной (ср. *raj* - 'владычествовать' как пространственно расширять царскую власть, царство: *rājas* 'пространство' /темное, воздушное и т. п./, сопоставимо с лат. *rex, regere: regio, regnum, regia* с соответствующими значениями)» (В. Н. Топоров, *Пространство и тело* /в печати/). Ср. также понятие *rajas* в философии санкхьи, где оно обозначает чистый *энергетический* принцип.

расчленения потенциальное (внутреннее) пространство тела становится актуальным (внешним): «Из пупа вышла атмосфера, а из его головы образовалось звездное небо; из его ног – земля; из его ушей – части света: таким образом разделили они Вселенную» (*RV* X, 90)⁵¹⁷.

Качественное различие (негомогенность) пространственных секторов определяется, согласно ведийскому гимну, происхождением пространства из различных частей божественного тела. Тело в „самом себе“ есть пространство потенциальное, внутреннее, закрытое. И поэтому оно нуждается в открытии, которое осуществляется через расчленение тела. Таким образом, расчленение (как и отсечение части тела) есть космогонический акт⁵¹⁸. Тело есть тело, поскольку является не только внутренним пространством, но и внешним, которое оно „выводит“ из себя и которое собой заполняет. Поэтому: *от Пуруши Вираддж родилась, от Вираддж – Пуруша*, т. е. от тела родилось пространство, а от пространства – тело. Совершенное тело – это тело *пропорциональное*, т. е. в полном смысле этого слова *пространственное*.

Хтонические чудовища обладают деформированными телами ⁵¹⁹, т. е. они представляют *неправильные* пространственные актуализации потенциального

⁵¹⁷ Цит. по: *Dal X libro del Rg-Veda*, Inni tradotti e commentati da R. Ambrosini, Pisa 1981. Отметим, что первая строчка пятого двустишия (*tásmād virāḥ ajāyata virājo ādhi pūruṣaḥ*, *RV* X, 90, 5) здесь переведена несколько иначе, чем В. Н. Топоровым. Ср. у Топорова: «От него (Пуруши. – В. Т.) Вираддж родилась, от Вираддж – Пуруша»; у Амбросини: «От него родилась жизненная энергия, и от жизненной энергии родился в свою очередь человек». Важно здесь продолжение – «который, родившись, стал владычествовать над землей на востоке и на западе», – позволяющее говорить о *пространственном* содержании взаимного рождения. В. Н. Топоров обращает внимание на внутреннюю форму имени *Vi-rāj*; *Vi-rāj* не есть пространство как данность, но как *энергетический принцип*, приводящий к образованию („расширению“) пространства. Это значение позволяет соединить „пространственную“ и „энергетическую“ интерпретации *virāj*. „Энергетическое“ представление о пространстве, которое следует из ведийского текста, соответствует представлениям о пространстве как *разворачивающемся* (расширяющемся) или *сворачивающемся* (черные дыры).

⁵¹⁸ Ср. космогонии, в которых мир создается из частей тела „первосущества“ – Имира в скандинавской мифологии, Пань-гу в китайской, Тиамат в вавилонской, богини земли в ацтекской и др.

⁵¹⁹ Ср. сторуких или стоголовых великанов.

тела-пространства . В силу своей деформированности они имеют энтропическую тенденцию к сворачиванию (существа, состоящие только из головы) или непомерному наполнению пространства (огромный Тифон, огромные Алоады, каменный Улликумми, заполняющий собой мировое пространство⁵²⁰), что также, с другой стороны, ведет к аннулированию пространства.

После того, как Медузу могучий Персей обезглавил, / Конь появился Пегас из нее и Хрисаор великий (Hes., Theog ., 280-281)⁵²¹. О Пегасе говорится: *Землю, кормилицу стад, покинул Пегас и вознесся / К вечным богам. Обитает теперь он в палатах у Зевса / И Громовержцу всемудрому молнию с громом приносит* (Ibid ., 284–286)⁵²². Как „носитель“ грома с молнией «Пегас циркулирует между эфиром, где обитает, и хтонической сферой (χθών), к которой принадлежит»⁵²³, т. е. он выполняет посредническую функцию, воплощая принцип пространственного *движения-перемещения* . Эта пространственно-посредническая функция Пегаса раскрывает истинную цель отсечения головы Горгоны: отрезая голову Медузы, Персей освобождает пространство, *разворачивает свернутое* .

Медуза и Кербер

Образ Кербера имеет ближайшее отношение к представлениям о *второй смерти* ⁵²⁴. Вторая смерть –

⁵²⁰ *Небеса он, и храмы богов, и Хебат закрывает собою!* (Песнь об Улликумми, в: Луна, упавшая с неба, перевод и комментарии Вяч. Вс. Иванова, М 1977, с. 139).

⁵²¹ *Теогония* Гесиода цит. в переводе В. В. Вересаева по: *О происхождении богов*, М. 1990.

⁵²² О рождении Пегаса и Хрисаора ср.: Apoll., *Bibl.* ., II, IV, 2; Ovid., *Met.* ., IV, 785–786.

⁵²³ J.-P. Vernant, *La morte negli occhi*, cit., p. 72.

⁵²⁴ Ср. египетское чудовище Амта, пожирающее души грешников (Р. И. Рубинштейн, *Египетская мифология*, в: *Мифы народов мира*, т. 1, М. 1987 /далее – МНМ/, с. 421). Об окончательной смерти см: В. Я. Петрухин, *Загробный мир*, в: МНМ . т. 1, сс. 452–456.

окончательная смерть. Окаменение можно рассматривать как вариант окончательной смерти. И действительно, души, попадающие в царство Персефоны сохраняют *подвижность*, которая позволяет им покинуть страну смерти и вернуться в мир живых. Это означает, что страна мертвых *не полностью* непроницаема. Функция Кербера, таким образом, состоит в *иммобилизации* подвижных душ. В царстве Горгон, в отличие от царства Персефоны, происходит полная иммобилизация души, т. е. *окаменение*, делающее „мертвое состояние“ абсолютным и *необратимым*. Окаменению как состоянию необратимости соответствует *пожирание*, посредством которого душа переходит из состояния подвижности в состояние неподвижности.

Согласно Аполлодору, Кербер имел три собачьи головы (*Bibl.*, II, V, 12). Три головы на одном теле соответствуют трем Граям, имеющим один общий глаз и зуб. Числовое соответствие символизирует общую „сторожевую“ функцию Грай и Кербера. Грай охраняют путь к Горгонам (*Ovid., Met.*, IV, 773–779). Тем не менее, на дорогах, ведущих к дому Горгон, Персей видит окаменевших людей и животных. Казалось бы, что Грай должны были пожирать приближающихся к охраняемому ими проходу людей и животных, на что указывает наличие зуба. Поскольку Грай охраняют вход в страну мертвых ⁵²⁵, то естественно предположить, что они пожирают *неосторожные* души. У Гесиода ничего не сообщается о „судьбе“ пожираемых Кербером душ. Можно предположить, что после проглатывания хтоническим чудовищем душа перестает существовать даже как *тень*.

В источниках не имеется никакого упоминания о пожирании душ Граями. Однако на основании имеющихся элементов, а также привлекая данные из других мифологий, в которых не выдержавшие испытания души умерших ожидает

⁵²⁵ По Гесиоду, Горгоны живут *близ конечных пределов / Ночи* (*Theog.*, 275-276), за Океаном, т. е. за пределами организованного (живого) мира.

вторая и окончательная смерть, можно попытаться представить „динамику“ пожирания души хтоническим чудовищем и дальнейшую ее „судьбу“. Итак, души умерших не отправляются сразу в царство Аида – прежде они должны пройти *испытание* . Это испытание могло состоять из нескольких испытаний или из одного. Схема здесь может быть следующая: души которые „обманывают“ Грай, т. е. не попадают в „поле притяжения“ *глаза* , продолжают свой путь в царство Аида, где становятся тенями. Души, которые „локализируются“ глазом, пожираются чудовищем.

Пожирание (проглатывание) означает *вхождение в хтоническую утробу* . Нахождение в утробе есть пребывание в состоянии абсолютной *замкнутости-неподвижности*. Ср.: «Объяли меня воды до души моей, бездна заключила меня; морскою травой обвита была голова моя. До основания гор я нисшел, земля своими запорами навек заградила меня» (*Иона* , 2, 6-7). Свое пребывание в *бездне-чреве* Иона переживает как *вечное, абсолютно безысходное* («навек заградила меня»). К этой „безысходности“ имеет, думается, ближайшее отношение мотив пожирания души хтоническим чудовищем. Символом абсолютной замкнутости проглоченной души и вялятся *окаменение* . Можно сказать, что проглоченная душа есть *душа окаменевшая* . Через однозубую пасть трехголовых Грай душа попадает в царство трехголовых Горгон, откуда для нее нет возврата, поскольку здесь она становится абсолютно неподвижной – *каменн* ой.

Проходя мимо Грай без того, чтобы они ее заметили, душа направляется в Аид – в царство теней, но даже здесь ее подстерегают опасности, хотя и не в явной форме, как в случае Грай, а в неявной – в виде Кербера, который встречает *всех приходящих*, / *Мягко виляя хвостом, шевеля добродушно ушами* (Hes., *Theog* ., 770–771). Если душа попытается царство покинуть (773), он ее *хватает* / *И пожирает* (772–773). Тень есть *остаток* индивидуального бытия, благодаря которому последнее имеет возможность хотя бы

временного „восстановления“⁵²⁶. О том, что эта возможность *реально* существует, свидетельствует обещание Аида позволить вернуться Эвридике в мир живых, пусть и на определенных условиях, а также „перемещение“ Семелы, матери Диониса, из подземного царства в небесное.

Душа *пробует* выйти из царства мертвых не сознательно, но в силу своей *сверхподвижности* ⁵²⁷. В тенях-душах, по всей видимости, сохраняется некий „элемент“, в силу которого они „инстинктивно“ влекутся к крови, обретая благодаря ей на какое-то время сознание. Таким образом, даже в *редуцированном* состоянии душа сохраняет *информацию*, без которой невозможно было бы никакое, даже временное восстановление ее прежнего бытия.

Функция Кербера в отношении сверхподвижных теней состоит в аннулировании „остаточного элемента“, наделяющего души подвижностью и, следовательно, возможностью возвращения в мир живых. Пасть Кербера в этом отношении можно рассматривать как „врата“, ведущие в царство окаменевших теней, а его утробу как некую предельную область, в которой и пребывают каменные Горгоны. Пожирание Кербером душ, которые пробуют царство покинуть, можно интерпретировать как предел „распада“ души, при котором она становится абсолютно бездвигной, мертвой вещью, которая навечно прикрепляется, как Пирифой, к камню⁵²⁸.

⁵²⁶ Ср. тени, временно возвращающиеся к жизни-сознанию после питья крови в XI-й песни *Одиссеи* Гомера.

⁵²⁷ Ср.: *Сам я барана и овцу над ямой глубокой зарезал. / Черная кровь полилась в нее, и слетелись толпою / Души усопших, из темных бездн Эреба поднявшись* (Нот, *Od.*, XI, 35, 375), а также описание поведения душ при виде пришедшего в Лид Геракла: «Души умерших, увидя Геракла, кинулись в бегство» (*Apoll., Bibl.*, II, V, 12).

⁵²⁸ Ср. странствие шумерской богини Инанны в страну мертвых (*Inanna's Descent to the Nether World*, in: *ANET*). Она проходит через семь ворот, после чего, при встрече „лицом к лицу“ с подземными богами, превращается в мертвое тело, в *вещь*, которая вешается на крюк. Таким образом, за предельным *развоплощением*, обозначаемым лишением богини космологических атрибутов (*me*), следует предельное *уплотнение*, после чего она вешается на *крюк*, т. е. совершенно *иммобилизуется*.

Хтоническая утроба

Миф о странствии Персея в царство Горгон, с учетом всего выше сказанного, можно рассматривать как вариант ритуально инициационного странствия в утробу хтонического чудовища. Ритуал имеет своей главной целью обеспечения *повторения* космического цикла с помощью *искусственных средств*. „Естественным“ является не *повторение*, но *втягивание* (заглатывание) в первоутробу. Инициационное странствие и возвращение посвящаемого можно рассматривать как *средство противодействия* энтропической тенденции, действующей в мире⁵²⁹. С этой точки зрения трансформация „прекрасноланитных“ Грай (Hes., *Theog.*, 270) и „прекрасноволосой“ Горгоны в страшных хтонических чудовищ может рассматриваться как образование своего рода „хтонического узла“, катастрофически ускоряющего энтропические тенденции, и поэтому требующего срочного „хирургического вмешательства“, которое и осуществляется героем.

Заслуживает внимание сообщение Гигина о том, что убийцей Медузы был не Персей, а сама Минерва-Афина⁵³⁰. Ближайшее участие Афины в „судьбе“ Медузы заслуживает внимания. Самоличное вмешательство богини и последующая „фиксация“ головы Медузы на собственной груди⁵³¹ свидетельствуют о *космологическом* характере опасности, которую представляли „тройничные сестры“.

Хтоническая утроба в инициационных обрядах ассоциируется с миром смерти, докосмогонической вечной ночью. «Проникновение в утробу чудовища равнозначно

⁵²⁹ О ритуале как „инструменте“ по устранению энтропии см.: В. Н. Топоров, *О ритуале ...*, цит., с. 17.

⁵³⁰ «Euhemerus quidem Gorgona a Minerua dicit interfecit» (*Astr.*, II, 12, 2; цит. по: Hygin, *L'astronomie*, Paris 1983).

⁵³¹ «Cuius caput Minerua in pectore dicitur habere conlocatum» (*Astr.*, II, 12, 2).

обратному движению в первонеразличимость, в Космическую Ночь. Выход из чудовища равнозначен космогонии и отмечает переход от хаоса к творению. Инициационная смерть повторяет образцовое возвращение в хаос с тем, чтобы сделать возможным повторение космогонии, т. е. с тем, чтобы подготовить новое рождение»⁵³². Проникновение героя в утробу чудовища не есть возвращение к „докосмогоническому“ состоянию, но движение в сферу *посткосмогонического*, т. е. „остаточного“ и абсолютно замкнутого в силу своей космологической „непригодности“. Действие героя (убийство чудовища) имеет своей целью устранение некоего „опухолевого“ элемента, который препятствует нормальному функционированию космосистемы.

Странствие Персея, таким образом, не есть движение в сферу Космической Ночи, но в *посткосмогоническую утробу*, в которой концентрируются „отходы“ космогонического процесса. Можно предположить, что в какой-то момент космогонического процесса происходит некое „сгущение“ в недрах утробы, которое „возбуждает“ энтропические тенденции, требующие немедленного устранения. Поэтому „инициационное“ странствие Персея, как и других героев отправлявшихся в подобные „путешествия“, имеет своей целью не достижения бессмертия (бессмертие нельзя найти на „кладбище радиоактивных отходов“), а разряжение опасного „сгущения“, символизируемое каменной головой Медузы.

Каменная Горгона

В источниках не говорится о „каменности“ Горгоны, но о том, что она превращает в камень всякое существо к ней приближающееся. Хтонические чудовища описываются

⁵³² M. Eliade, *Miti, sogni e misteri (Mythes, rêves et mystères)*, Milano 1976, p. 256.

прежде всего как *сверхплотные деформированные тела* 533. Пространство реализует себя как тело. Соответственно, деформированность тела должна означать или *неправильно актуализированное* или *сворачивающееся* пространство. И в том и в другом случае имеется пространственная *искривленность*, которую можно было бы определить как „болезнь пространства“. Она и является главной причиной энтропической тенденции, проявляющейся в *сворачивании* пространства. Редуцирование тела до размеров головы можно рассматривать как достижение некоего предела „свертывания“.

„Смертность“ Медузы, как и „тройничность“ Горгон можно интерпретировать как неокончателность сворачивания вселенского тела в одной точке. „Отрезание“ и, главное, перенесение головы Медузы в другое место предотвращают сворачивание, „разрывают“ тройственность, которая *космогонически* есть первое проявление пространственности. Соответственно, будучи „первой“, она (тройственность) становится и „последней“. Но поскольку сохраняется тройственность, сохраняется и возможность восстановления пространственности. С этой целью и предпринимается странствие Персея в посткосмогоническую ночь мертвого царства Горгон.

Согласно Вернану, Гермес дает Персею «*ἄρπη*, серп, который уже использовался для кастрации Урана»⁵³⁴. Это утверждение не находит подтверждения в источниках⁵³⁵. Однако то, что для отрезания головы Медузы требуется специальный инструмент – *того же самого типа*, который использовался для кастрации Урана, свидетельствует об

⁵³³ Ср., например, каменного великана Улликуми в хурритской мифологии.

⁵³⁴ J.-P. Vemant, *La mort dans les yeux*, cit., p. 90, прим. 131.

⁵³⁵ Самое большее, что можно сказать на основании источников, что речь идет не об *одном и том же* инструменте, но об инструменте *того же самого типа*. По Аполлодору, Уран кастрируется *ἄδαμαντίνῃ ἄρπῃ* (Bibl., I. 1.4), Гермес вручает Персею также *ἄδαμαντίνῃ ἄρπῃ* (Bibl., II, IV, 2), ср. также у Гесиода (*Theog.*, 175, 179).

особом характере этой „операции“. В хурритском мифе о Улликумми чудовище представлено как своего рода каменный нарост на теле Упеллури, гиганта, *на ком боги строили Небо и Землю* ⁵³⁶. Отделение Земли от Неба традиционно рассматривается как *первый* космогонический акт, поскольку создается пространство, которое далее заполняется объектами. „Расходящаяся“ во все стороны каменная бесформенная масса в „образе“ Улликумми *закрывает* пространство, поэтому в высшей степени *естественным* является использование для *отделения* чудовища от „основания“ *того же самого* инструмента, который служил для отделения Неба от Земли⁵³⁷.

В хурритском мифе чудовище является *камнем*, заполняющим своей каменной массой пространство. В греческом варианте чудовище превращает попадающие в его поле зрения притяжения органические объекты в камень, т. е. в мертвые и неподвижные вещи. Совершается ли заполнение пространства непосредственно чудовищем (как в случае Улликумми) или в опосредствованном виде (путем превращения живых существ в камень), результатом и в том и в другом случае становится предельное уплотнение (окаменение) живой материи, что равнозначно *сжатию* мирового пространства. Архетипическое единство сюжетов о каменном Улликумми и превращающих всё живое в камень Горгонах состоит прежде всего в антикосмогонической направленности деятельности одного и других.

Поскольку небо и земля были разделены *силой*, они имеют естественную (энтропическую) тенденцию к обратному *смыканию* ⁵³⁸, каковая и является содержанием мифов о Улликумми и Горгонах. Мифы о великанах,

⁵³⁶ *Песнь об Улликумми*, цит., с. 138.

⁵³⁷ *Там же*, с. 139.

⁵³⁸ Ср. сюжет о мифическом предке алтайцев, который «вставляет между небом и землей стрелу, чтобы они вновь не сомкнулись» (Н. В. Брагинская, *Небо*, в: *МНМ*, т. 2, с. 207).

достигающих головой неба⁵³⁹ или пытающихся взобраться на мировую гору (Олимп) и достичь таким образом неба⁵⁴⁰ используют единый архетипический мотив „свертывания“ мирового пространства посредством соединения разделенных в космогоническом первоакте неба и земли. То обстоятельство, что средством этого соединения служит „гора“, указывает на связь каменности с непространственностью. Представление о небе как о каменной тверди указывает на докосмогоническое состояние как состояние *максимальной плотности при нулевом объеме*. Поэтому для кастрации Урана и отрезания головы Медузы используется *тот же самый инструмент*, подобно тому, как для отделения Улликумми от Упеллури и земли от неба служит *та же самая пила*.

Трехголовое чудовище

Тройственность Горгон свидетельствует о том, что процесс „смыкания“ не достиг своей критической („нулевой“) точки. „Голова без тела“ может рассматриваться как „нулевая точка“, а трехголовость при сохранении некоторых, даже предельно деформированных элементов тела — как максимальное к ней приближение⁵⁴¹. Заслуживает внимания следующий вариант приготовительных действий Персея: Афина сопровождает героя на остров Самос, где хранились подобия Горгон, по которым Персей должен был научиться различать смертную Медузу от ее бессмертных сестер. Смертность Медузы можно рассматривать как *проницаемость* или „пункт“, в котором не произошло еще *окончательного уплотнения*. С другой стороны, процесс

⁵³⁹ Ср. о Тифоне: «головой он касался звезд» (Apoll., *Bibl.*, I, VI, 3).

⁵⁴⁰ Ср. Алоадов (Hom., *Od.*, XI, 313-317).

⁵⁴¹ Иконографию Горгон см. в: *Lexicon iconographicum mythologiae classical*, IV, 1-2, *Gorgo, Gorgones*, Artemis Verlag, Zürich und München 1988.

слияния „тройничных сестер“ достиг того предела, когда они почти окончательно сделались одной неразличимой головой.

Аполлодор ничего не сообщает об этом „подготовительном“ путешествии Персея, но подчеркивает „руководство“ богини: «Подойдя близко к спящим сестрам, Персей, руку которого направляла богиня Афина, отвернулся и, глядя в медный щит, где видел отражение Горгоны, обезглавил Медузу» (*Bibl.*, II, IV, 2). Заслуживает внимания и другая деталь: Персей приближается к спящим Горгонам (*Apoll.*, *Bibl.*, II, IV, 2). Ср. Грай, которые спят по очереди. Грай располагаются на периферии „сферы Горгон“ (при „входе“), и поэтому, при всей своей тождественности, они всё же сохраняют „объективный критерий“ отличимости – зуб и глаз, которые есть у одной, когда у других их нет. Таким образом, то, что Грай спят *по очереди*, а Горгоны – все вместе, можно рассматривать как элемент бОльшей или мЕньшей слитости/различимости. Синхронность действий Горгон и еще в большей степени то, что все сестры терпят наказание за вину одной (*Ovid.*, *Met.*, IV, 798–801), позволяют сделать предположение, что речь идет о *трехголовом существе*. Это предположение относится равным образом и Граям как к „периферийному дубликату“ Горгон.

„Классическим“ признаком чудовищности является наличие *одного* элемента вместо многих или *многих* – вместо одного, ср.: *одно* тело и *три* головы (Вишварупа, Герион), *одно* тело и *много* рук или голов (Котт, Бриарей, Гигес, Тифон), *один* глаз (Полифем), *один* глаз и зуб на *три* тела (Грай), слепота, или вообще отсутствие глаз (Улликумми), голова без тела (богини-головы, индийский демон Раху). Этот „список“ чудовищ можно было бы продолжить ⁵⁴². Все они характеризуются одним амбивалентным признаком: недостаточностью или переизбыточностью элементов тела.

⁵⁴² Иконографию вариантов чудовищности см. в: J. Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico*, Milano 1982.

Отличительный признак чудовищности состоит, таким образом, в *умножении* одного или *уменьшении* чего-либо, имеющего стабильные количественные и размерные характеристики. Это позволяет сделать предположение, что отношения в теневом (чудовищном) мире, крайние точки которого представляют Граи и Горгоны, должны, определяться принципом „опрокидывания“: то, что было „верхом“, должно стать „низом“, и соответственно, то, что было одним – многим, и наоборот.

Одно тело Горгон, согласно этой „зеркальной“ схеме соответствует *трем* телам Грай, а три головы – *одной*. Но поскольку трудно представить три тела и одну голову, „опрокидывание“ реализуется через *один* зуб и глаз. По описанию Аполлодора, часть тела Тифона «ниже бедер состояла из огромных извивающихся кольцами змей» (*Bibl.*, I, VI, 3), что можно интерпретировать как множественность „тел придатков“.

Согласно каббалистической космогонии, в *начале* является точка, из которой разворачиваются конкретные пространственные тела. „Чудовищность“ с этой точки зрения может интерпретироваться как указание на трудность выведения пространства из непространственной точки, а также на возможность деформаций (неправильностей) при этом выведении, образами которых являются мифические чудовища.

Горгоны обозначают предел, на котором происходит необратимая деформация пространства. Телесно-пространственная деформация стоит в пропорциональной зависимости от плотности. Соответственно, степень „искривленности“ (деформированности) должна определять степень плотности (массы) тела. О перенесении Персеем отрезанной головы Медузы Грейвс говорит: «Гермес помогал ему нести тяжелую голову» ⁵⁴³. Эта интерпретация помощи Гермеса как

⁵⁴³ R. Graves, *Cit.*, 73, i, pp. 239-240.

удержания тяжелой головы , хотя она и не находит прямого подтверждения в источниках⁵⁴⁴ , заслуживает внимания. О тяжести головы Медузы можно утверждать, прежде всего, на основании инструмента, который используется для ее отрезания. Является ли он тем же самым или того же самого типа в данном случае имеет второстепенное значение, поскольку и в том и в другом случае (кастрация Урана и отрезание головы Медузы) используется *один и тот же* „технический термин“ (*ἀδαμαντίνη ἄρπη*), указывающий на сверхтвердость используемого инструмента. Необходимость сверхтвердого инструмента становится вполне понятной, если принять во внимание представления о каменном небе⁵⁴⁵ . Следовательно (поскольку используется *сверхтвердый* инструмент) голова Медузы, как и других Горгон, также должна быть *каменной* , обладая „плотностью“ и „тяжестью“, для преодоления которых требуется по меньшей мере божественное участие или даже непосредственное действие богини (Hug., *Astr.* , II, 12, 2).

Помощь Афины, таким образом, может рассматриваться как *направляющая* (неразличимые для человека головы Горгон) и *увеличивающая силу* (божественная рука увеличивает бесконечно силу человеческой, благодаря чему рассекается *сверхплотная* „материя“ шеи Горгоны). Космогоническое значение отсечения головы Медузы раскрывается полнее при анализе его последствий: из шеи Горгоны выходят крылатый конь Пегас и Хрисаор, родитель трехголового Гериона. Важно отметить следующую особенность Гериона: «он обладал телом, сросшимся из трех человеческих тел, соединенных между собой до пояса, но разделявшихся от подреберья и бедер» (Apoll., *Bibl.* , II, V, 10). Три сросшихся туловища при трех головах могут

⁵⁴⁴ Грейвс цит. следующие источники: Eur., *Elec.* , 459-463; Hug., *Astr.* , II, 12; Apoll. *Rod.* , IV, 1513-1516. Однако только у Еврипида сообщается, что, когда Персей *спасался бегством*, / *Неся отрезанную голову Горгоны*, / *Сын Майи, Князь полей*, / *Вестник Зевса, летел рядом с ним, защищая его* (Eur., *Elec.* , 460-462; цит. в дословном переводе по: *Euripides in four volumes* , v. III, cit.).

⁵⁴⁵ Н. В. Брагинская, *Небо* , в: *МНМ*, т. 2, сс. 206-208.

служить косвенным указанием на то, что и „бабушки“ Гериона, Горгоны, имели сросшиеся туловища, т. е. *одно* тело при *трех* головах. Герион продолжает чудовищность своих хтонических прародительниц. Поэтому его убийство и освобождение принадлежавших ему коров имеют все основные черты *космогонического поединка* ⁵⁴⁶.

По поводу *деформации* , представляемой Медузой, Вернан говорит: «Мужское и женское, молодое и старое, прекрасное и безобразное, человеческое и звериное, небесное и адское, высокое и низкое (Медуза рождает из шеи наподобие ласок, которые, рождая изо рта, опрокидывают статус влагалищного и ротового каналов), внутри и снаружи (язык вместо того, чтобы оставаться внутри рта, высовывается наружу, как мужской член, делокализованный, выставленный наружу, угрожающий) – короче говоря, на этом лице сталкиваются между собой все категории, пересекаются и *смешиваются* (здесь и далее курсив наш. – М. Е.). Итак, эта фигура помещается непосредственно в зоне сверхъестественного, в которой, некоторым образом, ставится под вопрос строгое *разделение* между богами, людьми и зверьми, как и между космическими уровнями. Происходит внушающее беспокойство смешение, аналогичное исполненному Дионисом в радости [...] но с Горгоной этот беспорядок сопровождается ужасом и страхом, в смятении Ночи» ⁵⁴⁷ . Это описание вполне выявляет антикосмогоническую „функцию“ Горгон: они представляют „критическую точку“, в которой происходит аннулирование результатов космогонического процесса, кристаллизующихся в образовании отдельных космических уровней. Космическая структура здесь непоправимо деформируется и мир погружается в „посткосмогоническую“ Ночь. Вышедший

⁵⁴⁶ Ср. трехголового Вишварупу, похитившего коров и за это убитого Индрой (В. Н. Топоров, *Вишварупа* , в: *МС* , с. 125-126). Убийство Вритры, с которым Вишварупа иногда отождествляется, изображается как освобождение коров вод (*РВ* I, 32, II, 12).

⁵⁴⁷ J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux* , cit., p. 79.

из шеи Горгоны Пегас символизирует выход в мировое пространство. Пространственная функция Пегаса подчеркивается также крайними точками его циркулирования – *эфир* и *хтон* ⁵⁴⁸. Поэтому освобождение Пегаса из деформированного „тела“ Медузы можно рассматривать как космогонический акт „второго уровня“, т. е. как освобождение пространства из страшного горгоньего „захвата“, в котором оно *необратимо* свертывалось. „Выведение“ Пегаса-пространства из „тела“ Медузы, таким образом, является еще одним важным результатом героического действия Персея, возводящим его в „архетип героя“.

Смертность Медузы находится на противоположном божественному полюсе бессмертия, где бессмертие равнозначно абсолютной *смерти-безвыходности*. Поскольку в Медузе процесс „хтонического бессмертия“ не подошел к полному своему завершению, на нее и направляется „удар“. „Вырванная“ голова Медузы переносится с помощью бога-посредника Гермеса из опасной сферы в „место“, где она нейтрализуется (щит Афины). Отделение головы Медузы от тела создает своего рода „разрыв“, а удаление и фиксация головы в „рамке“ щита не позволяет образовавшейся „открытости“ сомкнуться, подобно тому, как стрела алтайского героя не позволяет сомкнуться земле и небу и таким образом закрыть пространство.

Бог и герой

Рука Персея направляется Афиной. Подобно тому, как сила Индры увеличивается сомой и ваджрой, так и сила героя увеличивается при *содействии* богини-воительницы. Тем не менее, содействие не есть действие, осуществляемое героем. Аполлодор сообщает: «Богам рок судил, что они не смогут

⁵⁴⁸ *Ibid.*., p. 69.

уничтожить никого из гигантов, но если в помощь богам выступит какой-либо смертный, то они сумеют взять верх над ними» (*Bibl.*., I, VI, 1). По совету Афины Зевс призывает в союзники Геракла (*Ibid.*.), который „добивает“ своими стрелами пораженных богами гигантов (*Ibid.*., I, VI, 2). Боги подготавливают *победу* для героя⁵⁴⁹; в определенном смысле не герой является помощником богов, а боги – помощниками героя. Кроме подготовки „поля действия“, боги наделяют героя необходимыми для победы инструментами. Ср. дары богов Гераклу: Афина дарит герою пеплос, Гефест – дубину и доспехи, Посейдон – коней, Гермес – меч, Аполлон дает Гераклу в дар лук и учит его стрелять из него (*Diod.*, *Bibl. his.* IV, 14, 3).

Как видно из этого перечисления предметов, боги посредством своих даров, каждый по-своему участвуют в деяниях героя. Аналогичным образом боги участвуют и в подвиге Персея. От нимф Персей получает крылатые сандалии, заплечную сумку и шлем Ада, от Гермеса – серп (*ἄρπη*). Следует отметить, что шлемом Аида пользуется Афина в поединке с Аресом (*Hom.*, *Il.*, V, 844–845), Гермес – в битве с Гигантами (*Apoll.*, *Bibl.*., I, VI, 2). С его помощью он *на лету* убивает Ипполита. Не сообщается, каким оружием Гермес убивает „своего“ гиганта. Но поскольку участвующие в битве пользуются каждый своим „инструментом“ (Зевс – молниями, Дионис – тирсом, Геката – факелом, Гефест – раскаленными метательными снарядами, Афина бросает на Палланта целый остров), то, можно предположить, что Гермес пользуется *тем самым* серпом, который некогда дал Персею. Действия богов достигают своей цели только благодаря завершающему „удару“ получеловека-полубога – Геракла, и поэтому божественные „инструменты“ имеют

⁵⁴⁹ Ср. о роли Вишну в битвах Индры: «Он совершает свои три шага и таким образом создает для Индры широкое поле битвы, которое станет театром их победы» (Г. Ольденберг, цит. по: *G. Dumézil, Le sorti del guerriero*, cit., p. 135). Таким образом, действия бога-героя для того, чтобы быть успешными, нуждаются в *пространстве*. Принимая во внимание *непространственность* хтонических чудовищ, в которой состоит их „сила“, само по себе образование пространства уже есть победа.

здесь „относительное“ значение. В случае Горгон, как *инструмент*, так и *помощь* богов имеют *фундаментальное* значение. Отношения богов и людей в первом случае (гигантомахия) и во втором (убийство Медузы) можно охарактеризовать следующим образом: в первом случае – боги не могут убить без человека, во втором, человек – без богов. Если в отношении гигантов *помощь* человека „онтологически“ оправдана (гиганты не могут умереть от руки богов), то в отношении Горгон меняются не только *частности*, но и вообще содержание проблемы. Если не только *убиение*, но и само *приближение* невозможно без помощи богов, то – почему *человечек-помощник*? Боги нуждаются в Геракле, который порождается Зевсом в качестве *защитника от зла для богов и людей* (Hes., *Aspis*, 28–29), но *нуждаются* ли они в Персее? От кого или от чего он их защищает? Почему Персей, сын Зевса и Данаи, предназначается для отсечения головы каменной Горгоны? Почему здесь вообще нужен *п о м о щ н и к*?

Ответ на этот вопрос, думается, надо искать в существовании особых богов-посредников. Почему нужны *п о с р е д н и к и*? Через них осуществляется связь верхнего мира с нижним. Непосредственный контакт „верхнего“ бога с элементами нижнего мира приводит к его *иммобилизации*, каковая происходит, как можно предположить, вследствие „смыкания“ и взаимной нейтрализации чрезмерно сблизившихся противостоящих элементов. И действительно, боги которые пьют воды страшной Стикс, будящей *ужас в бессмертных* (Hes., *Theog.*, 775), бездыханными лежат *в продолжение целого года* (795). За водами Стикс посылается особо назначенная для этого богиня-вестница Ирида. Но и она приходит в этот „ужасный“ нижний мир *лишь редко* (780), несмотря на свое хтоническое происхождение⁵⁵⁰. Следует отметить, что Ирида посылается за водами Стикс в исключительных

⁵⁵⁰ Ирида – дочь Тавманта, сына Понта и Геи, и Электры, дочери Океана (Hes., *Theog.*, 265-266), сестра Гарпий.

случаях: *Если раздоры и спор начинаются между бессмертных* (782). „Раздоры“ и „спор“ среди олимпийских богов можно интерпретировать как образование „бреши-разрыва“ в верхнем мире, через которую в него проникают *опасные воды* нижнего „остаточного“ мира.

Существенно, что всякий непосредственный *контакт* „верхних“ богов с „нижними“ хтоническими существами приводит или к опасным нарушениям в функционировании космосистемы, или даже к полной ее блокировке. Непосредственный контакт (борьба „в рукопашную“) Зевса с хтоническим Тифоном (Apoll., *Bibl.* , I, VI, 3), приводит к иммобилизации Верховного Бога (Тифон перерезает ему сухожилия на руках и ногах), а следовательно, как можно предположить, к блокировке космосистемы. „Спасает положение“ бог-посредник Гермес, который вместе с Эгипаном⁵⁵¹ выкрадывает сухожилия и тайно вставляет их Зевсу. Вторая часть поединка Зевса с Тифоном продолжается уже не „в рукопашную“, но при помощи молний и камней, т. е. „инструментов“, позволяющих избежать *непосредственного контакта* между противоборствующими сторонами. Несмотря на это Верховный Бог всё равно нуждается в *помощниках* , роль которых на этот раз выполняют Мойры, убеждающие Тифона отведать однодневных плодов, которые обессиливают чудовище и делают его уязвимым.

Опасность непосредственного контакта бога с хтоническим чудовищем с особой наглядностью иллюстрируется в индийском мифе о поединке Индры с трехголовой Вишварупой. Индра вступает в борьбу с Трехголовым не сразу. Вначале он посылает апсар к чудовищу, чтобы они его соблазнили. И только после неудачи полубожественных дев, Индра вступает в борьбу, пуская в Трехглавого ваджру. Однако Вишварура, «хотя и убитый, он излучал блеск и выглядел словно живой»,

⁵⁵¹ Пан, сын Зевса и Гибрис (Apoll., *Bibl.* , I, IV, 1).

вследствие чего «владыка богов не нашел покоя, опаляемый его блеском» (МБх V, 9, 19–25).

Посылая апсар или пуская ваджру, Индра желает всеми способами избежать непосредственного контакта с чудовищем. „Беспокойство“ Индры можно объяснять невозможностью для бога-героя приближения к его хтоническому противнику, хотя и мертвому, а также тем, что излучения, „эманлируемые“ мертвым чудовищем, иммобилизуют его. И действительно, только после того, как появляется плотник (человек-помощник), который приближается к убитому чудовищу и отсекает ему головы, Индра «освободился от душевного смятения и, радостный, отправился на третье небо» (МБх V, 9, 34–39), т. е. благодаря человеку-помощнику бог обрел способность движения и смог *отдалиться* от опасной хтонической сферы.

Итак, боги-посредники (Гермес, Ирида) в силу своего хтонического происхождения⁵⁵² имеют возможность (хотя и ограниченную) вступать в непосредственный контакт с представителями нижнего мира, что невозможно, в силу крайней опасности этого „контакта“, для богов верхнего мира, от которых зависит функционирование космосистемы.

Функция героев как помощников богов – и в этом качестве они могут выступать только как полубоги-полулюди – определяется в контексте *невозможности* для богов „верхнего“ мира непосредственных контактов с „нижним“ миром. Герой, таким образом, в силу „специфики“ своей деятельности, непосредственно соприкасаясь с „остаточной“ хтонической стихией, отравляется ее ядом и безумием. В якутском сказании рассказывается о том, как «богатырь долго сражался с демоном и в конце концов победил его. Тело врага он разрубил на мелкие куски, а затем сжег на костре. Но после этого герою передалась „темнота тени“ и „тяжесть

⁵⁵² Ср. обстоятельства и место рождения Гермеса (Hymn. Hom. IV. *Eis Hermen* , 1-13). Мать Гермеса, нимфа Майя, живет в *пещере* , Зевс восходит к ней на ложе глубокой ночью, *втайне* от богов и людей.

дыхания“ чудовища – „черная нечисть“, избавиться от которой было нелегко»⁵⁵³. Аналогичная тема развивается и в бурятском сказании: «богатырь подстерег змея и убил его, разбив выстрелом из лука белое серебряное зеркало, расположенное посреди головы чудовища. Однако за стрелой погнался черный сгусток змеиной крови и прилип к щеке героя, едва не погубив его»⁵⁵⁴. Как видно из этих примеров, *болезнь* героя есть следствие *непосредственного контакта* с „остаточным“ хтоническим миром. Ср. также слова бога Идзанаки: «Довелось мне побывать в окаянной, нечестивой-пренечистой стране скверны, и должен я посему совершить *очищение* своего *тела*»⁵⁵⁵. „Скверна“ и „очищение“ имеют здесь вполне конкретное значение и не связаны с понятием моральной вины или греха. Бог (или герой) должен *очиститься*, потому что *побывал* в „нечестивой-пренечистой стране“, т. е. в „остаточном“ нижнем мире, на этом на вселенском „кладбище радиоактивных отходов“.

На это „кладбище“ и отправляется полубожественный герой Персей, беря на себя риск заражения хтоническим ядом, риск, который не может принять на себя Бог, поскольку отравление Бога означало бы окончательное крушение и самозамыкания всей космосистемы. Спасая богов, герой спасает *жизнь* – Андромеду.

KOSMOGONIE UND RITUAL. Zusammenfassung

Das Buch ist der ontologischen Bedeutung der Weltschöpfung (Kosmogonie) und anderer generativer Prozesse (Theogonie,

⁵⁵³ С. Ю. Неклюдов, *Душа убиваемая и мстящая*, в: «Труды по знаковым системам», 7, Тарту 1975, с. 65.

⁵⁵⁴ Там же.

⁵⁵⁵ *Кодзики*, с. 431.

Anthropogonie u. a.) sowie auch dem Verhältnis der Kosmogonie zum Ritual gewidmet. Ein Versuch wird unternommen, die Rolle verschiedener mythologischer und ritueller Tätigkeiten für innere Stabilität des Kosmos zu bestimmen. Es handelt sich hauptsächlich um das Problem der Erhaltung des Gleichgewichtes in einem nach bestimmten Regeln organisierten Kosmos, um den Kampf zwischen göttlichen und chthonischen Elementen. Die theoretische Konzeption des Autors beruht auf dem Begriff des Archetypus (von Jung und weiter bis zu eigenen originellen Interpretationen) und des archetypischen Schemas. Mittels dieser Konzeption werden mehrere Mythen und Rituale verschiedener mythopoetischer Traditionen analysiert und teilweise neu interpretiert.

Das Vorwort von V.N. Toporov bereitet den Leser auf das Verständnis der theoretischen Konzeption des Autors vor. Die Verschiedenheit analysierter Texte sei nicht eine „zerstreuende“ Methode, sondern ein gültiges Argument, das die Integrität der ganzen Theorie bestätigen kann.

Das Buch wird in sechs größere Kapitel geteilt: I. *Literatur und Mythologie* ; II. *Mythologie und Kosmogonie* ; III. *Mythologie und Volkskunde* ; IV. *Mythos und Ritual* ; V. *Mythos und Geschichte* ; VI. *Mythos und Held* .

Im ersten Kapitel sind zwei unabhängige Artikel enthalten. Der erste von ihnen – *Mythologische Struktur des Verbrechens und Wahnsinnes in der Erzählung von Puschkins „Pique-Dame“* – schlägt eine psycho-philosophische Interpretation einzelner Motive des berühmten Werkes vor. Der zweite ist ein Aufsatz mit dem Titel *Ritter und Seele* , in welchem das Problem des Verhältnisses zwischen der Psyche und der Natur in *Undina* von F. De la Motte Fouqué untersucht wird.

Im zweiten großen Kapitel werden dem Leser ein theoretischer Aufsatz (*Kosmologie und Archetyp*) und zwei konkrete mythologische Studien über die Bedeutung der chthonischen Kräfte (*Mythologische und kosmogonische Quellen des Motivs des heimlichen Zuschauens in Zusammenhang zum Motiv des Verbotes und Der Schlaf des Gottes*) vorgestellt.

Im einzigen Artikel des dritten Teils (*Mythologische Quellen der Ankunft des toten Bruders*) wird ein in der Volkskunde ziemlich bekanntes und mehrmals untersuchtes Motiv mit neuen möglichen Interpretationen bereichert.

Das vierte Kapitel ist für das Verständnis der wissenschaftlichen Konzeption des Autors sehr wichtig. Im Artikel *Zwei Kosmogonien: die „reale“ und die „rituelle“* wird die Entwicklung der Beziehung zwischen realem Ereignis, Mythos und Ritual erklärt. Denselben Thema, aber diesmal auf psychologischer Ebene, wird der nächste Artikel *Ritual und Bewußtsein* gewidmet. Im letzten Aufsatz des Kapitels, der mit dem Titel *Ritual als Programm für Tätigkeit* erscheint, wird die ewige „philosophische“ Frage über die Herkunft (in diesem konkreten Fall – die Herkunft des Rituals) gestellt. Dafür wird der Begriff des „Protorituals“ vorgeschlagen und die Figur eines hypothetischen Programmisten eingeführt. Jedenfalls bleibt die Frage offen, weil der Autor keine kategorischen Schlüsse aus seinen Beobachtungen zieht.

Zum Ausgangspunkt für den Artikel *Tinte und Blut oder das Geheimnis von Graal*, den der Leser im fünften Kapitel des Buches findet, ist ein Buch des italienischen Wissenschaftlers F. Zambon über einen mittelalterlichen Roman von Joseph von Arimathie geworden. In diesem Fall wird die archetypische Bedeutung einiger konkreter Bilder (Tinte, Licht, Gefängnis) hervorgehoben.

In dem Artikel *Der Tod von Herakles* des letzten sechsten Kapitels wird das Bild von Herakles hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt seiner *antichthonischen* Substanz untersucht. Analysiert wird jede Art von Kontakt des Helden mit Elementen und Phänomenen der chthonischen Welt sowohl auf der Ebene des „archetypischen Schemas“, als auch auf der Ebene der auf der Bedeutung bestimmter Rituale basierenden Interpretation. Dazu werden die Begriffe „Wahnsinn“, „Reinigung“, „Opfer“ u. a. noch einmal untersucht und einige mythologische Motive, deren Hauptfigur Herakles ist, neu interpretiert. Der Artikel ist der Analyse mehrerer Argumente gewidmet: *Der wahnsinnige Held*,

Der reinigende Held, Das Opfer des Herakles, Heldentaten, Der Raub des Monsters, Held und Tier, Äpfel der Unsterblichkeit, Fell und Tunika . Die Forschungsergebnisse führen zu dem Schluß, daß Herakles in der griechischen Mythologie ein dem „chthonischen Untergrund“ entgegenwirkender Held ist, genau so wie ein anderer griechischer Held Perseus (s. den Aufsatz *Perseus und Gorgonen*), der in seinem Kampf gegen chthonische Wesen die olympischen Götter und damit auch den Kosmos von destruktiven Kräften rettet.